

Cours 3 à 7. Introduction à la pensée moderne et contemporaine

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 « MHD ». Ces lettres signifient Pensée moderne-contemporaine, (en Néerlandais : « Modern Hedendaags Denken ») et correspondent à l'ancien numéro de page.

Introduction : Ce cours, assez complet et détaillé, date de l'année universitaire 1983/ 1984 et est moins linéaire que les cours 2.4, 4.4, 5.4, 6.1 et 7.6, dispensés lors de cycles ultérieurs et qui offrent également une introduction à la pensée contemporaine. Pour une meilleure compréhension des cours 3 à 7, il serait préférable de commencer par un cours plus récent. Il nous semble que l'auteur a souhaité rédiger ici une introduction reflétant sa propre perception du fil conducteur de l'histoire. Ce faisant, il a pris en compte les aspects maniaques et subtils de la pensée philosophique, un sujet rarement, voire jamais, abordé. À notre avis, il a écrit un texte unique et extrêmement captivant, mais tous les étudiants ne se sont pas sentis interpellés avec une telle profondeur. Cela explique peut-être pourquoi les cours suivants sont structurés de manière moins rigoureuse.

Cours 3 à 7. Introduction à la pensée moderne et contemporaine

Contenu : Cliquez sur le texte ci-dessous que vous souhaitez lire.

IA. Les philosophies païennes. (3/245)	9
IA (1) La philosophie naturelle et sa première crise fondatrice (3/187)	9

1. L'essor de la recherche philosophique sur la nature (-600/-450) (3/64)	9
1A. L'abstraction hylologiquement spéculative des Milésiens.	10
1B. Les premières abstractions majeures, principalement spéculatives (4/64)	11
(i) L'abstraction du paléoputagore (4/13)	11
(ii) L'abstraction noétique-ontologique des Éléates. (14/24)	24
(iii) L'idée herméneutique-dialectique des Héraclétiens. (24/64) ...	35
2. Le déclin de la recherche philosophique sur la nature. (-450/-350) .	99
2A. L'abstraction mécaniste-atomistique. (66/180)	100
Face avant : modèle d'application. (79/85)	114
En détail : deuxième modèle d'application. (86/89)	121
En détail : troisième modèle d'application. (90/101)	126
En détail : quatrième modèle d'application (101/110).	138
2B – L'idée protosophique-humaniste. (180/187)	221
IA(2) La philosophie classique et sa crise (-450/-200). (187/241)	229
IA(2)a. L'essor des philosophies attiques (-450/-320).	230
Les Petits Socratiques. (188/193)	231
Les Grands Socratiques.	237
IA (2)b. Le déclin des philosophies attiques (-320/+200). (239/241) ..	286
IA (3) Les théosophies de l'Antiquité tardive (-50/+600). (242/245)	290
IB Les philosophies chrétiennes. (+33/ +1450) (246/260)	294
II. Les philosophies modernes et contemporaines (1450 à nos jours).	
(260/264)	309
A. De la Renaissance jusqu'à Kant inclus (1450/1781).	309
B. Im. Kant et la crise fondatrice des philosophies des Lumières (1781+)	
.....	312

MHD1.1

C.3-8. Introduction historico-culturelle à la pensée moderne et contemporaine

Avant-propos .

(1) Ce cours est une introduction à la philosophie réductionniste.

Voici le programme :

(A) Observation (éléments factuels) ;

(B)1. Abduction (formation d'hypothèses ou réduction régressive) ;

(B)2. Dédution (dérivation de prédictions logiquement justifiées ou réduction progressive) ;

(B)3. Réduction complète (établissement de nouveaux faits, qui sont soit une vérification, soit une falsification).

La philosophie — science spécialisée et rhétorique, même si elles sont réductionnistes — procèdent également de cette manière.

(2) *Ce cours est double :*

un/ il suit la méthode génétique (cf. infra 1. (Modèle anaxoréen) 2. 215 (Modèle aristotélicien)

b/ il suit autant que possible la méthode intertextuelle (cf. Infra 33v. (Wittgenstein)

Jeu de langage).

Nous nous référons à *J. Kristeva, <i>Sèmeiotikè</i> (<i> Recherches pour une sémanalyse</i>), Paris, 1969 ; en citant autant que possible les auteurs et leurs commentateurs (herméneutes), nous nous appuyons sur la trame des textes de notre riche tradition. Ce qui s'apparente à une anthologie.*

(3) *L'exposé principal est et reste p. 11 et suivantes (Réduction et déduction).*

(Éd., ainsi que l'« horizon » ontologique). Toutes les formes de raisonnement sont des élaborations de cette intuition fondamentale. Nous mettons en lumière quelques types de raisonnement.

(i) Le point de départ est et demeure ce que les Anglo-Saxons appellent la méthode du sens commun (les formes quotidiennes de raisonnement dans un environnement particulier) (cf. Infra 2 ; 34, 233). Le scientifique spécialiste part également de là.

(ii)a. Phénoménologie (p. 232 et suiv. (modèle schelérien) ; p. 32.9/32.11 (modèle applicatif de philosophie des profondeurs) – cette méthode purement descriptive est parfois intégrée au jeu du langage (voir p. 33 et suiv.). Il peut s'agir soit d'une « herméneutique » (voir p. 38/40 (Vico, Dilthey)), soit d'une description existentielle (voir p. 146 et suiv. (ontologie fondamentale heideggérienne) ; p. 255 et suiv.), soit d'un modèle peircien (p. 255 et suiv.), soit même d'une « dialectique » (hegelienne ou marxiste) (voir p. 225/231).

(ii)b.1 . Généralités. Sont utilisables :

a/ la réduction analogique (voir 5:7 (concept général « analogie » 101/109 (cybernétique) (anal. Versus ind.) 111/114 (typologie).

MHD 1.2.

modèle appliqué.); 5/9 (modèle appliqué de modelage); 1,37 ; 140 (modèle d'appliqué littéraire.); 32.9/32.11 (Spranger, modèle structurel) ; 231/236 (Scheler, modèle idéatif) ;

b/ la réduction « stoïcienne ». (Voir 2/3 (modèle platonicien et milésien) ; 5/5 (modèle applicatif mathématique) ; 34 (jeu de langage, modèle applicatif (= analogie avec le jeu de cartes) ; 66 et suiv. (modèle applicatif mécanique, microcosmique) ; 90 (modèle applicatif structurel binaire-opératif) ; 91 et suiv. (modèle applicatif systémique) ; 102 et suiv. (modèle analogique-réductif, 104 cybernétique) ; 189 et suiv. (modèle applicatif atomistique) ; 208 (modèle applicatif structurel platonicien) ; 218 et suiv. (modèle applicatif strictement ontologique) ; 220 (modèle applicatif romain) ; (modèle applicatif organiciste) ; 226 et suiv. (modèle applicatif dialectique hégélien) ; 234/236 (modèle applicatif idéal) ; 237 et suiv. (modèle applicatif systémique aristotélicien) ; 12/13.1 ; 31; 68/70; 126/128; 202/205; 242/245 (Modèle applicatif théosophique); 251ff. (Modèle applicatif théosophique chrétien);

c/ la méthode systémique (voir 18 ; 54 ; 21/24 (métathéorie) ; 91 ; 104 cybernétique. 223 ; 172 et suiv. ; 214), -- naturellement, en relation avec la méthode « stoïcienne », qui représente le moment « constituants », « éléments » de celle-ci.

(ii)b2. Le concept de « lemme » est particulièrement important (voir 8.v. (mathématiques) ; 10/12 (mathématique et normatif) ; -- voir ci-dessus 13.1 (Herméneutique alkmaïenne) 254/259 (modèle applicatif percien), -- naturellement, en lien avec la méthode lemmatique-analytique.

(iii)a. La méthode axiomatique-déductive ou lemmatique-analytique est décisive pour tous les systèmes de raisonnement strictement logique

(voir 217 + 237 et suiv. (modèle applicatif aristotélicien)).

(iii)b. Les méthodes purement rhétoriques-dialectiques axiomatiques-déductives ou lemmatiques-analytiques sont :

a/ la triade peircienne (hommes auto-justifiés, orthodoxes et/ou libéraux ; voir 31v. ; 33 ; 177v. ; 233v.) ;

b/ fondationnalisme (voir 261 et suiv.)

Voir aussi la critique de l'idéologie (c'est-à-dire sur telle méthode lemmatique-analytique) 18; 54; 173; 214; 223.

La projection (voir 64.1 / 64.5) est un modèle applicatif curieux de pensée axiomatique-déductive purement rhétorique-dialectique.

(iv)a . L'ancienne dialectique rhétorique médiévale demeure utile (voir 198 ; 15/19 (éristique) ; 19/20 (« vous aussi ») ; 53), bien distincte de la dialectique du destin (voir 198 et suiv. ; 40 et suiv. ; 41/45 ; 51). La méthode dialectique sophiste est un modèle applicatif de dialectique du raisonnement. (Voir 140 ; - 188 ; -- 182 (antologia) ; -- Modèle socratique-platonicien (voir 198/205).

MHD1.3

Cours 3 à 8. Introduction à la pensée moderne et contemporaine

Avant-propos. –

(1) Introduction à la philosophie réductionniste.

(A) Observation

(B)1 Abduction (formation d'hypothèses, réduction régressive) ;

(B)2 Déduction (dérivation des prédictions, réduction progressive)

(B)3 Réduction effective (péirastique, détermination par l'expérimentation de nouveaux faits, qui sont soit vérifiants, soit falsifiables) – Tel est le modèle de la philosophie scientifique

(2) Introduction aux principales méthodes philosophico-scientifiques actuelles.

(a) Point de départ : la méthode du bon sens (cf. infra 2)

(b)1 méthodes directes : phénoménologie (cf. infra 232 et suiv.), respectivement la méthode existentielle (cf. infra 147 et suiv. ; 258) ; herméneutique (cf. 38 et suiv.)

(b)2 méthode indirecte :

a/ général (cf. Infra 11v.)

b/ en particulier : (i) la méthode axiomatiquement déductive (cf. infra 21 (théorie, système) 217/238 (en particulier 217 ; 237 et suiv. (modèle aristotélicien-classique))

(ii) les méthodes de réduction strictes

(cf. Infra : a. scientificisme (cf. infra 70/123 (modèle anaxagorien), à ne pas confondre avec scientisme, positivisme, empirisme (cf. infra 24 (Kant) ; 101 (Bacon)) :

b. les méthodes langagières analytiques et ludiques (cf. infra 33v. (L. Wittgenstein)); la réduction analogique (cf. infra 101/109); la réduction typologique-analogique (cf. infra 111/114 (modèle biologique)); la méthode du modèle (5v.);

c. la méthode analytique lemmatique (cf. infra 8/9 (modèle mathématique) ; 10/812 (modèle mathématique-éthique-politique (normatif) ; 254/259 (méthode sémiotique-herméneutique skot.-peircienne) ;

d. la méthode dialectique (cf. infra 226/231) (Hegel, mod.); 198/209 (ant. Modèle)

e. la méthode structurale (cf. infra 2 (stœchiométrie) ; 90 (opérations binaires) ; 91/97 (méthode systémique) ; 104/109 (méthode cybernétique analogue). – Ceci conclut les principales méthodes réductives et axiomatico-déductives.

MHD1.4

(iv)b . La méthode de la psychologie des profondeurs est très particulière (voir 32/32.12). Cependant, depuis la critique freudienne de la simple pensée consciente, son champ d'application est très vaste – d'autant plus qu'elle renvoie fondamentalement à la forme la plus ancienne de la pensée grecque. D'où cette longue digression sur le sujet.

(v) Le fleuron de tout raisonnement est et demeure, bien sûr, la scientifique, c'est-à-dire la science spécialisée, principalement inspirée par les mathématiques et la physique, qui présuppose toujours soit une véritable philosophie « positive » (non au sens existentiel schellingien, cf. p. 166 et suiv.) (idéologique (voir empirisme (p. 182 et suiv.) ou

sensualisme et phénoménisme (p. 191 et suiv. ; voir aussi p. 24 (critique kantienne de la pensée axiomatique-déductive, tant intellectuelle que sceptique) ; p. 101 (classification de Bacon, avec critique immanente)), soit une philosophie fondée sur une base purement scientifique (que l'on 232, Apeut appeler scientisme, positivisme (Comte), empirisme (D. Hume, p. 269)). Voir le modèle applicatif anaxagorien, p. 70/123. Elle est intentionnellement développée de manière aussi exhaustive car, depuis Galilée et les sciences exactes modernes et actuelles (suite (tant sur le plan logique et mathématique qu'expérimental), une crise des fondements est apparue, y compris pour les philosophies de toutes sortes, ce qui nous oblige encore à réfléchir sans plus tarder aux abductions (c'est-à-dire aux fondements nécessaires et/ou suffisants) de toutes les philosophies.

Remarque – Les principaux éléments de classification. – Ce sont principalement les suivants.

- | | |
|--|------------|
| 1A. Philosophie païenne (-660/+600) | MHD 3/245 |
| 1A(1) La philosophie de la nature (-600/-350) | |
| MHD3/187 | |
| 1. Ascension (-660/-450) | MHD |
| 3/64 | |
| 2 Déclin (-450/-350) | MHD65/187 |
| 2A. (Mécanique-à- | MHD |
| 66/ 180 | |
| 2B. Protosophe-Humaniste. | MHD180/187 |
|
1A(2) Le film classique. (-450/-200) | |
| MHD187/241 | |
| ascension (-450/-320) | MHD187/238 |
| Socratiques mineurs | |
| MHD188/193 | |
| Grands Socratiques. | |
| MHD193/238 | |
| Déclin. (-320/+200) | MHD239/241 |
| Théosophies (-50/+600) | MHD242/24. |
|
1B. Le Phil. chrétien (33/1450) | MHD246/260 |

II. Le film moderne et contemporain. (1450+)

MHD260/264

IIA . Période de la Renaissance / Kant (1450/1781)

MHD260/262

IIB. Imm. Kant/ présent (1781+)

MHD263/264

MHD2

Note – « Stoïchiose ». – Platon d'Athènes (-427/-347), dont *An. Whitehead* (1861/1947), avec *B. Russell*, l'auteur des *Principia Mathematica* (1910/1913), mais aussi le philosophe du processus ou du mouvement, a dit un jour que toute la pensée occidentale n'était qu'une série de notes de bas de page sur Platon, attachant, à un certain moment, une importance fondamentale pour sa dialectique à la « stoïchiose », c'est-à-dire au démantèlement et au réassemblage (harmonie) des constituants.

(un) observation . -- Le « fuis » (natura, nature) en tant que tout perçu de manière diffuse est le point de départ de la philosophie occidentale.

(b)1. Enlèvement . – Des penseurs tels que les Milésiens – Thalès, Anaximandre, Anaximène de Milet (d'où leur nom) – se tiennent face au monde vécu, naturel et humain, qui les entoure, objet du sens commun (Thom. Reid (1710/1796) – c'est-à-dire la réalité telle qu'elle est immédiatement donnée (réalité phénoménale) au sens commun de tous les êtres humains (non fous). Ils envisagent ce monde de la perception d'un point de vue philosophique. Ils raisonnent ainsi : « Si, derrière, à l'intérieur, au-dessus de ce monde vécu visible et tangible, se cache quelque chose comme un "arche" (principium, principe primordial), alors : »

(1) est omniprésent, en tant que composant et

(2) en même temps, l'origine de tout ce que notre monde vécu offre, c'est seulement alors que cette merveilleuse multitude, dans laquelle du nombre considérable d'arbres nous ne voyons plus la « forêt » (c'est-à-dire l'analogue de la substance primordiale unificatrice, qui est en même temps constituante et origine commune) devient : une unité non merveilleuse, « compréhensible

» et transparente de nombreux moments ou constituants vivants et mobiles.

(B)2. « Stoïchiose ». - « abduction », qui est la première étape de l'interprétation de ce qui est perçu, est essentiellement l'ordonnancement de nombreux moments (dans la théorie des ensembles, les moments sont réduits à des « éléments », qui sont tous identiques et interchangeables entre eux ; -- ce qui est abstrait).

Les structuralistes contemporains (par exemple Lévi-Strauss (1908/2009 et al.)) procèdent de manière analogue : en termes de linguistique (linguistique à la manière de *F. de Saussure*, **Cours de linguistique ** (1916)), ils parlent de phénomènes culturels humains. Ce qui constitue là une forme parmi d'autres de stoïchiose platonicienne.

MHD3

Cf. -- Descamps, *La science de l'ordre (essai d'harmologie)*, dans : *Rév. Néo-Sc .*, 1898, 30ss. ;

-- C. Berge, *Principes de combinatoire* , Paris, 1968 (ce dernier « situe » les moments (« éléments ») dans des « configurations » logistiques (di ensembles de « lieux »)).

IA. Les philosophies païennes. (3/245)

K. Löwith, *Weltgeschichte u. Heilsgesch.* In: *Anteile M. Heidegger* , Frankf., 1950, 115 et suiv. : « La conscience européenne de soi perçoit son héritage culturel et historique comme déterminé par deux traditions différentes mais également normatives : la tradition « classique » (comprendre : païenne) et la tradition chrétienne. » Nous commencerons par examiner le premier élément fondamental de nos philosophies occidentales.

IA (1) La philosophie naturelle et sa première crise fondatrice (3/187)

Cette crise s'est produite aux alentours de -600/-350. Comme indiqué précédemment, les Milésiens pratiquent l'observation, fondement de ce que W. Jaeger appelle « l'empirisme milésien ». Cependant, leur interprétation repose sur l'abduction (ou réduction régressive), c'est-à-dire qu'ils formulent une hypothèse.

1. L'essor de la recherche philosophique sur la nature (-600/-450) (3/64)

1A. L'abstraction hylétiquement spéculative des Milésiens.

Hulè (materia, (substance première), adjectif : hylisch (matière première, matière subtile ou éthérée). – L'« Historia » (inquisitio, enquête) des Milésiens conduit à une réduction analogique.

Thalès (-624/-545) emprunte le terme « eau » (« hudor ») à la richesse observée de la nature (pluie, végétation). Autrement dit, en termes d'« eau » (jeu de mots), il parle de la nature dans son ensemble.

Anaximandre (-610/-547), selon Simplicios (*Fr. 9*), affirmait que l'origine (« archè ») et le constituant (« stoicheion ») omniprésent des êtres sont l'« apeiron » (indéterminé) (...). Anaximandre dit expressément (« legei ») que cette origine n'est ni l'eau (cf. Thalès) ni aucun autre constituant (...), mais un autre type (« heteran ») de l'« apeiron » (indéterminé) « fusin » (force essentielle ; cf. infra p. 11), d'où proviennent tous les cieux et les mondes qu'ils contiennent. (Anaximandre disait expressément) que dans les origines ou constituants d'où proviennent les êtres, ils périssent nécessairement aussi. Car (...), ces êtres paient punition et amende ('dikèn kai tisin didonai') (cf. Infra pp. 128ff. interprétation euripidienne) l'un sur l'autre ('allèlois') à cause de 'adikia' (injustice), et ceci selon l'ordre spécifique de l'époque.

MHD4

Il convient de noter que l'appropriation d'un ordre juridique cosmique et fluide était monnaie courante à cette époque. Dans la substance primordiale, en effet, se reflète toute injustice.

Anaximène (-588/-524) (selon Aetius ; *Fr. 2*) « jugeait que « l'origine des êtres est l'air ('aer'). En effet, (...) de lui naissent tous (les êtres) et en lui ils sont, à nouveau, dissous ('analuesthai') (...) « tout comme - modèle - notre 'psuche' (âme), étant air, nous maintient ensemble avec force ('sunkratei), de même - analogon - l'air et le souffle ('pneuma') tissent le cosmos !

Anaximène utilise « air » et « souffle » comme synonymes (« sunonumos »). – Cette première « abduction » de ce qui sera plus tard appelé « Âme du Monde (substance) » est la première forme claire de ce que, depuis la Renaissance, on appelle « hylozoïsme » (la substance primordiale – et non la substance ordinaire ou « grossière », bien sûr – est abduite comme vie et source de vie).

Note-- W. Jaeger, dans *À la naiss. dl Théol .*, Paris, 1966, affirme que la substance primordiale présente des caractéristiques « sacrées » (qu'elles

soient démoniaques ou divines) ; par conséquent, il qualifie les Milésiens, ainsi que saint Augustin, de théologiens. Les spécialistes des religions (par exemple, *Gvd Leeuw, Phän. d. Rel.*, Tübingen, 1956) parlent de dynamisme (croyance en la force, la puissance ; « kratophanie »). Ils évoquent régulièrement la « sainteté » en termes de « matière subtile ».

Note : Le concept de « hule » comme fondement primordial subtil de tout « être » constitue une réalisation durable de la philosophie grecque ultérieure.

1B. Les premières abstractions majeures, principalement spéculatives (4/64)

Formes numériques, simple pensée «être», holisticlogos, --voici trois types d'abductions purement raisonnées.

(i) L'abstraction du paléoputagore (4/13)

Cette abstraction est de nature mathématique et théorique.

Puthagoras contre Samos (-580/-500) ; Filolaos, Randonnées, Archutas, etc.

La substance primordiale est « micromonadique » (discontinue, composée de particules de matière extrêmement petites). Elle est perçue sous sa forme matérielle grossière. Les nombreuses « formes » géométriques, unies (harmonie), sont à la fois des constituants primordiaux et des origines (« principes ») (arithmétique, géométrie, théorie musicale, astronomie).

MHD5

Ces formes de nombres harmoniques se trouvent principalement dans :

(1) la musique - mieux : dans la 'choreia' (danse, musique, poésie - et

(2) Le « macrocosme » – la « musique des sphères » – des corps célestes présents ; de là naquirent, outre les mathématiques numériques et spatiales, la musique et l'astronomie comme matières d'étude, ce que les Latins appelleront plus tard les « quatre arts » – quadrivium. Il s'agit là d'un héritage durable de la culture occidentale.

L'unité dans la diversité.

L'analogie — le partiellement identique et le partiellement non identique — est la clé de la « contemplation » (« theoria ») de l'harmonie numérique réalisée dans la matière primordiale.

Entièrement identiques - partiellement identiques - (totalement) non

identiques ; voici la différence qui a constitué le point de départ des Paléoputagoriens.

Conséquence 1. -- Des définitions essentielles telles que « le calme est le repos (état) de la masse d'air » ou « la mer calme est la cessation du mouvement des vagues » (Archutas de Tarente (-400/ -365)) ont du « sens » : on dit du sujet « calme » ou « mer calme » à partir du prédicat ; c'est-à-dire que le sujet, pris en lui-même, pleinement identique uniquement à lui-même (un, indivisible en lui-même et irréductible à quoi que ce soit d'autre), est partiellement identique au prédicat, qui, de même en lui-même, est pleinement identique à lui-même.

Autrement dit : deux identités complètes peuvent, si elles sont partiellement identiques, être exprimées l'une à partir de l'autre. – À cet égard, la « masse d'air » ou le « mouvement ondulatoire » sont la substance à laquelle l'« état de repos » ou l'« immobilité » est rattaché comme forme ; une forme numérique (harmonie) est alors envisagée.

Conséquence 2. -- le nombre, exprimé en nombres (cardinaux), qui rend le comptage possible, est une application ou un modèle applicatif d'identité partielle : une multiplicité (au moins deux) de micromonades (points discrets ou discontinus) est une du point de vue du groupement (résumé, ensemble) ;

En d'autres termes, non seulement en tant que forme géométrique (harmonie), mais déjà en tant que nombre, l'arithmos (nombre, combinaison) est une unité (abstraction) dans la multiplicité.

Digression . -- Le concept de modèle (mathématique).

Doede Nauta, *Logica en model*, *Bussum*, 1970, 16, 26 et suiv., affirme à juste titre que les Paléoputhagoriens ont introduit le concept de « modèle » sous la forme d'un modèle géométrique d'une donnée mathématique numérique (un nombre), précurseur du modèle de la géométrie analytique. Compte tenu de l'immense application actuelle du concept de modèle, nous l'aborderons.

Nous venons de voir que les Paléoputhagoriens postulaient une parenté intrinsèque entre l'arithmétique et la géométrie. Cela les a conduits à traduire des données arithmétiques en données géométriques. Un « modèle » est une transformation (représentation) d'entités et de situations issues de la nature et de l'histoire en un ensemble de symboles.

En termes de théorie des systèmes : – données dans un système connu – en l'occurrence, des formes numériques (figures géométriques) ; données, deuxièmement, dans un système inconnu

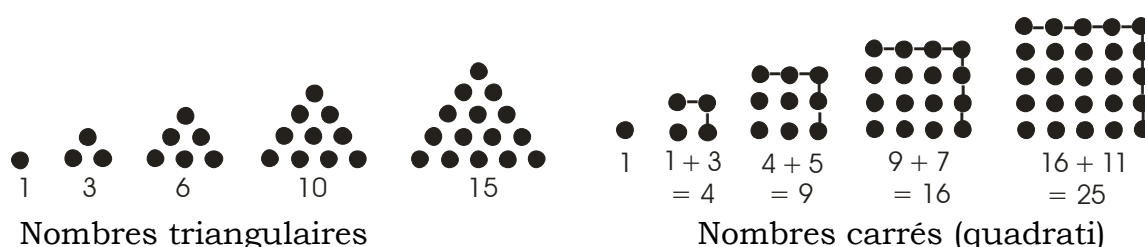
- l'unité (micromonade, point) et ses « nombres » (deux ou plus), indépendamment de la première ;

- si l'on utilise le système connu (par exemple par application (translation, transformation, fonction)) pour obtenir des informations sur l'inconnu, alors on construit, au sein du connu, un modèle de l'inconnu. -- cf. K. Bertels/D. Nauta, **Inleiding tot het modelbegrip**, Bussum, 1969, 28.

- Une « application », exprimée en termes de théorie des ensembles, est une « loi » (un ordre) telle que, à chaque élément y d'un ensemble inconnu A , on ajoute et affecte chaque élément X de l'ensemble connu B . -- exprimée symboliquement : $y = f(x)$ (y est une fonction de x ou x est une application de y).

Cf. H. Freudenthal, *Logique exacte*, Haarlem, 1961, 10/11.

- Observons maintenant comment les Paléoputhagoriens représentent l'unité et ses nombres (au moins deux) sous des formes numériques (harmonie).



Autrement dit, la série de triangles ou de carrés nous permet de mieux comprendre l'unité correspondante (représentée dans ces figures) et ses valeurs numériques. En d'autres termes : ces figures servent de modèles pour les quantités.

La géométrie analytique, développée ultérieurement, démontre qu'une telle « traduction » (représentation fidèle) de données géométriques (voire de théories) en données numériques (ici : algébriques et inversement) est tout à fait possible. « C'est pourquoi la géométrie analytique est aussi la première méthode de modélisation systématique de l'histoire des mathématiques : depuis lors, les objets (concepts) et les méthodes géométriques ont servi de modèles aux objets (concepts) et aux méthodes algébriques, et inversement. »

(D. Nauta, *Logica en model, Bussum, 1970, p. 31*). Il y a, en définitive, une prise de conscience mutuelle.

Note : Les Paléoputhagoriens ont laissé derrière eux la plus belle preuve par l'absurde de l'Antiquité, à savoir qu'il est impossible de trouver un nombre rationnel pour la racine carrée de 2.

Cf. D. Nauta, oc., 27/28. Dans le carré unitaire, la diagonale est la racine carrée de 2 ($\sqrt{2}$) ; il n'existait alors aucun modèle pour extraire les racines, ni pour les mesurer. Conséquence : $\sqrt{2}$ est incommensurable.

MHD 7

L'analogie est la pierre angulaire du concept de modèle.

L'homme accède au monde, en termes de connaissances et de compétences, en découvrant les similitudes entre le chaotique et l'inconnu et l'ordonné et le familier.

(i) Le concept de « modèle » n'est pas la seule forme de pensée dans laquelle s'exprime la correspondance entre les états de choses.

(ii) il existe un certain nombre d'autres concepts qui, d'une manière ou d'une autre, témoignent d'une analogie. » (K. Bertels/D. Nauta, *Introduction au concept modèle* , 31).

Les auteurs énumèrent : image, icône, reflet ; métaphore (transfert) ; exemple, spécimen, paradigme (exemple classique), exemplaire ; matrice, moule, « modèle » ; copie fac-similé ; isomorphisme, homomorphisme, homologie, etc. Toutes ces données sont, d'une manière ou d'une autre, des modèles analogiques.

Quiconque possède un tant soit peu de connaissances en sciences des religions sait que les religions archaïques regorgent d'analogies et, par conséquent, de modèles. Prenons les mythes, par exemple : ils sont, dans l'un de leurs sens fondamentaux, des modèles pour

(i) les actes rituels et

(ii) tous les actes de vie possibles (la pêche, par exemple, est pratiquée selon l'archétype du « premier » pêcheur ou pêcheur primordial ; le protoplaste (premier ancêtre engendré), par exemple, sert de modèle à tous les membres de la tribu, etc.). À cette différence que, dans ce contexte sacré-dynamique, le modèle :

a. agit de manière imaginaire et, pour ainsi dire, obligatoire (normative) et

b. implique une participation ; c'est-à-dire que celui qui l'imite participe à

la « dunamis » (la substance primordiale) du modèle, qui est « sacrée » (chargée de puissance).

Cet aspect est encore présent, d'un point de vue philosophique, dans le puthagorisme : le nombre, la forme numérique (l'harmonie), est un modèle qui gouverne (aspect cybernétique) et confère du pouvoir (aspect dynamique) à ce qui y participe en l'imitant. – De même, dans le platonisme, qui emprunte largement au puthagorisme, l'idée (qui est un modèle ou paradigme transcendant) est présente dans les données naturelles par le biais de la participation.

La crise fondatrice de la culture grecque, à l'œuvre dans les Lumières naturalistes et protosophiques (qui rompent avec la vénération archaïque du modèle comme norme, participation et force), perçoit ce modèle comme une donnée manipulable : le modèle sécularisé émerge. Nous y reviendrons.

La démonstration par l'absurde est un cas typique de modélisation et de construction. Elle présente la structure suivante :

(i) point de départ : il existe un contre-modèle, c'est-à-dire un exemple (instance), qui (+) correspond aux données du problème, mais (-) ne correspond pas à ce qui est requis, c'est-à-dire à ce qui doit être prouvé ;

MHD8

(ii) preuve systématique qu'un tel contre-modèle est impossible, car il implique l'absurdité (contradiction, paradoxe) ; -- par ce détour, il devient donc évident que seul le modèle peut exister.

Modèle applicatif (du Paléoputhagorese).

(je) **Étant donné** : le carré de $\sqrt{2}$ (racine carrée de 2) est 2 (c'est-à-dire la définition du symbole ' $\sqrt{2}$ ') ;

Question : (à prouver) : une fraction égale à $\sqrt{2}$ est impossible (absurde).

(ii) **Preuve** . -- lemme (di ce que nous ne savons pas, à savoir $\sqrt{2}$, est énoncé comme s'il existait et était inconnu) : nous faisons comme s'il existait un nombre rationnel qui sert de modèle pour $\sqrt{2}$.

mathématique : il existe deux nombres – p, q – tels que $p/q = \sqrt{2}$ (p/q est le contre-modèle, qui est à la fois inconnu et hypothétique).

Simplification : nous réduisons ce contre-modèle à son expression (forme)

la plus simple, à savoir en divisant tous les facteurs communs de p et q (en p/q) ; ce contre-modèle réduit est appelé p/q .

(i) p et q n'ont pas de facteurs communs ;

(ii) $(p/q)^2 = 2$ (ce qui « découle » de ce qui a été donné).

a. De (ii), il découle que $p^2 = 2q^2$; ceci implique que p^2 est pair. Or, dans ce cas, p doit également être pair : $p = 2r$ (ce qui signifie que p est le double de r).

b. Il découle de (i) que q Ça doit être bizarre.

c. D'autre part, $q^2 = p^2/2$ (comme « conséquence » de (ii)).

Opération de substitution (remplacement) : p pour $2r$; dans ce cas, on trouve :

$q^2 = 4r^2/2 = 2r^2$. Ce qui implique que q^2 est pair. Or, dans ce cas, q doit également être pair.

Conclusion : si un modèle p/q existe, alors q doit être à la fois pair et impair. Ce qui est absurde et illogique.

Conséquence : le contre-modèle analysé lemmiquement est impossible.

Note-

1. Les Grecs, face à de telles situations, n'ont pas opté pour les nombres irrationnels (nombres incommensurables). Ils ont privilégié la géométrie par rapport à l'arithmétique, qui présentait des lacunes (absence d'unité de longueur, c'est-à-dire de modèle de mesure).

2. Les Orientaux, en revanche, travaillaient déjà avec des nombres irrationnels à cette époque, et les mathématiques modernes ont suivi cette voie orientale.

Remarque : La méthode lemmatique-analytique est une méthode définitive et extrêmement fructueuse :

(i) On ne sait pas quelque chose ; pourtant on l'introduit comme si on le savait (hypothétique) ;

(ii) effectue des opérations avec elle (= analyse), qui révèlent ses implications (inhérents, conditions).

MHD9

L'algèbre tout entière (depuis la Renaissance) repose sur la méthode lemmatique-analytique. – L'inconnue est introduite lemmatiquement par « x ». Dans les anciens manuels, l'inconnue était appelée « res » (l'élément en question) ; elle était notée par un « r » orné de volutes, qui fut plus tard

remplacé par « x ».

L'équation algébrique $-y = f(x)$ – est écrite comme si les inconnues étaient connues, et des opérations sont immédiatement possibles (phase opérationnelle : analyse) comme avec une variable connue. L'« analyse » et la « géométrie analytique » supérieures sont ainsi nommées précisément parce qu'elles introduisent, de manière lemmatique, des quantités dont elles analysent les relations.

Il s'agit là aussi d'une application modèle : on traduit l'inconnu dans le langage artificiel des mathématiques (où il est représenté, par exemple, par x, y, etc.). Ou encore : les lettres constituent le « modèle » linguistique artificiel de ce que les technologues appellent aujourd'hui la « boîte noire », que l'on entend tester analytiquement.

Cf. -- O. Willmann, *Abriss der Philosophie (Philo-pische Propädeutik)*, Vienne, 1959, 137 ;

-- *id.*, *Gesch. D. Idealismus, III (Der Idealismus der Neuzeit)*, Braunschweig, 1907-2, 48ff., où le calcul des lettres de Fr. Viète (+1603) est discuté comme un modèle de la méthode (lemmatique-)analytique, en particulier comme une réalisation typiquement « spéculative » : en effet, l'introduction est un acte abductif, dans lequel on suppose (hypothèse) qu'en introduisant lemmatiquement cet inconnu, le problème devient plus compréhensible).

Note-- Raisonement apogogique -- Aristote (-384/-322) sera plus tard appelé preuve par contradiction (*reductio ad absurdum*) 'apagoge'.

Note-- Le principe de contradiction (contradiction, absurdité).

Les Éléatiques, dont nous reparlerons plus tard, opposent l'« être » au « non-être » (le néant). Ils ont fondé l'ontologie (philosophie de l'être).

Le fondement ontologique de l'axiome de l'absurdité est l'axiome tautologique : « Ce qui est, est (Ce qui est ainsi, est ainsi) ».

Cela signifie que l'identité complète ne peut être exprimée que de manière tautologique (« tautologia » signifie « dire la même chose ») : après tout, quelque chose n'est pleinement identique qu'à lui-même.

L'axiome de l'absurde énonce : « soit quelque chose est, soit quelque chose n'est pas ». Ceci exclut une troisième possibilité : « soit quelque chose est, soit quelque chose n'est rien ; une troisième possibilité est également exclue ». On

constate qu'une forme de complémentation s'opère : « l'être » et le reste (qui est rien et, par conséquent, n'existe pas). L'être est simplement pleinement identique à lui-même ; il est donc « absolu » (complet). Il ne tolère aucune contradiction. La démonstration par l'absurde tire sa force logique de la nature absolue de l'être. En conséquence, rien ne peut lui être opposé : toute autre possibilité est impossible.

C'est l'ontologie.

MHD10

Explication : La structure logiquement rigoureuse de la preuve apagogique.

(A) Observation. – La connaissance directe fournit des données factuelles (voir ci-dessous, pp. 232 et suivantes : la phénoménologie de Husserl).

1. À un moment donné, un Paléo-Pythégorien fait une découverte surprenante : un carré dont les côtés mesurent, par exemple, 1 unité de longueur, a un carré de diagonale de 2 (théorème de Puth.). Or, à cette époque, contrairement à notre théorie moderne des nombres, les Puthagoriciens possédaient bien les nombres naturels et les fractions, mais pas l'extraction de racines (v^2) comme modèle de calcul. Pour v^2 , il n'existait pas de modèle de mesure (unité de longueur) dans leur système.

2. Platon (*Politeia*, 1) fait la surprenante découverte que Cephalo, en tant que définition exhaustive (cf. *Infra pp. 200ff.* (*Socr. définition des termes*)) de la justice, a enlevé **1/** toujours dire la vérité ; **2/** toujours payer ses dettes.

(B) Interprétation (di connaissance indirecte (basée sur le 'logismos', forme discursive de raisonnement)).

(B) 1. Enlèvement.

1. Soudain, un partisan de Putagore réalise : « Si aucun modèle de mesure n'existait, en termes simples, le fait surprenant serait « normal », « compréhensible », « non surprenant ». Raison : il existe alors une raison ou un fondement nécessaire et suffisant.

2. Platon, écoutant, perçoit soudain l'insuffisance de la définition (en tant que raison nécessaire et/ou suffisante).

(B) 2 . Déduction

(dériver une réduction progressive ou une prédiction testable à partir de l'abduction (= hypothèse, réduction régressive) ; déduire un « contrôle » (= modèle de test)).

1. Le paléo-uthégorien élabore (abduit) un contre-modèle (contraire à sa propre opinion) : « Supposons qu'il existât réellement un modèle de mesure (nombre mesurable), quelle en serait la déduction ? » Il prend ce contre-modèle, qui lui est totalement inconnu, comme « lemme », c'est-à-dire comme une inconnue, avec laquelle il souhaite néanmoins effectuer des opérations afin d'en analyser les implications (déductions) (méthode lemmatico-analytique). Cf. supra p. 8, ad (i).

2. Platon conçoit un contre-modèle : « Supposons qu'un ami, sain d'esprit, vous confie des armes et qu'il vous les réclame, étant devenu fou. (Contre-modèle :) supposons que vous les lui rendiez. Que se passe-t-il alors ? »

MHD11

(B)3. réduction péirastique, complète, véritable

(confrontation de la prédiction déductive (ici : lemmatique-analytique) avec le nouveau matériel factuel).

1. Voir p. 8 ci-dessus, ad (ii) : le test « expérimental », dans le raisonnement mathématique, consiste en des opérations axiomatiques-déductives (ici : le contre-modèle (= idée) lemmiquement abducté est disséqué (analyse) sur ses relations au sein du système axiomatique-déductif entier (voir ci-dessous p. 18 et suivantes (*le système comme partie de l'être total* ; cf. ci-dessous p. 218 (*logique pure*) ; 223 (*critique de l'idéologie*) ; 225 (*identité totale et partielle*) ; 227 (*point de vue dialectique*) ; 236 (« idées » contre sciences positives))).

2. Platon raisonne comme suit :

« Personne – entendu comme ayant une conscience suffisante – ne dirait que vous avez le devoir, ou que vous agissez avec justice, de rendre ces armes à une personne souffrant d'incapacité mentale. » (Platon raisonne par analogie : en termes d'argument d'autorité, il exprime un argument factuel : « si l'on met un instrument potentiellement mortel à la disposition d'une personne souffrant d'incapacité mentale, en toute liberté, on est complice d'une violence (potentielle) éthiquement et politiquement injustifiable »), (déduction causale).

(b)4 . Évaluation (jugement de valeur).

1. modèle mathématique :

Q doit être à la fois impair et pair (voir page 9 ci-dessus, en bas). Ce qui est absurde (irrationnel). Par conséquent, le contre-modèle lemmatique est réfuté.

2. Platon : le contre-modèle conduit directement à la réfutation radicale, dans le langage des faits, de la définition apparemment complète de Céphalos.

Le résultat des deux modèles est on ne peut plus clair.

Digression. – La distinction entre le raisonnement purement déductif et le raisonnement réductif.

(UN). Modèle réglementaire.

un. Déduction : « Si préposition (= proposition introductive), alors proposition conclusive (= proposition conclusive) ; eh bien, préposition ; donc proposition conclusive ».

b. Réduction : « Si préposition, alors non-préposition ; eh bien, non-préposition ; donc préposition ».

Les deux jeux de langage (voir ci-dessous pp. 33 et suivantes (Wittgenstein)) sont doubles.

(i) la phrase conditionnelle (= implicative, identité partielle ou exprimant « l'inhérence ») ;

(ii) les règles d'inférence (règle déductive ; règle réductive).

MHD12

(B). Modèle d'application.

Modèle déductif : « Si toute eau suffisamment chauffée commence à bouillir, alors aussi ces casseroles d'eau ici et maintenant (particulier) et cette eau ici et maintenant (singulier) ; eh bien, toute eau suffisamment chauffée commence à bouillir ; par conséquent, ces casseroles d'eau et cette eau vont (expérience future) bouillir ».

Théorie des ensembles : « si u (modèle universel ou régulateur), alors p (modèle partiel) ou s (modèle singulier) ; eh bien, u ; donc p ou s ».

Modèle réducteur : « si toute l'eau suffisamment chauffée commence à bouillir, alors aussi ces casseroles d'eau ici et maintenant et cette eau ici et maintenant ; eh bien, alors, ces casseroles d'eau ici et maintenant et cette eau

ici et maintenant (bouillissent, si elles sont suffisamment chauffées) ; ainsi toute l'eau (si elle est suffisamment chauffée, commence à bouillir) ».

Théorie des ensembles : « Si vous, alors p ou s ; eh bien, alors p ou s ; donc vous ».

Ici, on intervient par généralisation ou induction (on « extrapole » de p ou s à u). L'induction est un type de réduction (et très fréquente).

(C) . « horizon » ontologique.

Cf. *Infra* pp. 217 et suiv. ; 223 et suiv. ; 228 et suiv. -- Puisque tout raisonnement a lieu dans « l'être », c'est-à-dire la collection et le système de tout ce qui est comme être (objet de l'ontologie), on peut aussi formuler le raisonnement de manière identitaire (voir p. 5 ci-dessus).

Ces bassines d'eau ici et maintenant (concret-individuel) – cette eau ici et maintenant (sing. concret-individuel) sont autant d'identités complètes (voir ci-dessous p. 219).

On ne peut raisonner ainsi que si ces substances sont partiellement identiques. C'est un fait : aussi différentes soient -elles , considérées comme parfaitement identiques, elles sont néanmoins égales (identiques) du point de vue de l'identité partielle, c'est-à-dire que, si on les chauffe suffisamment, elles se mettent à bouillir.

Digression. - Théosophie orphique-puthagoréenne.

I. Gobry, *Pythagore*, Paris, 1973, cite les « chrusa epè » (les paroles d'or) des Paléoputhagores : « En premier lieu, honorez (respectez) les divinités immortelles, telles qu'elles sont disposées selon la loi (divine) ». (oc,113).

1. Une caractéristique de la théosophie (philosophique, scientifique, rhétorique) est l'intervalle hiérarchique entre Zeus Pater (oc, 144), la divinité suprême, et les réalités matérielles grossières (terrestres et cosmiques).

MHD13

2. Cette hiérarchie des êtres est aussi un classement, hyétiquement parlant (fluide, subtil, finement matériel).

(i) la substance grossière, empiriquement observable, a été enlevée comme une forme « inférieure » de la substance primordiale (« matérialisation ») ;

(i i) au sein de l'ordre des êtres primordiaux subtils, il existe une hiérarchie : ainsi, par exemple, l'âme humaine est une dose d'aither (cf. *Infra*

pp. 122 et suiv. ; 126 et suiv. ;-- cf. 27 et suiv.), qui - primordialement - est différente, plus fine, que, par exemple, l'air (pris hyétiquement) ou la terre.

3. Les deux rangs précédents impliquent un troisième :

La matière « morte », végétale, animale et humaine, constitue une distinction empiriquement observable en termes de rang. Pourtant, derrière cela, les Puthagoriens ont extrait un rang hylique d'« âmes » (possédant leur propre niveau de matière spirituelle).

4. L'homme, en tant qu'âme (hylique) (daimon),

est le point de rencontre des trois rangs précédents : grâce à l'identification matérielle primordiale (souvent appelée maintenant union mystique), il peut communiquer et entrer en interaction avec toute la matière de l'âme de l'univers (matière primordiale, omniprésente ; cf. Supra pp. 3/4).

(i) Cela peut être mantique (comme un voyant ou une divination) ; dans ce cas, il développe une nouvelle perception (extraséculière, transempirique).

(ii) Également dynamique et magique (il manipule la matière primordiale comme une force ; par exemple dans les rites de purification (cf. *Wb. Kristensen, Collected Contributions*, A., 1947, p. 231 et suiv. (*cycle et totalité*)). – Les orphistes, religion alors prédominante en Italie du Sud et en Sicile, possédaient des amulettes et des chants magiques (pour animer des objets inanimés ou invoquer les morts).

5. La hiérarchie, entre les êtres et leur substance subtile,

Elle comportait également un aspect agogique (éthico-politique). Plus on s'élevait dans la subtilité, plus on devenait indépendant (émancipation) et béni (déification). Les katharmoi (purifications) – grâce aux sacrifices (échanges de substance spirituelle) et aux rites (actions impliquant la substance spirituelle) – ainsi qu'aux prescriptions éthico-politiques – notez bien : les deux conjointement ! – avaient pour effet la libération de l'âme vers un état supérieur (c'est pourquoi la philosophie, comme la médecine et l'art médical, était conçue de manière thérapeutique, agogique).

6. La théosophie naît de la fusion entre la physicienne milésienne, la théorie des formes numériques puthagoréennes et l'orphisme (cf. *J. Zafriropulo, Empédocle d'Agrigente*, Paris, 1953, 44.)

*K. De Jong, *De magie bij de Grieken en de Romeinen* , *Haarlem*, 1948, 7/8, parle de l'herbe magique 'molu' (racine noire, fleur blanche) ; selon Homère, *Ulysse*, 10 : 301 et suiv., une divinité peut révéler son « fuisis », son essence porteuse de pouvoir.*

Or, ce sens de « fuisis » est hylistique. La religion orphique est repensée par la philosophie milésienne et arithmologique (herméneutique traditionnelle : parallèlement au « fuisis » archaïque, on trouve le « fuisis » naturaliste ; la théosophie utilise les deux dans ses jeux de langage (éclectisme créatif) (cf. infra 65)).

Note-- Alkmaïon contre Kroton (+/- -500).

Ce médecin (le premier à pratiquer l'ouverture d'un cadavre) était un Pythagoréen.

(1) Herméneutiques.

Distingue

(a) perception («aisthanesthai») : une substance semblable à l'air émane des êtres ; elle frappe et pénètre les sens et atteint le cerveau (ce qui est plus tard appelé « la théorie des 'spiritus animales' (fluides animaux) ; cf. Infra p. 170 et suiv. (eidola) ; 28 et suiv.) ; c'est ce que l'homme a en commun avec l'animal ;

(b) Interprétation (compréhension) (« xuniênai ») ; cette dernière est typiquement humaine ;

(c) l'interprétation humaine atteint le « caché » (voir ci-dessous pp. 83 et suiv.), les connexions invisibles, seulement indirectement et incomplètement, à savoir au moyen de la « Tekmeria », signes d'information (qui est typiquement herméneutique) ; la compréhension divine reconnaît l'invisible directement et complètement ; -- on voit la hiérarchie des intervalles (animal/humain/divinité) ; cf. Supra p. 12 et suiv.

(2) Biologie.

a / Les Grecs faisaient la distinction, politiquement, entre l'égalité des droits (« isonomia ») et le pouvoir absolu (« monarchia »).

b/ Eh bien, Alkmaïon parle, dans le jeu du langage politique, de santé et de maladie (réduction analogique : cf. Infra pp. 101 et suiv.).

c/ mais les « citoyens » ici sont des « forces » (natures : dunameis).

d/ Ces forces sont disposées (cf. p. 2 : stoïchiose) selon les systéchies (paires d'opposés : cf. structuralisme (cf. Infra p. 90)) : « chaud/froid » et « sec/humide » (cf. Infra p. 68 et suiv.).

e/ La santé est l'isonomie (égalité des droits) de toutes les forces ; la maladie, la monarchie (domination par une ou plusieurs forces).

MHD14

(ii) L'abstraction noétique-ontologique des Éléates. (14/24)

Personnages principaux : Parménide d'Élée (-540/...) ; Zénon d'Élée (-500/...).

1.- « Noein », depuis Homère, signifie l'identification de quelque chose « comme étant bien ceci ici et maintenant (et non autre chose) » (cf. *W. Jaeger, À la Naiss.*, Paris, 1966, 112) – une conscience telle que la pleine identité de quelque chose devient claire avec elle-même (connaissance directe ; voir p. 11 ci-dessus (intentionnalité ; rencontre)).

2a.- Abstraction hénologique .

L'identité pleine et entière d'un être avec lui-même est l'« unité » (« hen » = « un » ; d'où : hénologie). Vision réflexive ou cyclique d'une chose (accent mis sur la continuité (synéchisme) et l'unicité (unité)).

2b.- Abstraction ontologique.

(i) Les Milésiens parlaient de « ta onta », d'êtres (pluriel) et de surgir et disparaître (mouvement) : les choses et les processus que nous avons devant nos yeux comme immédiatement visibles, dans l'historia, l'investigation, sont véritablement nombreux et changeants.

(ii) Parménide n'« identifie » que le singulier et l'immobilité. Il est « stasiotès », conservateur, statique dans sa disposition.

Le concept d'« être » est ici confondu avec celui de « stase », d'unité et d'immutabilité. Cette confusion aura des conséquences considérables – même aujourd'hui – car il existe, en effet, un « être » immuable, mais aussi un « être » changeant, parallèlement à l'« unité » de l'« être ».

Note. – Parménide établit ainsi le mot « entendement » (« nous »), cf. *noein* – en latin : *intellectus* – comme un terme ontologique. Il s'agit d'un « ktéma es aei » (accomplissement définitif). Et en effet, en tant que connaissance directe, l'« égal » (« *noein* » (savoir, identifier)) – dit-il – est identique à l'égal (« *einai* », être) – ce qui est impérissable, intact (entier), unique, illimité, parfait.

Deux routes

(1) Les tautologies (« l'être est », « le non-être n'est pas ») sont toujours considérées comme le fondement de la logique.

(2) les êtres, en tant que lemmes, qui sont pluriels en mouvement, sont « dénués de sens » (absurdité).

MHD15

Nl. Le chemin des physiciens, qui demeurent prisonniers de la « doxa » (**1.** apparence, **2. simple opinion**) et ne parviennent pas à « identifier ». « **Lorsque Parménide, dans son célèbre poème didactique, établit un contraste entre (i)** le chemin de la vérité, gardé par la divinité, et **(ii)** le chemin des opinions, inhérent aux hommes, il donne ainsi le signal de la rivalité entre philosophes et rhéteurs. » (*Chaim Perelman, Rhétorique et argumentation* , Baarn, 1979, p. 149).

Note : Bien que la physique soit une opinion (fausse), Parménide développe néanmoins sa propre conception de la physique : elle est régie par le principe dyadique, à savoir la lumière et les ténèbres (la nuit) – ce qui rappelle Hésiode. Le monde extérieur et l'homme lui-même sont un mélange de ces deux principes. De plus, l'être est apparemment la lumière et le non-être (objet des opinions) est la nuit.

Le conflit des deux voies dans le domaine mathématique (et physique).

(i) Parménide, à l'instar de tous les penseurs antérieurs à Anaxagore (et même postérieurs) et à Platon, ne distingue pas encore entre l'être « matériel » et l'être « immatériel ». Autrement dit, son ontologie est simultanément une théorie de la matière. Parallèlement, cette ontologie relève des mathématiques (et plus particulièrement de la géométrie).

Zénon d'Élée va maintenant partir de là pour provoquer la crise fondatrice des mathématiques.

Synéchisme. – « Synéchisme » signifie « être continu », « continu », c'est-à-dire ce qui ne se compose pas d'éléments séparés. Parménide disait : « La pensée ne doit pas séparer l'être de l'être. » C'est ce qu'on appelle le synéchisme, ou l'idée que l'être est continu.

Zénon, partant de ce constat, établit le conflit entre théorie mathématique et matérielle :

a. Les mathématiques atomiques (« atomistiques ») affirment que le nombre et l'espace (et la substance) sont constitués d'unités étendues et

indivisibles (micromonades, particules ultimes), en nombre fini.

b. Les mathématiques infinitésimales, défendues par Zénon, selon lesquelles le nombre, l'espace (et la matière) sont étendus mais divisibles de manière infinitésimale (divisibilité illimitée) : dans le petit, il n'y a pas de plus petit (de même que, incidemment, dans le grand, il n'y a pas de plus grand mais toujours quelque chose de plus grand).

« C'est grâce au mérite immortel d'Eudoxe de Cnide (-407/-355) », qui fut jadis professeur à l'académie fondée par Platon, que cette crise des fondements fut résolue : « C'est très probablement de lui (...) que provient la théorie de la raison, qu'Euclide d'Alexandrie (+/- -300) développe dans le cinquième livre de son *Stoïcisme (Éléments)* ». (EW. Beth, *La Philosophie des mathématiques* , Anvers/Nimègue, 1944, p. 26).

Digression. Éristique (réfutation effectuée apagogiquement).

La démonstration par l'absurde a déjà été abordée. Voir pages 7 et 9 ci-dessus. — Zénon en a établi le premier type célèbre. Nous nous concentrons sur un modèle.

MHD16

Le « paradoxe » d'Achille aux pieds rapides (tiré de l' *Iliade* d' Homère).

numériques « irrationnelles » (ici : incommensurables) étaient considérées comme impossibles, sur la base des conceptions mathématiques contemporaines a priori (axiomes, postulats ou définitions de soutien supposés a priori).

a/1. La structure de raisonnement attaquée par Zénon

(les détails sont historiquement perdus), comme EW. Beth, *De wijsbegeerte der wisk .*, 16ff., pense pouvoir les formuler, nous les résumons schématiquement comme suit :

Si (= raison nécessaire et/ou suffisante (motifs, condition))

(i)a. L'être est étendu (a une taille) ;

(i)b. Être « plusieurs » de manière finie (c'est-à-dire structuré atomiquement, c'est-à-dire constitué d'un nombre fini d'unités indivisibles (ce qui a au moins été postulé par les Paléoputhagores)),
que (= conclusion nécessaire)

(ii) L'être implique un mouvement réel (possibilité).

Voici l'enlèvement.

Phase déductive : Si tel est le cas, alors Achille, le rapide comme l'éclair, s'il part en même temps que la tortue qui le précède – « l'animal soi-disant le plus lent du monde » – doit effectivement rattraper la tortue dans un intervalle de temps « raisonnable » (« eikos » ; voir plus loin, lorsque la rhétorique justifie son argumentation).

Phase inductive : au quotidien, chacun (fait vérifiable publiquement) peut constater l'existence d'une chose totalement ou partiellement identique : même un bébé qui commence à marcher peut, si nécessaire, rattraper une tortue aussi lente avec l'aide de sa grand-mère. Qui douterait d'une chose aussi évidente ?

Jugement de valeur : la structure de raisonnement abductif présentée au début peut être vraie ; on l'accepte comme telle, jusqu'à ce que quelqu'un soit assez intelligent pour réfuter l'hypothèse (prémisse abductive) dans tous les cas.

Remarque : le simple fait que des tortues soient promenées quotidiennement ne signifie pas que la structure de raisonnement énumérée ci-dessus soit déjà valide ; la seule certitude est qu'elle peut être considérée, au moins comme un théorème (hypothèse) abductif testable qui « explique » éventuellement les observations quotidiennes en question (exprime leur base nécessaire et/ou satisfaisante).

Où réside donc la faiblesse du raisonnement abductif reconstruit par Beth ? Dans le fait que l'expérience (le dépassement effectif, dans un délai raisonnable) ne correspond pas aux termes et jugements précisément formulés : où, par exemple, « voyons-nous » les unités indivisibles permettre à Achille de rattraper la tortue ? Les unités indivisibles ont-elles été comptées ?

MHD17

Remarque : l'expérience – c'est-à-dire la phase inductive – ne répond pas à l'hypothèse – c'est-à-dire la phase abductive – ;

En d'autres termes : le modèle régulateur (ou hypothèse) ne se trouve pas dans la phase inductive, laquelle obéit à un autre modèle régulateur. C'est là le défaut fondamental de nombreuses tentatives inductives. Voir pp. 5 et

suivantes (concept de modèle : le modèle abductif et le modèle inductif doivent correspondre).

a/2. La structure de réfutation développée par Zénon

(encore une fois : les versions qui nous ont été transmises diffèrent, ce qui nous oblige à nous limiter à une reconstruction structurelle) ; cf. EW. Beth, oc., ibid.

Phase abductive. – Une fois encore, comme ci-dessus à la page 7/10 (*preuve par l'absurde ; une fois encore un contre-modèle lemmatique suivi d'une analyse*), Zénon construit, qui fonde ainsi l'Éristique, un contre-modèle radicalement rejeté par lui, que nous analysons maintenant ici en résumé :

Si (conditions nécessaires et/ou satisfaisantes)

(i)a . Être étendu (avoir une taille) est (cf. Beth, oc, 20);

(i)b . Être « plusieurs », c'est, si cela consiste en des constituants apparemment indivisibles — du moins c'est ce que pense Zénon (de manière purement conditionnelle) —, que cette « plusieurs » (comprendre : ensemble de constituants) est « infinie » tant en nombre qu'en divisibilité (vers l'infiniment petit, il n'y a pas de limite) ; c'est l'hypothèse de travail mathématique et physique infinitésimale des Éléates ; (cf. Beth, oc., 21) ; puis (N. G.)

(ii) Ainsi réinterprétée par Zénon — ce qui est injuste : il introduit dans le système de ses adversaires des éléments qui ont été expressément rejetés (non inclus dans le système rationnel des adversaires) —, elle ne tolère aucun véritable mouvement.

Phase déductive. – Si ces prétendus « principes » sont corrects, alors

(i) s'approche constamment d'Achille, le « podas okus » (aux pieds rapides), qui est parti en même temps que la tortue,

(ii) mais il n'y entre jamais.

MHD18

Note – nous avons ici un premier aperçu de ce que les mathématiques modernes appellent le concept de « valeur limite » (ou limite) comme un point infiniment approchable, mais jamais atteignable, etc.

Phase inductive .

(i) De toute évidence, l'expérience de ce que le latin « *sensus communis* », l'anglais « *commonsense* » (bon sens) appelle ce raisonnement « absurde » (pseudo-inductif), qui prend la place de l'expérience élémentaire que même un enfant peut faire.

(ii) EW . Beth, oc, 19, expose le raisonnement que Zénon aurait suivi : si le schéma suivant :

Achille ----- $a_1, a_2, \dots$ tortue ----- $S_1, S_2, \dots$

Si l'on considère la succession d'intervalles respectifs, alors a – passant par a_1, a_2, a_∞ – ne dépassera jamais S – passant par les points S_1, S_2, S_∞ –, même si la tortue traverse des intervalles plus petits. Ce qui, bien sûr, est absurde. L'intervalle « $a \rightarrow S$ », bien que décroissant, ne s'annule jamais.

Phase d'évaluation . — Pour Zénon, en tant qu'érudit — c'est-à-dire, si l'on veut, spécialiste des techniques de réfutation —, il s'agit d'une « preuve par l'absurde » : ce qui est demandé, à savoir que le mouvement est « réel » (et, immédiatement, qu'un S . ad hominem est « réellement » en train d'arriver), est « prouvé » par un raisonnement ad hominem (contre l'adversaire), uniquement par le biais de l'argument ad hominem (contre l'adversaire), comme étant impossible pour des raisons rationnelles. Cet « impossible pour des raisons rationnelles » à la Zénon doit alors simplement remplacer l'absurde.

Note. -- tout raisonnement purement « théorique » - « théorique » au sens actuel, et non au sens philosophique ancien, qui est quelque peu différent - n'est possible (condition de possibilité) que sur la base d'une complémentation, c'est-à-dire d'une « division » de « l'être » : d'une part, il y a le « système » décrit de manière axiomatique et définitive (c'est-à-dire, en néerlandais archaïque, « données déclarées ») ou système ;

HD19

D'autre part, il y a le véritable « système » (au sens d'un tout et/ou d'un ensemble « cohérent » ordinaire) de l'« être » lui-même, totalement indépendant de nos opérations mentales, dont le système purement « théorique » ne peut être qu'une partie — par ailleurs insignifiante.

Ainsi, tous les « penseurs » agissant de manière purement « théorique » —

au sens purement théorique du terme « pensée » — limitent leurs opérations intellectuelles aux frontières « claires et nettes » du « système » qu'ils ont eux-mêmes conçu. La pseudo-preuve par l'absurde de Zénon en est un exemple célèbre.

Note – Beth, oc, 19, dit que les « paradoxes » d'Aristote et de Zénon (comprendre : des réfutations qui ont la forme (mais pas nécessairement le contenu) d'une preuve d'absurdité) ont le théorème suivant en commun :

De même que la théorie éléatique de l'unité ne fournit pas la théorie de la multiplicité, elle n'offre pas de fondement nécessaire et suffisant (hypothèse) à l'explication rationnelle des phénomènes du mouvement. – C'est la formulation d'un irrationalisme sui generis (un irrationalisme de nature propre parmi d'autres). La forme élémentaire de cet irrationalisme est la suivante : vous aussi, vous ne disposez d'aucune explication rationnelle satisfaisante.

Autrement dit, ce type d'irrationalisme fonde son théorème d'irrationalité sur des bases purement rationnelles et sur l'analyse rationnelle de celles-ci.

Que Zénon ait établi un « ktèma es aei » (une réalisation rationnelle définitive) est démontré ici, de manière brillante, soit dit en passant, par l'élève de K. Popper, W.W. Bartley, **Flucht ins Engagement (versuch einer Theorie des offenen Geistes *)*, Munich, Szczeny Verlag, 1962 (Eng. Orig.: *The Retreat to Commitment*)*, un ouvrage qui, d'un point de vue critique-rationaliste (celui de Karl Popper), reprend la critique — pour le moins — meurtrière des théologiens protestants du XXe siècle (Karl Barth, Emil Brunner, Reinhold Niebuhr, Paul Tillich, et al.) de la pensée et de la vie purement rationnelles modernes et contemporaines.

MHD20

Bartley résume avec brio le raisonnement fondamental de ce qu'il appelle le « néo-protestantisme » :

Si, sur la base de raisons purement logiques (nécessaires et/ou suffisantes) spécifiques, dont Baertley lui-même écrit (oc., 99/100) que « jusqu'à présent, apparemment personne n'a pu les réfuter », la raison contemporaine moderne s'avère si limitée qu'aucun être humain, aujourd'hui, ne peut éviter de s'engager sur la voie d'un « engagement » non rationnel « dogmatique », alors :

(1) Le chrétien moderne a également le droit (logiquement strictement justifié) de choisir un « pieu » à sa discrétion – ce qui ne signifie pas : « logiquement en fonction d'un caprice » – et

(2) Personne n'a le droit de le critiquer, précisément pour cette raison. (oc, 100).

De plus : le rationaliste ou le libéral dénué d'émotion, étant donné son ignorance des limites radicales de la raison moderne et contemporaine, s'engage aveuglément dans un raisonnement irrationnel (saut logique) sans savoir ce qu'il fait ; l'« irrationaliste », pleinement conscient des limites de la raison moderne et contemporaine, est en revanche « libre », sachant qu'une action est nécessairement arbitraire (bien que non sans fondements rationnels – on ne saurait trop le souligner) et choisit donc délibérément. (oc, 104).

Cette structure de raisonnement peut également être formulée comme suit : « vous aussi, rationaliste, vous faites le même "saut" logiquement injustifié (expression de S. Kierkegaard, mais dans une direction différente).

On constate qu'un modèle conceptuel similaire a été formulé par Aristote concernant le théorème de Zénon : « Même toi, penseur de la multiplicité, tu n'as pas de preuve logiquement rigoureuse. »

Ce qui implique clairement une conscience des limites de la raison.

MHD21

Digression. -- Métathéorie (Xénophane de Kolofon -580/-490).

Xénophane n'était pas un Éléate, au sens strict, mais il est associé à l'hénologie (doctrine de l'unité) des Éléates.

Deux caractéristiques :

(1) ses élégies sont des critiques sociales (l'« arété » homérique-aristocratique de l'époque (vertu, idéal), à savoir l'athlétisme et/ou la bravoure militaire) au nom des « Lumières », c'est-à-dire le développement intellectuel-rationnel alors orienté vers la philosophie naturelle (intellectualisme et/ou rationalisme) – quelque chose qui, dans l'Occident moderne-contemporain, se répète très précisément, bien que contemporain ;

(2) Ses « Silloi » (satires) et sa critique de la religion – en particulier des

mythes homériques et hésiodiques, avec leurs histoires « immorales » de divinités – sont visés – au nom d’une religion purement intellectuelle et rationnelle, centrée sur l’unité de l’univers déifiée par Xénophane, qu’il substitue aux divinités du polythéisme, qu’il considère comme trop anthropomorphes et qu’il ne comprend apparemment plus, en tant qu’« homme rationnellement éclairé », de manière réaliste (comme en témoigne sa critique des manifestations humaines des divinités, des oracles, qu’il rejette radicalement, sans aucune réelle compréhension de la structure de ce qu’il « critique » si légèrement, car, même alors, il n’est qu’un pur étranger (critique externaliste)).

Métathéorie.

Le « terme » « théorie » (voir pp. 16/19 ci-dessus) est entendu ici à la fois au sens ancien (proche de la réalité) et au sens moderne (axiomatique-déductif), à savoir comme un système fermé mais intellectuellement rationnel de concepts (termes), de jugements (énoncés) et de combinaisons des deux premiers.

« Méta-théorie » – un terme épistémologique plus récent – signifie :

(1) réflexion sur la théorie proche de l’Antiquité, qui, ce faisant, prend conscience de ses limites ;

(2) reformulation logistique des « structures » (modèles de pensée), qu’elles soient ou non explicitement énoncées dans un système axiomatique-déductif, comme la logistique ordinaire ou les opérations arithmétiques ou géométriques ordinaires, à condition que **a.** des définitions, **b.** des axiomes et **c.** des règles ordinaires soient explicitement fournis, qui « régulent » les « opérations ».

MDH22

D’un point de vue contemporain, Xénophane livre une « critique de la critique » qu’il adresse aux idéaux ou aux données religieuses ; c’est précisément la « métathéorie » à son stade initial.

Cela devient évident si l’on compare brièvement Parménide, qui fut néanmoins un élève de Xénophane, en ce qui concerne l’épistémologie (épistémologie, philosophie informative).

(a) Parménide, comme indiqué ci-dessus (pp. 14/15 ; deux « voies »), est bien conscient de la faillibilité de la connaissance « empirique-physique », qu’il

appelle délibérément, et en utilisant un terme technique, « doxa » - illusion, simple opinion préconçue, pseudoscience.

(a).bis. Parménide, cependant, « croit » fermement à la capacité de l'homme à s'identifier (connaissance de l'être) : « penser n'est pas appelé « avoir des représentations » - « représentation » est le terme moderne-courant pour « contenu de la conscience », dans la mesure où la présence non directe de l'objet connu est pensé en lui.

À première vue, il n'y a pas de séparation entre la réalité et la simple « représentation » (*Fr. Krafft, Gesch.d. Naturw ., i, Die begr ., 239*, où il parle de Parménide). La « noësis », la connaissance théorico-ontologique, est donc la réalité dans la mesure où elle est connue.

Cela ressort clairement d'un autre terme technique qui, jusqu'à ce jour, est resté caractéristique du réalisme naïf (la croyance que notre connaissance est, sans autre précision, la représentation correcte de la réalité connue), particulièrement spécifique à la métaphysique ou à l'ontologie : « Kath 'heauto', secundum seipsum, comme quelque chose est, en soi ».

S. Senn, dans son article « *An sich (Skizze zu einer Begriffsgeschichte)* », in *Philosophica Gandensia* , Nouvelle Série, 10 (1972), p. 80-95, affirme : « Parménide définit déjà l'« être » comme « lui-même » et, en soi, il est en permanence en soi (...) » (ac, 81). Senn ajoute : « “En soi” signifie, en tant que concept fondamental de la philosophie, le granulat noématique (c'est-à-dire la connaissance) de la noësis de la connaissance théorique, c'est-à-dire d'une connaissance

MHD23

qu'en principe, étant donné que la réalité est connue comme indépendante
(1) de celui qui sait et

(2) établit et considère la connaissance elle-même. En tant que telle, elle détermine son concept d'être et, dans le concept d'« être » ainsi déterminé, s'enracinent les difficultés à la base même de la métaphysique (qui est née de l'idéal de la connaissance théorique). (ibid.).

(b) Xénophane conçoit la connaissance d'une manière tout à fait différente sans autre qualification (simplement empirique-physique ou « métaphysique ») : « L'homme, dit-il littéralement, qui connaissait le certain ;

(1) à propos des divinités et

(2) Par-dessus tout, n'a jamais existé et n'existera jamais. Même si quelqu'un, par sa pensée, saisissait la vérité, il ne la connaîtrait toujours pas lui-même. Raison : seule l'opinion personnelle prévaut partout.

W. Röd, *Gesch. d. Phil., I, 1 (Von Thales bis Demokrit)*, Munich, 1976, 79, dit : « l'idée décisive (...) est la distinction entre

(1) « savoir » (connaissance certaine)

(2) et « opinion ».

(i) Apparemment, Xénophane ne souhaitait pas nier l'existence d'une certaine connaissance des choses immédiatement perceptibles (bien que, dans Fr. 38, il semble presque supposer la subjectivité des propriétés perçues par les sens) ;

(ii) Cependant, toutes les théories que nous formulons en vue d'expliquer (par abduction) des faits connus ne peuvent être considérées comme une connaissance (directe). « Savoir » – ici – eidenai – en grec, signifiait « avoir perçu » et, par conséquent, « savoir » par observation directe !

Röd conclut : « L'expression "opinion" pourrait (...) être représentée avec précision par "supposition" ou "hypothèse", respectivement. » Autrement dit, pour reprendre les termes de C. Peirce (voir pp. 12/14 ci-dessus) : une connaissance abductive, rien de plus. Il est toujours conseillé de poursuivre le raisonnement par déduction, induction et évaluation.

Xénophane formule deux arguments sur lesquels il fonde sa thèse métathéorique :

(1) les théories contradictoires ou du moins multiples sur le même thème ;

(2) le progrès (// 41 ; 65) de ces théories : « Les divinités (note : il utilise cette expression littéralement) n'ont pas tout montré à l'homme, pas dès le début ; au contraire, grâce à des recherches inlassables, - 'zetountes' - elles lui ont progressivement permis, au fil du temps, de parvenir à de meilleures solutions ». (Fr. 18).

MHD24

En résumé:

(1) ni le rationalisme « dogmatique » (qui s'appuie naïvement sur l'« omnipotence » de la « raison »)

(2) ni le rationalisme « sceptique »,

(3) en effet critique et calculé : métathéoriser le rationalisme.

Il convient de comparer la même structure, bien que très différente selon la situation concrète, dans les « *Trois étapes de la métaphysique moderne* » de Kant (à savoir Leibniz (dogmatique) et Hume (sceptique), tandis que la thèse propre à Kant peut être qualifiée de « critique »).

(iii) L'idée herméneutique-dialectique des Héraclitéens. (24/64)

Introduction.

« Les philosophes de la nature ont parlé du premier principe de toutes choses. Xénophane a annoncé l'existence d'une divinité unique du monde. Parménide a enseigné l'unité et l'unicité de l'être. » Ainsi W. Jaeger, *À la naissance*, p. 132.

Jaeger ajoute : « Il semble assez difficile, du moins à première vue, de dire quelle modification Héraclite d'Éphèse (-535/-465) a pu apporter à la théorie de l'unité, grâce à son inspiration originale. »

Dans cette exposition trop brève, il est question uniquement de cette inspiration originelle ; raison : elle est d'une pertinence absolue. Il convient de se référer à un témoignage moderne d'une grande importance : « Selon Herlakleitos, tout se produit « par opposition » (kat' enantioteta').

Dans sa conception très hégélienne, on peut dire : « Tout contient son contraire en soi. » Rien d'étonnant, dès lors, à ce que le philosophe allemand ait pu affirmer pouvoir s'appropriier chaque affirmation d'Héraclite. (A. Vloemans, *De voorsocratica*, La Haye, 1961, p. 54).

Il convient de noter que Hegel (1770/1831) est le maître direct de Karl Marx (1818/1883) et de sa « dialectique interprétée matériellement », ce qui renforce encore la pertinence d'Héraclite.

Il est également fait référence à WB. Kristensen, *Collected Contributions to the Knowledge of Ancient Religions*, Am, 1947, 289 : « les anciens appellent Héraclite « l'obscur », et ce n'est pas sans raison.

MHD25

Car, dans un esprit véritablement « antique » — par lequel l'auteur entend « archaïque-antique » —, il considérerait le mystère de la « totalité » plus

important que les relations « rationnelles » de l'existence :

« L'harmonie cachée (« hermoniè affanès ») est plus forte que l'harmonie visible (« fanerès »). » (Fr. 54).

La philosophie grecque ne parlait pas le langage de la foi religieuse, mais la source de sa sagesse était la religion, qui constituait le fondement spirituel de tous les peuples anciens — ou plutôt, « archaïques-anciens » —, les Grecs y compris.

Et cela portait exclusivement sur le secret de la vie. Steller poursuit : « Le motif dialectique équivaut à la coopération de contradictions typiques, d'où émerge une réalité d'un ordre supérieur, une réalité où les contradictions se résolvent. Cette « résolution » peut, en langage philosophique, être qualifiée de « rationnelle », mais elle est en essence mystique, la synthèse des contradictions évoquées dans tous les cultes à mystères. »

Le troisième et dernier élément – après la « thèse » et l'« antithèse » – la synthèse, ne s'aligne pas sur les éléments précédents, mais les intègre en un tout organique et, de ce fait, crée une nouvelle réalité.

Le trio – le fameux « Triple » de la dialectique hégélienne-marxiste : thèse, antithèse et synthèse – se révèle, ici encore, être la figure de la totalité. (...). C'était là la marque distinctive de tous les « nombres sacrés », contrairement à ce que nous entendons par là dans notre usage ; car nous les concevons uniquement comme la somme de toutes les unités semblables en un « tout » (au sens de « somme ») . (...).

Le terme « totalité » (...) est (...) ce qui, à maintes reprises, suscite notre émerveillement dans les religions anciennes – comprenez : archaïques – : la conception profonde des anciens – encore une fois : archaïques – anciens – de l'essence de la vie qui se renouvelle.

MHD26

« Lutte intérieure » et « diversité » (...) sont sa marque de fabrique. Son principe prédominant est l'« entelechia » aristotélicienne (qui inclut l'achèvement comme « telos » (but)), lequel se réalise dans l'achèvement ou la perfection de l'« absolu » (l'auteur entend par là la « vie donnée par (en particulier) les divinités (des enfers (« haldes »)) »).

« Si nous voulons marquer d'un seul trait la marque d'une vie nouvelle, nous ne pouvons faire mieux que d'adopter pour notre propre usage le vieux terme (encore une fois : archaïque et anti- eke) de « totalité ». » – Voilà pour Kristensen, que nous laissons parler si longuement parce que, à notre connaissance, il est le seul à « comprendre » littéralement Héraclite !

Remarque préliminaire. – Que nul ne pense qu'Héraclite était un rêveur ; qu'on témoigne du fait biographique et légendaire suivant. Les Perses assiégèrent jadis la ville d'Éphèse, mais les Éphésiens, habitués à la dolce vita (la vie de plaisirs et de débauche), continuèrent ainsi à un tel point que les vivres commencèrent à manquer dans la ville assiégée.

Conséquence : des réunions concernant les approvisionnements. Personne n'osait contraindre la classe possédante à renoncer à sa dolce vita. C'est alors que, parmi les délibérations, Héraclite – comme on l'appelait – apparut et mangea une portion de gruau d'orge en leur présence. « Cette doctrine, transmise en silence, pénétra les Éphésiens – jusqu'au plus profond de leur âme (ajoutons-nous) – : ils n'avaient plus besoin d'aucun autre reproche. » (*G. Burckhardt, Uebertr./hrsg., Héraclite (Réflexions sur la philosophie)*, Wiesbaden, 1957, p. 36).

Cet événement est résumé par le dicton « les Perses ont cédé la place à la ceinture d'orge d'Héraclite ».

Note : D'un point de vue didactique, lisez d'abord les pages 63-64.

(1) Herméneutique . (26/29)

La « technè hermèneutikè », l'herméneutique - ainsi dit *P. Ricoeur, le conflit des interprétations (Essais d'herméneutique)*, Paris, 1969, 8 - fut, dans sa première phase, un art d'interprétation qui clarifiait les oracles (« oracles de Dieu »).

« Héraclite lui-même se considère comme l'interprète du « logos » (compréhension et ordre du monde ou, plutôt, de l'univers) ; par conséquent, il exige un public non pas pour lui-même en tant que personne privée, mais pour le « logos » qu'il enseigne. » (*W. Röd, Von Thales Bis Democrit, 103*).

MHD27

Ceci est cohérent avec l'épistémologie explicitement énoncée par Héraclite : « (la connaissance objectivement valide) ne peut être acquise par l'intuition immédiate (comprendre : directement liée à l'essence de l'objet) (« intuition »),

mais seulement par l'interprétation des faits empiriques ». (id., 104).

Structure sui generis de l'interprétation héraclitéenne.

(1) Fondement. -- « Le 'feu' (« pur »), que le **(i)** animé, **(ii)** doté d'intellect et de raison, oui, **(iii)** Le feu divin aither (« ai thèr » est le « ciel » bleu clair compris comme substance primordiale, non pas dans notre sens matériel-chimique-physique grossier actuel) émerge (...) comme le « fondement » de toutes choses ». (Röd, oc, 98).

a/ « Tu ne peux trouver les limites de l'âme, même si tu parcoures toutes les rues : elle est si profonde, logos. » (Fr. 45). Röd observe à juste titre, à ce propos, qu'on ne peut déterminer si le terme « âme » se réfère à l'âme individuelle ou au feu cosmique animé (comprendre : naviguant à travers le cosmos).

b/ « L'ensemble du « feu » sous toutes ses formes, qui comprend immédiatement les choses qui naissent de ce « feu » par transformation, demeure immuable, de sorte que le « feu » – dans ce sens large (comprendre fluide ou primordial) – est la constante au milieu du changement du monde ». (Röd, oc, 9s).

En d'autres termes, nous résumons ce que Röd affirme de manière décousue et sans véritable interprétation héraclitéenne : la doctrine de la matière primordiale des Milésiens est présupposée par H. (voir ci-dessus pp. 3/4 (abstraction hylique)). De plus, la doctrine de la « connaissance du semblable par le semblable » est également présupposée (voir déjà ci-dessus avec Parménide, p. 14) ; ici : l'« âme » humaine, étant « feu » (à comprendre correctement : « une dose de matière primordiale organisée en “âme” »), « connaît », par le biais du « feu » (à comprendre : la matière primordiale qui engendre la « connaissance »), qui est « feu » autour d'elle (c'est-à-dire ce qui est présent dans les choses et les processus qui nous entourent sur une base fluide et « ardente »).

Voici le noyau primordial milésien de l'héraclitisme, qui, cependant, postule le « feu » comme substance primordiale au lieu de l'« eau » (Thalès), de l'« apeiron » (Anaximandre), ou de l'« air » et/ou du « pneuma » (Anaximènes).

MHD28

c/ Diachroniquement parlant, le « cosmos » (ordre de l'univers) est « toujours – dans le passé, le présent et le futur – feu éternel (« pur aezoön »),

s'allumant selon une mesure (« metra ») et s'éteignant selon une mesure ». (Fr. 30).

Röd, oc, 100, dit que cette déclaration est interprétée de deux manières .

Première interprétation – « Périodique » – que Fr. 31 semble confirmer : « Transformations du feu (« puros trop ai ») : d'abord « mer » (toujours au sens primordial), moitié « terre » (comprise au sens primordial), l'autre moitié « orage avec tonnerre et éclairs » (« prêt è r » – toujours au sens purement primordial) ». Ensuite – selon l'interprétation diachronique – une transformation de la « mer » et de la « terre » en « feu » a lieu (Röd, oc., 100).

Deuxième interprétation : Il s'agit de l'interprétation de K. Reinhardt, qui comprend le Fr. 30 cité ci-dessus comme suit : le « cosmos » est un feu vivant éternellement, il n'en provient pas ; la transformation du feu en « êtres de toutes sortes » (« mer », « terre », « tempête avec tonnerre et éclairs », ndlr) et, inversement, la transformation de « toutes sortes d'êtres » en « feu » s'effectue « metra », c'est-à-dire selon un certain ratio (la traduction préférée, d'ailleurs – voir Röd, oc., 100).

Note : Fidèle à son analogie, Héraclite décrit la transformation du « feu » (primordial) dans les âmes individuelles en termes analogues (par exemple, le Feu devient « humide » au cours de ce processus) à celle du cosmos entier.

Remarque – À l'exception du processus bidirectionnel

(**(i)** vivant/ « sec » (à comprendre primordialement)/ intellectuellement doué (primordialement, « intellect » est entendu ; voir page 27 ci-dessus (en haut)) « feu de l'âme »,

(ii) (quelque peu) « mort » (encore primordial)/ « humide »/ (quelque peu) « privé de raison » feu de l'âme), comme brièvement abordé dans la remarque qui vient d'être écrite ci-dessus, concernant les âmes individuelles, Héraclite décrit une seconde « origine de l'âme » sous la forme d'« anathumisasis » : ce mot aristotélicien pour représenter l'idée d'Héraclite, qu'Aristote lui-même emploie à cette fin (An., 1, 2:9), indique le fait que, de l'« humide » (primordial), en particulier du sang des êtres vivants, des « effusions » (anathumiaseis), i forces « fluides » primordiales (« dunameis »), comparables à des « brumes » ou des « brouillards », surgissent ;

MHD29

Une expérience qui peut être observée chez pratiquement tous les peuples

archaïques, de sorte qu'Héraclite discute ici simplement des expériences sacrificielles, dans lesquelles ce que l'Ancien Testament appelle « l'âme sacrificielle (substance) » (c'est-à-dire la substance primordiale dans la mesure où elle est libérée dans le sacrifice sanglant) est le point de départ de l'échange mutuel entre la divinité (dans ce cas : Ancien Testament : Yahvé) et l'humanité sacrificielle), philosophiquement (hylmésien ; voir pp. 3/4 ci-dessus).

À quoi Röd, oc 101 ajoute : « Il est remarquable que cette opinion — il fait référence à l'« anathumiasse » d'Héraclite — ait continué à vivre dans la doctrine des soi-disant « Spiritus animales » (en néerlandais, de préférence : « esprits de vie ») jusqu'au XVIIIe siècle ».

En effet, des rationalistes modernes tels que Francis Bacon ou Verulam (1561/1626), le père de la méthode inductive dans les sciences modernes, qui parle, en latin de son époque, de « Spiritus vitalis » (singulier : esprit vital), et René Descartes (Cartesius 1595/1650), le père de la méthode spéculative-mathématique (géométrique) dans les philosophies rationalistes modernes et contemporaines, qui parle des « esprits animaux », car les esprits vitaux étaient conçus comme inhérents aux corps purement animaux, même à l'homme — ce qui, du moins en ce qui concerne le « daimon » (le nom grec de l'âme vitale), s'avérera correct — point sur lequel nous reviendrons plus tard —, ces deux figures clés du rationalisme naissant prennent donc encore au sérieux cette doctrine ancienne (« archaïque »).

En d'autres termes, nous nous retrouvons ici, une fois de plus, incidemment, devant un « ktéma es ai », une réalisation qui s'avère durable pendant des siècles, en effet, jusqu'à nos jours, du moins dans la littérature occultiste-religieuse, ainsi que dans la littérature spécialisée sur les religions « primitives » (mieux comprises comme : « archaïques »).

Nous revenons explicitement sur cette doctrine du feu de l'âme, soit dit en passant, dans la deuxième partie du cours.

MHD30

(2)a. Type de structure supérieure I.

(i) Héraclite enseigne que la plupart des gens ne comprennent pas le feu cosmique. Ce « feu cosmique » est essentiellement l'« archè » (principium ou principe matériel primordial) ainsi que le « logos » (puissance directrice, qui agit de manière ordonnée).

La raison en est : leur « esprit » individualiste (« idios » = « privé », volontaire ou même solitaire ») les sépare du feu cosmique, qu'Héraclite appelle « to periechon », le feu environnant.

Ces âmes sont, pour ainsi dire, noyées dans des êtres « non ardents », matériels (matérialisés) et/ou, en tout cas, extraterrestres et/ou surnaturels (purement ardents).

(ii) La soi-disant épistémologie « mécaniste » (mieux : « hylique ») de H. Röd, oc, 104f., affirme que la théorie de la connaissance d'Héraclite (« épistémologie » – ici, théorie traitant de toute connaissance au sens très large) applique deux fois le principe du « semblable par le semblable » (ici, bien sûr, le « feu » (objet) par le « feu » (sujet)).

a. Notre connaissance sensorielle est, à son niveau, le contact du « feu » (rendant la connaissance sensorielle possible) avec le « feu » (c'est-à-dire les données du monde qui nous entourent, qui sont devenues des êtres matériels et/ou subtils, le « feu de l'univers ») ;

Ce qui nous entoure (« à périëchon ») (le feu) – notez bien : « feu » toujours au sens primordial-fluide ; – c'est la dernière fois que nous insistons sur ce point, afin de ne pas tomber dans des répétitions primordiales fastidieuses –, en tant que « logique », caractérisé par le « logos » ou l'ordre du monde, est, pour ainsi dire, « inhalé » par nos sens ;

En effet, les processus primordiaux sont, pour ainsi dire, des échanges à travers des pores – Héraclite lui-même utilise le mot « aisthetikoi poroi » et « poros » signifie normalement passage (canal).

À cet égard, Röd, oc, 105 note que ces pores perceptifs (qui sont caractéristiques du corps-âme ou du corps matériel primordial, et non de la matière brute, bien sûr) se ferment pendant le sommeil, afin de s'ouvrir à l'état de veille, rendant ainsi possible la vie consciente du jour (avec une perception consciente).

Il convient de noter qu'Héraclite, par cette approche, laisse au moins une place aux processus paranormaux et inconscients dans notre vie cognitive. – Ce qui constitue, comme le dit Thucydide, un « ktëma es aei », un accomplissement pour l'éternité.

b. Notre connaissance intellectuelle-rationnelle — ainsi Röd, oc, 105 — a une structure analogue, qu'il ne précise cependant pas davantage, sauf par ce qui suit : « Moi, Héraclite, je suis d'avis que ceux qui "dorment" — voir ci-dessus p. 30 — sont des "travailleurs" (ergatas) et des "collaborateurs" (sunergous) du devenir (êtres) (ginomenon) dans le cosmos. » (Fr. 75).

D'une certaine manière au moins, dans l'état « endormi » (comprendre : l'inconscient), on peut participer au devenir cosmique. Le chapitre 2 le précise : « Il est donc nécessaire (« dei ») de se préoccuper (« hepesthai ») du commun (« xunoi »), c'est-à-dire – donc le texte original lui-même – de ce qui est commun à tous individuellement (« koinei »). (Le logos ou l'ordre de l'univers), qui est commun, est, immédiatement, commun à chaque individu. »

Bien que le logos soit répandu, la plupart des gens vivent comme s'ils possédaient un intellect totalement privé, voire solitaire (« idien ») (fronèsis). Cela indique que le « sommeil », qui se trouve inconsciemment au cœur des processus cosmiques, consiste en une « pensée solitaire », ce qui rappelle quelque peu ce que C.S. Peirce, dans « *The fixation of belief* », paru dans *Pop. Science monthly*, 12 (1877), v (in initio), appelle « la méthode de la ténacité ».

Peirce décrit ainsi : « S'imprégner de tout ce que l'on peut imaginer, le répéter sans cesse en soi... comme réponse à n'importe quelle question. » (ibid.). C'est certainement ce qu'Héraclite entendait. Le fragment suivant (Fr. 1), que nous traduisons ici en le réorganisant (afin de révéler sa structure héraclitéenne), le démontre.

(1) D'une part, il y a Héraclite lui-même (avec ceux qui « comprennent ») : par les mots et par les œuvres il met à l'épreuve (« peiromenos ») et, en même temps, il interprète (« diègeumai », exprimant son opinion de manière narrative)

(je) chaque individu (être) à analyser (« diaireon ») « katta fusin » (selon la nature - comprise comme : « la sienne » - et

(ii) en faisant comprendre (= expliqué) ('frazon') comment les choses se présentent .

MHD31.1

(2) D' autre part , il y a « le peuple » (« hoi polloi ») qui, tout en s'essayant

aux mots et aux œuvres, récoltent le résultat qu'ils ont l'air tout simplement de ne pas s'être essayés (« a.peiroisin eoikasi »).

Héraclite établit une autre comparaison : « De même qu'ils oublient ce qu'ils ont fait en dormant, de même ce qu'ils font en étant éveillés se cache (à eux). »

Une fois encore : l'inconscient de leur expérience cosmique du devenir. Avec cette expression, « expérience cosmique du devenir », nous entrons cependant dans le domaine non pas de l'interprétation, mais de la dialectique ; nous y reviendrons.

Écoutons Héraclite lui-même, dans le même contexte : « Bien que le Logos – qui, dans le langage d'Héraclite, signifie à la fois « la compréhension de l'univers » et son « message à son sujet » – soit toujours ('aei') ('eontos') – notez le mot : « eontos », « être » (participe présent) –, il se lève néanmoins ('gignontai') des gens incompréhensifs ('a.xunetoi anthropoi'), même s'ils n'ont encore rien entendu (du « logos » et de mon message à son sujet) ou n'ont perçu rien. »

Autrement dit, que le Logos se révèle à eux individuellement et directement, ou que je le fasse à travers mon message — ou plutôt, ma « proclamation » —, il ne parvient tout simplement pas à les pénétrer.

Eh bien, c'est précisément dans ce résultat nul que l'« incompréhension » héraclitéenne fondée sur « l'individualité » ressemble, pour reprendre la « méthode de ténacité » de Peirce, avec une grande certitude.

Étant donné que deux penseurs aussi éloignés l'un de l'autre qu'Héraclite et Peirce nous ont laissé des descriptions si semblables de la « pensée volontaire » — avec une nuance qui penche vers la « pensée égoïste » —, nous sommes ici confrontés, une fois de plus, à la notion de « ktēma es aei » (accomplissement éternel), telle que l'entendait, dans une certaine mesure, la célèbre expression de Thoïkudide, l'« historien pragmatique » de la protosophie. Chacun de nous rencontre de tels êtres humains repliés sur eux-mêmes.

Röd, oc., 105, traduit la phrase, au-dessus de la ligne 3/5, comme suit : « les autres restent inconscients de ce qu'ils font après leur réveil, tout comme ils perdent conscience de ce qu'ils font pendant leur sommeil ». Cette traduction, par ailleurs correcte, penche un peu trop vers le langage freudien du *psychanalyste est un che* pour être tout à fait exacte.

Mais elle confirme la thèse selon laquelle Héraclite est le fondateur d'une forme de psychologie des profondeurs et de parapsychologie.

MHD31.2

b. Notre connaissance intellectuelle et rationnelle est, à son niveau et dans sa manière, un contact ardent avec des processus ardents et une représentation de ces processus.

1 / Fr. 64 : Le keraunos (foudre, c'est-à-dire le feu « aionique » (éternel) ; cf. Fr. 32 (Zeus)) gouverne (donne une finalité ; cf. infra 113 et suiv. (*téléologie*)) tous les êtres.

Ce « feu » (comprendre : matière subtile), Héraclite le nomme « fronimon » (voir aussi 54 et suiv. (fronesis)), doté d'une intuition dialectique et tragique, et « cause » de tous les êtres. En tant qu'harmonie des contraires (cf. supra 24 et suiv.), ce feu de l'âme et, simultanément, de l'univers (cf. supra 4 (âme-univers (matière)) est à la fois trop court (et donc générateur d'univers) et trop long (et donc destructeur d'univers) (cf. supra 3/4). Cf. Fr. 65/66.

2/ Fr. 67 : La divinité (« ho theos ») est jour/bienveillante (nuit), hiver/été, guerre/paix, abondance/famine. (...). La divinité change, se dénature (« alloioutai »), à l'instar du feu, lorsqu'il est mêlé à l'encens.

Il est évident que la « divinité », ici, est interprétée physiquement et identifiée au principe subtil de l'univers et de l'âme (matière primordiale). – Nous observerons un phénomène analogue chez Euripide (cf. Infra p. 124 (premier plan/arrière-plan) ; 128 et suiv., 1 et 2). Relisons maintenant les pp. 12/13.1 (en particulier 13, ad 4 (l'homme comme être hylistique, selon son âme-daimon)) ; 242 ; 242/244 (interprétation vétérotestamentaire de l'âme-daimon) ; 251 (interprétation chrétienne). – Fr. 112 : le « fronein » (voir précédemment), c'est-à-dire la compréhension intellectuelle et rationnelle de l'univers – et en même temps de l'âme –, est la plus grande justesse (« aretè »).

Fr. 116 tous les hommes partagent (« metesti » ; cf. infra 195/197 (concept platonicien de participation)) la connaissance de soi et la « fronesis » (c'est-à-dire la connaissance du processus dialectique déterminant le destin de l'univers et de l'âme).

Fr. 115 : Oui, l'âme (« psuchè ») – apparemment, de l'homme – est le logos cosmique (l'intellect ou la divinité structurante du cosmique, (voir Fr. 67 ci-

dessus) et, en même temps, le feu cosmique (voir Fr. 64/66 ci-dessus)) ; c'est cela, en tant qu'intellect cosmique, qui s'accroît (di évolue). Ce qui renvoie à la fois à l'évolution (+) et à l'involution, di pour la énième fois, à l'harmonie des contraires.

Digression. (31-32)

Méthode non conventionnelle.

-- (1) Css. Peirce (1839/1914), *La fixation de la croyance*, dans : *Pop. Science monthly* , 12 (1877), V (in initio), expose brièvement les trois méthodes de pensée non scientifiques basées sur des abductions accidentelles :

MHD31.3

(1) la méthode de la ténacité (que nous traduisons par la méthode de la volonté propre) ;

(2) la méthode d'autorité (traduit par *Rechtzinnigheidsmethode* (ne confondons pas, en néerlandais clair, « psychologiquement sincère » avec « intègre sur le plan mondial et philosophique ou orthodoxe ou, le cas échéant, religieux ») ;

(3) la méthode a priori (traduite, non pas littéralement, mais rendant factuellement Peirce, par la méthode du libéralisme, — où « libéral », maintenant, ne désigne pas un pilier des libres penseurs, mais une méthode de pensée qui, apparemment, est très souvent typiquement la méthode du libre penseur (voir ci-dessous p. 261 et suiv. (fondationnalisme). --- cf. 33 (*méthode de l'orthodoxie*) ; 177 et suiv. (*méthode du libéralisme*).

En bref, comme le dit Peirce, la méthode idiosyncrasique se résume à ceci : « Prendre en mémoire tout ce que nous pouvons imaginer ; le répéter constamment (...) en réponse à toute question. » (ibid.).

Peirce lui-même définit comme un adjectif mod. quelqu'un qui « adhère » au libre-échange et, par conséquent, ne lit que des journaux favorables au libre-échange – afin de ne pas « contaminer » son « esprit » avec des influences provenant d'autres points de vue (une sorte de puritanisme ou d'idéal de pureté, donc).

-- (2) Héraclite a dû, apparemment, rencontrer des personnes obstinées d'une manière analogue (cf. ci-dessous pp. 11 et suiv. (raisonnement analogique)).

Écoutez. – Fr. 2 : « Bien que la compréhension de l'Univers (« logos du monde ») soit universellement accessible, la plupart vivent comme s'ils ne possédaient qu'une pensée solitaire (« idian fronèsin »). Cette méthode de pensée – selon Héraclite – tendant apparemment vers l'égoïsme (le degré perturbé de la pensée solitaire) se manifeste par le fait que ceux qui pensent de manière solitaire mettent effectivement à l'épreuve le message d'Héraclite (appelé « logos ») concernant l'ordre du monde ou de l'univers (également appelé « logos ») à maintes reprises (cf. *ci-dessus*, p. 11 ; « *peiromenoi* »), tant par les mots (conversation) que par les œuvres (matériel factuel), mais n'en retirent rien, comme s'ils ne le mettaient pas à l'épreuve (« a.peiroisin »). (Fr. 1). Ceci, contrairement à Héraclite.

MHD32.1

Digression. – La « psychologie des profondeurs » d'Héraclite. (32.1/32.12)

Fr. 45 : « Les limites de l'âme (« psuchès ») – apparemment, l'âme humaine – on ne les trouverait pas en marchant, même si l'on parcourait tous les chemins possibles : elle possède un « logos » si « profond » (une compréhension de la gouvernance de l'univers) ».

Il est clair : Héraclite lui-même utilise le mot « bathus », profond, en lien avec l'âme, de sorte que nous n'avons pas besoin du détour par la terminologie contemporaine (dans laquelle la « psychologie des profondeurs », à proprement parler, est le terme générique pour *la psychanalyse* (S. Freud (1856/1939)), *la psychologie individuelle* (A. Adler (1870/1937)) et *la psychologie « analytique »* (C.G. Jung (1875/1961))).

Fr. 73 : « Il ne faut pas agir et parler comme les dormeurs (d'autres traduisent : « les inconscients »). Car, même dans le sommeil, c'est ainsi que nous pensons, agissons et parlons. »

Fr. 75 : « (...) Héraclite dit que les dormeurs (« inconscients ») sont engagés dans le travail (« ergatas ») et dans la coopération (« sunergous ») en ce qui concerne ce qui se passe dans le « cosmos » (univers) ».

Fr. 1 (cf. Supra 32, bas) : « Pour les autres — qui ne vivent et ne pensent pas comme, par exemple, Héraclite lui-même — est caché (« la(n)thenei ») tout ce qu'ils font à l'état de veille (« conscient »). De plus : ils oublient (« epi.la(n)thanontai ») tout ce qu'ils ont fait en dormant (« inconscient »). »

Note : Röd, oc., 105, traduit cela ainsi : « D'autres personnes restent inconscientes de ce qu'elles font après leur réveil, tout comme elles perdent conscience de ce qu'elles font pendant leur sommeil. » Cependant, cette traduction nous semble donner au texte une interprétation un peu trop contemporaine.

Fr. 21 : « La mort (« thanatos ») est « tout ce que nous voyons (« horeomen ») lorsque nous sommes éveillés. Tout ce que nous voyons lorsque nous dormons, c'est le sommeil. » » Un texte difficile à interpréter.

Fr. 34 : « Ceux qui ne comprennent pas (a.xunetoi) – apparemment, ceux qui ne comprennent pas le message d'Héraclite sur l'univers – tout en entendant (akousantes, « entendre »), ressemblent aux sourds. Le proverbe « présent, et pourtant absent » témoigne précisément à leur sujet. »

En résumé : Héraclite semble utiliser le système « sommeil/éveil » à la fois de manière factuelle et métaphorique (analogique), notamment au sens d'« inconscient (absent)/conscient (présent) ». – Ainsi, la « psychologie des profondeurs », comprise comme « psychologie de l'inconscient », n'a pas besoin d'être introduite par le biais de la terminologie actuelle relative à Héraclite.

Note-- 1 Corinthiens 4:3/5, de plus, utilise un langage analogique. -- « Pour moi (Paul), il m'importe peu d'être jugé par vous ou par les hommes.

MHD32.2.

Je ne me juge même pas moi-même. Car je ne suis conscient de rien (dans ma conscience) ; pourtant, sur la seule base de cette ignorance, je ne suis pas encore justifié (selon Dieu et son ordre). Celui qui me juge, c'est le Seigneur (cf. Infra p. 250).

Conclusion : ne jugez pas avant que le « temps » (kairos ; cf. Supra 4 (en haut : « le temps »)) ne soit venu, c'est-à-dire avant le retour du « Seigneur ».

(1) illuminera les deux mystères ('ta krupta') des ténèbres (di the underworld)

(2) comme le révèlent les orientations de la volonté du cœur (c'est-à-dire les choix que les gens ont faits dans leur âme).

On constate que, bien avant Freud, la Bible, à l'instar des penseurs grecs antiques, a thématiqué à la fois les ténèbres « cosmo-démoniaques » et les choix

« profonds, psychiques et inconscients » des êtres de toutes sortes (les êtres humains sur terre, en particulier).

Note-- Le concept sémasiologique précis de « (in)conscient ».

Les termes « conscient » et « inconscient ou préconscient » sont si fréquemment utilisés, souvent dans le sillage de Freud, qu'il est nécessaire de démêler cette confusion de mots.

Nous incluons A. Willwoll, *Unbewusstes*, dans : W. Brugger SJ., Hrsg., *Phil. Wörterb.*, Freib.iB, 1961-8, 342f., à titre indicatif.

(A) L' inconscient « métaphysique » (comprendre : cosmique-ontologique). (32,2 / 32,6)

Steller commence par G.W. Leibniz (1646/1716), le scolastique-cartésien (avec sa distinction « perception (inconsciente) / a(p)perception (consciente) »).

Cependant, les Milésiens déjà (voir pages 3/4 ci-dessus), avec leur concept du « principe hylique (= primordial et subtil) de l'univers » (eau/ « a.peiron » (indéterminé), souffle/air), transcendent clairement **1/** les données visibles et **2/** les données conscientes (voir infra 83/85 (theoria, transgression spéculative du donné immédiat)).

Après eux, des penseurs — tels qu'Héraclite, Anaxagore, Euripide (voir plus loin) — font de même.

Steller mentionne ensuite les Romantiques (surtout les Allemands), qui attribuaient un rôle majeur à l'inconscient (que ce soit au sens cosmo-ontologique ou simplement psychologique-éthique). Cf. Infra 166 et suiv. (Schelling, – suivi en cela, dans une certaine mesure, par C.S. Peirce, qui se qualifie de Schellinglaan) ; 220 (*individuel-concret*).

MHD32.3

Cette vision romantique-cosmique-ontologique (abduction) présente deux caractéristiques frappantes.

(un) Mettre l'accent sur l'infrastructure de la réalité

(le cosmos qui nous entoure et, en même temps, nous pénètre, en effet, l'« être » tout entier (ontologique ; cf. Supra 12 (*identitaire* : 218/226) et en effet comme sauvage et désordonné, même au point du démoniaque (cf. *Infra* 34/38 (*Héracl. mod.*) ; 47 (*daimon personnel*) ; 56/64 (*magie sexuelle*) ;

123/168 (toute l'herméneutique d'Euripide) ; 248 et suiv. (interprétation chrétienne)).

Note : Le romantisme allemand semble avoir hérité de cette emphase du Sturm und Drang, apparu vers 1770, autour de figures telles que J.W. Goethe (1749-1832 ; cf. son *Faust*), J.G. Hamann (1730-1788) et J.G. Herder (1744-1803). Les Sturm und Drang rejetaient le rationalisme « éclairé » et sa vision clairement ordonnée de la vie et du monde, et considéraient l'univers et la vie (humaine) comme porteurs de « secrets incompréhensibles ».

« C'est devant ces abîmes de sentiments, de forces et de stimuli obscurs que notre philosophie, si claire et si lucide soit-elle, frémit le plus. Elle se signe devant eux, comme s'il s'agissait de l'enfer des forces les plus viles de l'âme. » C'est ainsi que Herder l'exprimait à l'époque.

À la lecture de Freud, on ne peut s'empêcher de penser qu'outre l'infrastructure sauvage mythologico-démonistique (qu'il empruntait aux mythes anciens et archaïques), cette « Kraftgenialität » typiquement Stormer-Drängerienne (un titre que les Stormer et Dränger se donnaient eux-mêmes, dans la mesure où ils étaient anti-autoritaires-nihilistes (cf. *infra* 263 et suiv. : *crise des fondements*)) le caractérisait également dans son interprétation de la vie et du monde, magnifiquement exprimée dans le titre d'une de ses œuvres : « *Das Unbehagen in der Kultur* » (*Le Malaise dans la culture*).

Et aussitôt, ses disciples, même ceux qui se disent chrétiens, manifestent le même chaos structurel qui est le berceau et le terreau de toute vie, y compris l'homme. Cf. L.J. Kent, **Le Subconscient chez Gogol et Dostoïevski et ses antécédents**, La Haye/Paris, 1969, p. 15/52 (*Vers la découverte littéraire du subconscient*) ; le romantisme allemand y est notamment mentionné, à propos de L. Tieck (1773/1853), « le père du romantisme allemand en Russie et l'oncle poétique des Démones et Sorcières allemands et anglais ». (oc. 38f.). Cf. *Infra* p. 137/140 (Ballade allemande).

MHD32.4

(b) Soulignant ce que Scheler (cf. *Infra* p. 236) appelle « sublimation ».

Ce type de processus, par lequel les forces d'une sphère d'être inférieure — au cours du processus de devenir de l'univers (compris ontologiquement, incidemment) — sont mises au service d'un type d'être et de devenir plus évolué (M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* , Darmstadt, 1930,

79;81).

Scheler dit, oc, 76 : « Le flux des forces et de l'action, qui seul peut faire exister l'existence réelle et le mode d'être accidentel (il suffit de penser à l'« existentia » et à l'« essentia » des scolastiques (cf. *Infra* 253/259)), court, dans le monde que nous habitons, non pas de haut en bas, mais de bas en haut.

(i) dans la plus haute indépendance se dresse le monde inorganique, avec ses propres lois, là devant nous, -- alors que, à très peu d'aspects, il contient quelque chose qui ressemble à « quelque chose de vivant ».

(ii) la plante et l'animal se tiennent fièrement indépendants de l'homme, - de sorte que l'animal est beaucoup plus dépendant de l'existence réelle de la plante que l'inverse ».

Scheler dit, oc, 77, très clairement : « Le puissant est, à l'origine, le plus bas, l'impuissant le plus haut ».

(iii) « Le devenir de l'homme et, en même temps, le devenir de l'« esprit » (c'est-à-dire le moment intellectuel-rationnel de l'homme ; cf. *Infra* 234/236) ressemblerait, dans cette perspective ascendante, au processus de sublimation de la nature jusqu'alors le dernier ». (oc,79).

On peut le constater :

(i) la base (infrastructure) est puissante et décisive ;

(ii) le t au sommet (l'œuvre supérieure, la superstructure ; - termes que K. Marx utilise également (cf. 142 *infra*)) est impuissant et secondaire.

Cela implique une conception radicalement nouvelle de la « pensée » (philosophie, science spécialisée). A. De Waelhens, **Existence et signification **, Louvain/Paris, 1958, 75 p., confirme que Hegel (cf. *Infra* 226 et suiv.), Marx (voir ci-dessus), Kierkegaard (cf. *Infra* 162 et suiv.), Nietzsche (cf. *Infra* 142) et H. Bergson (1859/1941) adhèrent tous au Nouveau Style Philosophique, selon lequel la pensée est la vie infrastructurelle qui accède à la conscience – et même à la pleine conscience d'elle-même.

MHD32.5

« être » inconscient cosmo-ontologique (inorganique, végétal, animal) accède soudainement, à un moment donné de l'évolution (ici conçue comme plus que simplement biologique) de l'« être » total, à la conscience.

On constate le rôle central de l'inconscient et de la conscience et/ou de la production (conscientisation). La pensée systématique accomplit ce passage de l'inconscient au conscient (cf. 18 ; 54 ; 91 ; -- 217 + 237 et suiv .).

C'est précisément ce mode de pensée que nous voyons à l'œuvre, encore frais et archaïque, et imprégné de polythéisme et de dynamisme polydémonistiques (cf. *supra* 4), chez quelqu'un comme Héraclite ou Euripide, en effet Anaxagore et, certainement, Démocrite (cf. *infra*).

Remarque critique et philosophique.

(i) Quiconque connaît à la fois les religions archaïques et la magie (*manticisme* ; cf. *infra* 84) se rendra compte que l'« être » inconscient cosmo-ontologique (l'infrastructure, en particulier) est le fondement de la religion et de la magie, à la fois la base (le principe matériel primordial ; voir ci-dessus 3/4 (*mod. milésien*) ; 12/13.1 (*mod. orf.-puth.*) ; plus loin : 242/245 (*Anthem latin Theos. Mod.*) et l'infrastructure consciemment exploitée de manière mantique-magique.

En d'autres termes, il existe une conformité (voir 64 et suiv .) entre les philosophies romantiques et influencées par le romantisme et la mentalité archaïque et mantique-magique.

(ii) Vl. Solovief, dans **La justification du bien** (*Essai de philosophie morale* *, Paris, 1939 ; 192), critique en profondeur la manière dont sont expliqués les sauts de l'inconscient au conscient. Son explication (abduction) se lit comme suit : « Le fait que les types supérieurs (...) d'« être » émergent après les types inférieurs (...) ne prouve absolument pas que les types supérieurs ont été produits ou créés par les types inférieurs. (...). »

Les types et états d'être supérieurs, les plus riches et les plus créatifs, préexistent, ontologiquement parlant, par rapport aux types inférieurs (...). L'évolution ne le nie pas. On ne peut le nier. C'est un fait. (...). L'évolution des types inférieurs (...) ne peut, par sa seule force, créer les types supérieurs. Elle crée cependant les conditions matérielles, un environnement favorable, permettant ainsi à la forme supérieure de se révéler (...).

MHD32.6

Conclusion : toute émergence d'un nouveau type d'être est, dans une certaine mesure, une nouvelle création (...) :

(1) Ce qui existait déjà constitue la base matérielle de la manifestation du

nouveau type ;

(2) Le (...) contenu distinct du type supérieur (...) existe de toute éternité ; ceci ne fait rien d'autre qu'à – à un moment donné du développement – introduire un autre ordre d'existence, à savoir le monde phénoménal qui nous entoure. Jusqu'ici Soloviv (*cf. infra* 260), qui, apparemment, défend un idéalisme transcendant platonicien (voir *infra* 193 et suiv. ; 253 et suiv.). Ceci s'accorde parfaitement avec un cadre évolutionniste cosmo-ontologique (abd.).

(iii) Bien sûr, outre l'idéal romantique, il y a aussi l'enlèvement matérialiste grossier concernant l'inconscient cosmique-ontologique.

*D. Dubarle DP, *Concept de la matière et les discussions sur le matérialisme**, dans : *Fr. Russo et al., *Science et matérialisme* (recherches et débats , 41), Paris, 1962, 37/70, exposent de manière approfondie, philosophique et scientifiquement experte, le concept moderne-contemporain de « matière » (y compris le concept mécaniste et « dialectique » (marxiste) de la matière).*

Voici ce que dit Dubarle : « En fait, ainsi, le concept moderne de « matière » revient, en quelque sorte, à l'intuition antique caractéristique de la « fisis » présocratique : là – tout comme il y a deux millénaires et demi (...) – la philosophie tente de rassembler tout ce que l'homme sait dans l'idée d'une substance primordiale (« étoffe primordiale »), qui contient des éléments de toute réalité et qui, agissant indépendamment, produit ses propres types et cas particuliers, dans la mesure où ils sont essentiels ». (ac, 54).

En d'autres termes, la matière devient le berceau — tel que Scheler (*voir* 32.4 *ci-dessus*) la voit se déployer de bas en haut — de radicalement tout « être » (y compris le primordial ou subtil et l'idéal).

J.K. Feibleman parle dans un sens analogue , *Le nouveau matérialisme* , La Haye, 1970,

(B) L'inconscient humain. (32.6/32.12)

Le médecin romantique C.G. Carus (Psyché), en tant que pionnier, a situé l'inconscient cosmico-ontologique au sein des phénomènes de l'âme individuelle et collective de l'homme.

La paranormologie, tout comme la parapsychologie, a accompli un travail analogue. Freud et Adler, concernant l'inconscient individuel, et Jung et Moreno, concernant l'inconscient collectif, ont chacun, à leur manière, fondé la psychologie des profondeurs et les disciplines connexes.

Nous précisons « et domaines connexes » car il ne s'agit jamais uniquement de psychologie des profondeurs. La biologie des profondeurs, la sociologie, etc., sont impliquées. *JL a raison de le souligner. Moreno* (1892/1974), qui est plus – et bien plus – que le fondateur d'une sociométrie maigre, dans *Gruppenpsychotherapie und psychodrama*, Stuttgart, 1973-2, 2f.:

L'« engötterung » (= sécularisation) du monde,

(i) que B. De Spinoza (1632/1677 ; *cf. ci-dessous p. 262*) a initiée, en assimilant simplement « Dieu » et « monde »,

(ii) Fr. Nietzsche (voir plus loin 142 ; 145), K. Marx (voir *ibid.*) et Freud (voir *ibid.*) ont continué :

un/ en inversant l'évaluation des valeurs éthico-politiques (nihilisme) - Nietzsche -,

b/ par l'analyse économique (social-démocratie) - Marx -,

c/ par la psychanalyse (la religion comme « délire » ; *cf. ci-dessous p. 64.5*)

Freud (...) Marx considérait la situation de l'homme simplement comme un membre de la société et, ce faisant, voyait la lutte au sein de cette société comme le destin décisif de l'homme (*cf. infra 41/43 ; 142 et suiv .*).

Freud considérait la place de l'homme comme celle d'un être errant entre la naissance et la mort (*cf. infra 142 ; 144 et suiv .*). – le cosmos dans son ensemble n'était pas concerné par leur vision. (...).

L'homme est un être cosmique. Il est plus qu'un être biologique, psychologique, sociologique ou culturel. (...). Soit il est coresponsable de l'univers entier, de toutes les formes d'« être » et de toutes les valeurs, soit sa responsabilité est vaine, absolument vaine. (...). J'ai donc formulé l'hypothèse que le cosmos en devenir est la première et la dernière existence, et la valeur suprême. (...).

La recherche scientifique et les méthodes expérimentales (*voir ci-dessous 70/123* (Anax. Sc)), si elles veulent prétendre à la véracité, doivent être applicables à la théorie concernant le cosmos.

(1) Le soi-disant « groupe thérapeutique » (*note* : Moreno a fondé la méthode des « groupes », qui, avec son psychodrame, a remplacé la méthode

du divan passif et individuel de Freud à partir de 1913) n'est donc pas seulement une branche de la médecine (moment thérapeutique) et une forme de société (moment sociologique-sociométrique), mais aussi le premier pas dans le cosmos (moment religieux).

MHD32.8.

(2) Le « groupe thérapeutique » est, selon Moreno lui-même, une harmonie des contraires (voir ci-dessus 24/26).

(UN). D'une part, il est médico-thérapeutique.

Le soi-disant « prolétariat économique » (Marx) n'est, selon Moreno (cf. 7), qu'une petite minorité. Or, le prolétariat thérapeutique est « le plus ancien et le plus nombreux (...) ». Il se compose de personnes accablées par une forme ou une autre de misère – victimes, qu'elles soient, d'un ordre mondial insupportable (cf. *Infra p. 249 (Analogie chrétienne)*) et non thérapeutique (cf. 40/43 (*Dialectique du destin d'Héraclès*) ; 143 et suiv. (*Analyse du destin d'Euripide*) ; 250 et suiv. (*Analyse chrétienne du destin*)).

Cette misère est;

1/ religieux (cf. 63 (*mythe de Pandore*); 129 et suiv. (*Eurip. critique du mythe*); 252 (*christ. religion cr .*));

2 / spécifique à la race ;

3 / économique (cf. 143);

4/ politique (cf. 42;155/ 162 (*Hekleidai*);

5/ social;

6/ psychologique.

C'est ce qu'affirme Moreno lui-même. Nos références le confirment : « Le monde est plein de millions d'individus et de groupes isolés, rejetés et rejetants, négligés. » (ibid.).

« Le prolétariat thérapeutique ne peut être « racheté » par les révolutions économiques : il existait dans les sociétés primitives et précapitalistes et il existe dans les sociétés capitalistes et socialistes. » (oc, 7f.).

Moreno riposte : « Dans le monde actuel, il n'existe pas seulement les deux visions du monde bien connues (...), la communiste et la (libérale) démocratique, mais aussi une troisième, (...) la thérapeutique. » (oc, 6).

Selon Moreno,

(i) les grandes religions, du point de vue de l'influence sur l'humanité, ont perdu du terrain et une grande partie de leur initiative ;

(ii) Mais les grands mouvements politiques (communisme et démocratie libérale) ont également échoué (en ce qui concerne le prolétariat thérapeutique) (ibid.). Il cherche une issue dans une philosophie thérapeutique néo-religieuse (ibid.).

MHD32.9

(B) D'autre part, Moreno donne un préavis.

Il met en garde contre les thaumata (lésions) physiques ou psychologiques inhérents aux méthodes individuelles et de groupe : « Dans les séances psychodramatiques, le risque de traumatisme est particulièrement élevé. »

Cela soulève la question de la valeur correcte, ainsi que celle de la perspective philosophique profonde (épistémologique) et de sa valeur thérapeutique.

(A) Épistémologique.

a/ E. Chartier (= Alain) (1868/1951), rationaliste cartésien radical (voir 262), appelle « l'inconscient » un « fantôme mythologique » (di « rien »)

J.P. Sartre (1905-1980), athée et, au fil du temps, existentialiste marxiste (cf. *infra* 166 et suiv. : *fil. vh'dat'*), et G. Politzer (1903-1944), rationaliste marxiste (voir 142 et suiv.), considèrent l'inconscient (notamment dans une perspective freudienne) comme une abduction (« hypothèse méthodologique ») qui n'émerge que par et avec la psychologie des profondeurs. Nous partageons ce point de vue, tout en émettant des réserves de toutes sortes.

(A) 1. Épistémologique.

Nous avons identifié plusieurs méthodes d'intégration.

un/ FJJ. Buytendijk, **De vrouw (haar natuur ,verschijnselen en bestaan)* *Utr./Br., 1951*, situe la méthode psychologique des profondeurs dans la sphère des descriptions objectives et naturelles des modes d'être (aux côtés du biologique et du psychologique) (voir oc, 145/177 ; d'où il ressort que Buytendijk est très dédaigneux).

b/ À l'inverse, Wilfried Daim, dans son ouvrage **Tiefenpsychologie und Erlösung ** (Vienne/Munich, 1954), inverse en quelque sorte le schéma de Buytendijk. Au lieu de considérer la psychologie des profondeurs comme une

phénoménologie (voir également les pages 231 et 236, où Scheler perçoit lui aussi les sciences spécialisées comme un prélude à la phénoménologie), il la conçoit comme une science spécialisée pure (et de surcroît, relevant des sciences naturelles), à « traiter » (en plusieurs phrases).

a/ Daim commence par la phénoménologie husserlienne (oc,18), qu'il interprète aussitôt d'un point de vue existentiel (Heidegger, Sartre ; voir 146/148.1 ; 162/168) et qu'il élargit. – Mais s'opère alors, en quelque sorte, un renversement de la phénoménologie comme méthode descriptive : Daim n'y voit que le commencement, rien de plus.

b/ après tout, elle n'atteint pas la structure telle que E. Spranger (1882/1963) et A. Pfänder l'ont conçue (la situant notamment de manière diachronique dans la vie intérieure) et que Daim appelle l'objet typique d'une étude « compréhensive » (« verstehende »).

MHD32.10

En effet, *Spranger, *Understanding and Explaining in Psychology**, dans : *Ville Congrès international de psychologie, Actes et communications**, Groningue, 1927, affirme – en parfaite adéquation avec Vico (voir plus loin p. 38 et suiv .) et Dilthey : « comprendre » consiste à situer les données (observations et/ou abductions), comme « significatives », c'est-à-dire « compréhensibles » (voir p. 10 ci-dessus), au sein d'un tout (« ein ganzes » ; – cf. supra 2 (stoïchiose) ; p. 220 et suiv. (totalité romaine)), qui peut être à la fois purement logique (voir supra 5 (analogie ; voir p. 101 et suiv . (type de réduction logique))) et axiologique (situation appréciative).

Une application. mod. terzake zij ontnemen van *P. Moyaert, wijsgerige denkingen bij De Waelhens' 'la psychose'*, in *Tijdschr. v.fil.* . 46 (1984) : 1, 24/31 (een iets noch over hallucinatie).

Les « hallucinations » – généralement définies comme des perceptions sans que rien ne soit perçu – sont, par exemple, des coups de poignard ; des chocs, des éclats ou des rafales, des courants d'air, des vagues de froid ou de chaleur, des étincelles, des points scintillants ou étincelants, des fantômes, etc. (cf. M. Merleau-Ponty (1908/1961 ; philosophe existentialiste), *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945, 392 pp.).

Le sujet est convaincu qu'il perçoit ces « phénomènes » (au sens strict de « tout ce qui se révèle à la conscience percevante » (cf. supra 12 (horizon

ontologique) ; 217 et suiv. (*note de Jacoby*)).

Voilà qui met fin à l'observation de données objectives, qui distingue généralement clairement le sujet dit halluciné des observations quotidiennes, « ordinaires » (valides du point de vue laïque ou humain).

À tel point, en fait, qu'une définition plus précise est nécessaire, à savoir que les hallucinations sont des perceptions impliquant un objet inhabituel, non quotidien (voir ac, 30v. (inversion de « percipiens without perceptum »)).

Enlèvement : « Si ce que mon semblable ici et maintenant (la méthode de se comprendre soi-même comme un semblable (cf. 39, ad 4b)) hallucine, quelque part dans une sphère « inconsciente », représente néanmoins un type de réalité qui lui est propre, alors son hallucination devient « compréhensible » (cf. 39, ad 4a) ».

Comment, dès lors, le psychologue structuraliste raisonne-t-il à la manière de Spranger ? – De la manière suivante : « Si moi aussi je perçois de telles « hallucinations » (par exemple dans ma conscience onirique), alors je peux « comprendre » (cf. 39, ad 4b) mon semblable en le situant dans l'ensemble de ceux qui, comme moi, « perçoivent également » (cf. 19/20 (*erist. mod.*)) « perçoivent des hallucinations ».

MHD32.11

En d'autres termes : la perception d'un donné au sein d'une éventualité logique (axiome) et la méthode de compréhension humaine sont, ici, une seule et même chose.

c/ Daim ne situe la psychologie des profondeurs que maintenant : « Elle a tenté (...) de comprendre les personnes psychologiquement perturbées (« inadéquates ») et, dans cette mesure, elle comprend la psychologie. Elle concernait la compréhension (« verständignis ») des soi-disant névroses, comme le dit aussi Freud ». (oc, 19).

Décision:

(1) Pratiquer la phénoménologie signifie que les phénomènes doivent être décrits.

(2) Comprendre la psychologie implique que les phénomènes doivent être « compris ».

(3) La psychologie des profondeurs implique de rendre compréhensibles

les données inconscientes. (oc, 20).

Ou encore : « Pour **(1)** définir avec précision les phénomènes (phénoménologie), **(2)** les comprendre sur leurs fondements inconscients (explicatifs) (voir ci-dessus p. 2 (abd.); 10 (lemme)) (psychologie des profondeurs) (méthode de compréhension) ». (oc, 20f.).

Ou encore : « Plus que la phénoménologie, car elle ne s'arrête pas aux phénomènes, mais les rend compréhensibles. Plus qu'une simple compréhension de la psychologie, car : »

(1) elle concerne des données phénoménologiquement claires et

(2) La compréhension s'étend aux données inconscientes. Enfin, il s'agit de plus qu'une simple psychologie des profondeurs, car l'inconscient est rendu compréhensible au sein de données appréhendées phénoménologiquement. » (oc, 21).

Il est fait ici très fortement référence à la phénoménologie idéative de M. Scheler, qui rend possible la psychologie philosophique des profondeurs (voir *infra* 234 et suiv .).

Par exemple, la question se pose : « Qu'est-ce qui constitue, à présent, quelque chose comme des fondements "inconscients" (explicatifs ou d'abduction) ? »

Ou encore : « Comment le cosmos (éventuellement vécu ou conçu de manière "hylique") et l'"être" (appréhendé de manière purement intellectuelle et rationnelle) devraient-ils être conçus (absorbés) si quelque chose comme "l'inconscient (métaphysique ou humain)" existe ? »

(B) Axiologique .

(1) I. Kant (voir ci-dessous 263), *Träume eines Geistersehers* (*Erläutert durch 'träume der Metaphysik'*) (1766), II:1, dit : « L'illusion et la raison ont des frontières si fluides qu'il est difficile de rester longtemps dans l'un sans parfois faire une légère déviation dans l'autre.

MHD 32.12

Maw, si la pensée « éclairée » est déjà si indiscernable de l'illusion (la folie), qu'en est-il alors a fortiori des expériences profondes, telles que « Les Groupes » (formations à la sensibilité et tant d'autres, ou la méthode du divan ?) ? Voir également pp. 127 et suivantes, où Euripide fait une observation analogue !

Voir aussi 36/38 (*Héracl. folie*).

(2) *Florenskij*, un réaliste chrétien russe (voir ci-dessous 260), dit : « Entre la vie éternelle au sein de la Sainte Trinité (voir ci-dessous 246 et suiv.) et la seconde mort éternelle (voir ci-dessus 32.2 et suiv. ; 36 et suiv. (Gogol)), il n'y a même pas un cheveu d'intervalle. (...) ».

En effet : cette compréhension, prise dans ses normes logiques fondamentales, est soit complètement absurde, insensée jusque dans sa structure la plus fine, c'est-à-dire un jeu de constituants non prouvés (voir *infra* 261 et suiv. (*fondationnalisme*)) et donc complètement fortuits (voir ci-dessus 31 et suiv. (*les trois méthodes de Peirce fondées sur la contingence*) (voir 2 (*stoïchiose*)), soit cette même compréhension a pour base le plus que la logique séculière. » (*J. Tyciak, Die Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit*, Freib.ib, 1937 112f).

En d'autres termes : ce que l'on peut reprocher à Moreno et à la plupart des psychologues ou thérapeutes des profondeurs, c'est qu'ils opèrent en dehors de la force vitale trinitaire. En effet,

(i) l'Ancien Testament souligne que le niveau vital-biologique de la vie peut être dépassé de deux manières, à savoir la culture fondatrice humaine (= intell.-rat.) et messianique (= pneumatique) (cf. *infra* 243);

(ii) que le Nouveau Testament ne fait que confirmer (cf. *infra* 247 et suiv.). Ce que *Vl. Solovjef* (voir *infra* 260 ; *supra* 32.5 et suiv.), dans *La Justification du bien*, p. 187, exprime comme suit :

« La pierre existe. La plante existe et vit. L'animal vit et est conscient de cette vie, dans tous ses états (voir ci-dessus p. 32.4 et suiv. (*conscience ; sublimation*). L'homme comprend, sur la base d'idées (voir *infra* 193 et suiv. (*Tr. id.*) ; 210 et suiv. (*Imm. Id.*) ; 253 et suiv. (*Tr. En omm. Id.*)), le sens (voir *infra* 234 et suiv. *construction idéative du sens*) ; 258 et suiv. (*Peirce, construction du sens*)) de la vie. – Or, les enfants de Dieu réalisent ce sens de la vie. »

MHD33

Note-- Critique de la perception.

(1) D'une part, Héraclite préfère l'observation directe : « Je préfère les êtres dont consistent l'« opsis » (voir), l'« akoè » (entendre) et la « mathèsis (intuition)

». (*Fr. 55*). Cf. *Fr. 101* .

(2) D'autre part, Héraclite qualifiait la vue de « trompeuse » (« horasin pseudesthai ») (*Fr. 46* ; cf. *Fr. 56*).

Note – Critique de l'autorité (argument).

(1) D'une part, Héraclite invite à la « pensée commune »,

(2) Par ailleurs, il critique expressément les modes de pensée « orthodoxes » (« conformes aux croyances orthodoxes ») ou « soumis à l'autorité ». « Il ne s'agit pas de ce que les enfants reçoivent de leurs parents. Ce qui, en termes simples, revient à dire : « Tel que nous l'avons reçu nous-mêmes, transmis par d'autres. » (*Fr. 74*).

Ceci est très similaire à la « méthode d'autorité » de CSS. *Peirce, La fixation de la croyance*, dans : *Pop. Sc. M.*, 12 (1877), V (in initia). Cf. *Supra p. 11* (*Platon*).

(2)B. Enseignement secondaire supérieur de type II.-- La théorie des jeux de langage.

(1) Modèle applicable :

Aux yeux de la divinité (« ho theos »), tous les êtres sont beaux, bons et justes. Aux yeux de l'homme, cependant, l'interprétation (« hupeilêfasin ») est

un/ d'une seule espèce (être), qu'il soit juste

b/ de l'autre, c'est-à-dire, au contraire, être injuste ». (*Fr. 102*).

En d'autres termes, Héraclite oppose ici le langage divin au langage humain. Aux yeux des enlèvements (axiomaya) apparemment polydémonistes et polythéistes, tout est bon sur le plan éthique et politique (normatif). En revanche, à partir des enlèvements humains – apparemment ceux de peuples moralement et socialement plus évolués – apparaît une distinction entre le « bien » et le « mal ».

(2) Modèle réglementaire.

(1) L. Wittgenstein (1889/1951) fut, dans une des premières périodes de la philosophie analytique ou linguistique, ce que l'on appelle un « empiriste ou positiviste logique ou linguistique ». À chaque mot individuel, autant que possible, devrait être attribuable un objet, dans la réalité ou la pensée (ajout : relation non ambiguë).

(2) Plus tard – dans ce qu'on appelle la « philosophie analytique du langage ordinaire » (par opposition au langage scientifique exact) – Wittgenstein a vu

en ce que le même mot, du moins dans le langage ordinaire pré-scientifique (il suffit de penser au langage du bon sens ; cf. *supra* p. 2 ; 18), parlé par tout le monde, qu'il s'agisse de l'homme de la rue ou du scientifique spécialiste, peut avoir plus d'une signification (une seule relation ambiguë).

L. Vax, **L'empirisme logique **, Paris, 1970, p. 61, l'exprime ainsi (par analogie) : « De même qu'il existe tout un ensemble de jeux qui utilisent les mêmes cartes à jouer, il existe tout un ensemble de jeux de langage qui utilisent le même matériel linguistique. » (cf. *supra* p. 2 (stoïchiosé)).

G. Nuchelmans, *Overzicht ven de analysee wijsbegeerte* , Utr./Antw., 1969, 178, explique cela plus en détail.

(je) Chaque mot pris individuellement n'exerce son plein effet que dans le cadre d'une activité linguistique plus large.

Ici, dans le mod. appliqué héracliteique : il existe une activité langagière polydémoniste et polythéiste qui amène les gens qui y croient à parler de cette manière (la structure même de la religion exprimée dans un jeu de langage oblige, pour ainsi dire (inconsciemment ; ce que les structuralistes ont très attentivement observé ; cf. *Supra* p. 2/3 ; *infra* 90)) ; il existe une conscience éthique et politique supérieure qui amène les gens qui y vivent à parler de cette manière.

(ii) Toute activité langagière « plus large » (appelée « jeu de langage » depuis Wittgenstein) est, à son tour, « inscrite dans un ensemble d'actions qui n'est pas simplement verbale ». En effet, tout jeu de langage « ne peut être pleinement compris que si l'on tient compte de la forme totale de la vie ou de la culture dont il fait partie » (G. Nuchelmans, oc., *ibid.*).

(3) Modèles applicables.

CL. Ramnoux, *Héraclite (l'Homme entre les choses et les mots* , Paris, 1968, 3s., précise plus en détail quelques jeux de langage.

Ainsi, par exemple, Hésiode d'Ascra (VIIIe siècle) fait preuve d'une activité linguistique généalogique et théologique : il « pense » littéralement en généalogies de « divinités ».

a. Au commencement, il y a le vide (« chaos »), la terre (« gaïa »), l'amour (« éros »)

b. Du vide, (cf. *ci-dessous pp. 58 et suiv. ; 125 et suiv. ; 210 et suiv.* (*Arist. mod .*)) sans rapport sexuel, les ténèbres (« erebos ») et « nux » (nuit) sont générées ;

c. De nux, à travers la paire éther (couche supérieure de l'atmosphère) et lumière, qui épuisent la bonne progéniture de nux, sont « générées » toute une collection de « pouvoirs » (numina, (lt.)).

MHD35

Le « temps » (au sens mythique) existe là pour les pouvoirs balladiques (cf. *ci-dessous, p. 137 et suiv.*) sous la forme du sommeil de la mort, du « rire moqueur », ainsi que des déesses de la distribution du destin (Morai), de la déesse de la vengeance (« Némésis »), de la déesse de la discorde (« Éris ») et des déesses de la mort (« Kérès »). Ramnoux ajoute que le jeu de langage du rite « nocturne » (kratophanie dynamique et magique ; cf. *ci-dessus, p. 3/4 ; 12/13.1*) et des expériences marquantes que l'homme vit généralement la nuit (les rêves nocturnes balladiques, par exemple, que les psychologues des profondeurs prennent également en compte dans leurs interprétations) se confond avec celui-ci.

Ramnoux précise qu'Héraclite utilise un certain nombre de noms – par exemple « Nuit » (la bienveillante) – dans lesquels, une fois encore, plusieurs jeux de mots apparaissent : « la bienveillante : chez Héraclite, apparemment, est, comme l'affirme Ramnoux,

a. un nom purement linguistique, mais avec une couche émotionnelle traditionnelle, ancrée dans le vernaculaire des Hellènes de cette époque, qui avaient oublié à la fois la généalogie des divinités et le rite nocturne ;

b. un nom purement linguistique, mais qui, aujourd'hui, désigne de manière courante ou familière ce que les illettrés et les instruits perçoivent à la tombée de la nuit ;

c. un nom linguistique, mais qui, sous l'influence de la physicalité milésienne, menace de se transformer en un terme scientifique spécialisé (« le phénomène qui survient après le coucher du soleil, jusqu'au lever du soleil »).

Ramnoux s'appuie sur le Fr. 57 : « Le maître de la plupart, jusqu'à présent, est Hésiode. Ils sont convaincus qu'il est le plus savant . Pourtant,

selon Hésiode lui-même, c'est lui qui ignorait tout du jour et de la nuit : (les deux) ne font qu'un. » Hésiode n'emploie pas le terme « eufronè » (la nuit bienveillante). Héraclite le choisit, semble-t-il, délibérément. Héraclite critique à la fois la « polumathiè » (polyscience) et le manque de compréhension (dialectique) de l'unité du jour et de la nuit. Il n'attribue pas non plus à la nuit bienveillante des qualités de ballade, du moins pas au premier abord.

MHD36

Note-- Héraclite aime jouer avec les mots. C'est bien connu. En ce sens très limité, on peut parler de « jeu de langage » chez Héraclite.

Parallèlement, un rire, un sourire en coin (voir p. 35 ci-dessus), transparaît parfois dans les fragments d'Héraclite – par exemple, dans Fr. 70 : « Héraclite qualifiait les opinions (« doxasmata ») des hommes de jeux d'enfants (« paidon athurmata »). » D'autres anecdotes le confirment (par exemple, lorsqu'il joue avec les enfants par mépris pour les Éphésiens et leurs manœuvres politiques). À cet égard, Héraclite manifeste une hiérarchie dans sa conception de l'univers.

Fr. 79 : « Tel un petit enfant (« nèpios »), ainsi apparaît l'homme (ce que l'on appelle ainsi) aux yeux du « daimon » (divinité). Comparé à la divinité (« pros theon »), le phénomène de l'homme le plus sage (« faineitai ho sofotatos ») est un singe (« pithèkos »). »

Fr. 82 : « Le plus beau singe, comparé à la race humaine, est un singe laid ('aischros') ».

Compte tenu du contexte polydémoniste-polythéiste général (pensez au sourire d'Hésiode comme à une « puissance supérieure »), nous sommes confrontés ici à un phénomène semblable à une ballade qui apparaît clairement et sacrament, par exemple, chez Nik. Gogol (1809/1852).

*Dr L. Kobilinski-Ellis, *Die macht des Weines und Lachens (zur Seelengeschichte Nikolaus Gogols), dans : R. Van Walter, Uebertr., *Nikolaus Gogol, Betrachtungen über die göttliche Liturgie *, Freib.i.Br., 193b, 80/100, déclare que déjà le premier, frais, œuvre populaire et humoristique : *De avonden op de landgoedhoeve bij Dikanjka * (avec des pièces telles que *De beomstigende wraak* (avec la figure du sorcier) et *'wij' (= esprit de la terre ; avec la figure de la belle sorcière)), exprime ce que la liturgie byzantine appelle « L'Hadès tout à fait ridicule » sous un À travers une apparence extrêmement*

sobre et «réaliste», voire naturaliste, se dégage une figure à la fois fantastique et démoniaque.

Le « magicien » (comprenez : magicien noir), que Gogol attribue aux traits de l'Antéchrist, se sent la cible d'une raillerie terrifiante de la part de tous les êtres de ce monde (un sourire cosmique et démoniaque). Dans son désespoir le plus total, il demande à un homme « saint » — un ermite — de prier Dieu. Mais ce dernier le maudit. Alors le magicien-Antéchrist s'écrie : « Père, vous vous moquez de moi. (...) »

MHD37

Je vois comment ta bouche s'ouvre (...). Les rangées blanches de tes vieilles dents sourient. Sur ce, le sorcier-antéchrist se jette sur l'ermite et le tue.

Mais pourtant, quand Hadès, dont l'éclat intérieur n'est autre qu'une vengeance inextinguible et grandissante, le dévore, la dernière crainte de son existence, ce « rire », s'accroche à son corps : véritablement, son propre cheval se moque de lui. Oui, il lui semble que le cavalier immobile du mont Krivan, lui aussi, ouvre les yeux, le voit et éclate de rire.

Jusqu'ici, L. Kobilinski-Ellis ajoute que, chez Gogol, contrairement à nombre de Romantiques (Byron) ou d'écrivains du Nouvel Âge (E.A. Poe, les poètes maudits en France, les décadents russes, Carducci en Italie, etc.), le démoniaque n'a jamais été idéalisé. Au contraire : « Gogol nourrissait un fort désir d'incarner le sacré (au sens biblique). Pourtant, le miroir de son âme était et est resté tourné vers le bas, vers le monde souterrain des caricatures. »

G. Burckhardt, *Uebertr., Heraklit (Urworte der Philosophie)*, Wiesbaden, 1957, raconte la « mort humide » d'Héraclite : « Devenu méprisant envers l'humanité, Héraclite se retire dans les montagnes, en solitaire. Il y passe sa vie, se nourrissant de baies et d'herbes. »

Notre ermite ne retourna qu'une seule fois en ville, car il souffrait d'hydropisie. Il s'adressait aux médecins par énigmes et leur demandait : « Pouvez-vous transformer une inondation en sécheresse ? » Mais ils ne le comprenaient pas. Ne pouvant le soulager, et dans son désir de « vie chaude et intense » (cf. *supra* p. 28), malgré sa maladie, proche de la folie, il se réfugia dans une étable, s'enfouit dans la bouse fumante et mourut alors, à soixante ans. (oc. 38)

Le récit de la mort de Gogol est analogue : il pleura follement sur le divan ; il refusa de manger et, mourant de faim, il dit : « Qu'il est agréable de mourir ! »

Il était profondément préoccupé par la question de l'essence du plus grand péché, à savoir la magie noire du maléfique Antéchrist ; une question que Vl. Solov'yef (1853/1900), **Vertellingovert de antichrist**, reprendra plus tard. M. Scheler (voir ci-dessous, p. 231 et suivantes) distingue entre la perception sensuelle, vitale, psychique et « spirituelle-personnelle » de la valeur.

MHD38

Scheler inclut la béatitude et/ou le désespoir (rejet absolu) dans cette dernière catégorie . « Il appartient à l'essence de ces sens de la valeur qu'ils ne soient soit pas du tout éprouvés, soit qu'ils s'emparent de la totalité de notre être. » (*Der Formalismus in der Ethik*).

Dans le sourire narquois d'Hésiode, dans le sourire d'Héraclite, dans le sourire tragique de Gogol, on retrouve quelque chose de semblable. Euripide (voir p. 128) y fait également allusion. Dans le film ** Le Pays de nos ancêtres ** du Finlandais *Rauni Mollberg* , on retrouve aussi ce sourire tragique, mêlé à des éléments démoniaques et balladiques. Et ce n'est pas sans raison que les grands yogis de l'Inde ont traditionnellement mis en garde contre l'énergie du feu et sa dualité (expliquée, pour Héraclite, pp. 49 et suivantes, questions 56/64) = exposé de philologie philosophique.

Gb. Vico (1660/1744), le grand philosophe de l'histoire, a publié *Scienza Nuova* (*Science Nouvelle*) en 1725.

1. Des romantiques comme *Friedr. Von Schlegel* , (1772/1829 : *Philosophie des Lebens*), frère d'Aug. Wilhelm (1767/1845) - cf. *V. Santoli, Philologie und Kritik* , Bern/Munich, 1971, 82/101 (*Philologie, Geschichte und Philosophie im Denken Friedrich Schlegels*) » - ou comme Novalis (Freiherr Fr. Von Hardenberg (1772/1801), qui écrivait : « Tout lecteur n'est-il pas philologue ? », nous ont habitués à lire des textes comme philologiques et philosophiques pour l'indiquer. efficacité.

Père V. Schlegel : « Lire, c'est satisfaire le besoin philologique » (oc., 92). – C'est une composante essentielle de la formation philosophique.

(i) historico-linguistique et littéraire (= philologique et

(ii) Apprendre à lire de manière philosophique. – D'où cette vocation pour Vico.

2. L'objet. -- Vico, en tant que philologue-penseur, conçoit l'histoire humaine (la vie) de deux manières :

a. La vie s'accomplit grâce à la liberté humaine.

b. C'est l'œuvre de la divine providence.

C'est le

1/ réalisée par la liberté humaine

2/ œuvre de la Providence » (*R. Levollée, la morale dans l'histoire* , Paris, 1892, 1 40).

3. La philologie étudie les deux

(i) les faits (moment historique) comme

(ii) les textes (moment linguistique, littéraire et scientifique).

MHD39

En d'autres termes : grammairiens, critiques textuels, herméneutiques — historiens — ils collectent des phénomènes empiriques (cf. ci-dessous pp. 232 et suiv. phénoménologie) tels que les coutumes et les lois, les voyages et le commerce, les guerres et les traités de paix, etc., que Vico appréciait particulièrement, la vie familiale, les funérailles (et la religion comme base) prenant la priorité .

4A. « Herméneutique » générale

(= Philosophie, philologie). Vico admirait deux auteurs antiques par excellence :

1. CTacite (+55/+119), l'historien romain, parce qu'il examine l'homme tel qu'il est réellement (factuellement) (*cf. ci-dessous p. 166 et suiv. la philosophie « positive » de Schelling*).

2. Platon d'Athènes (-427/-347), parce qu'il conçoit l'homme tel qu'il devrait être, selon une perspective idéologique et idéale (normative : eth.-pol.), en tant que philosophe (*cf. infra, p. 193 et suiv.*), qui présuppose la « raison » (« d'où naît la science du vrai, de l'idéal », l'idée dans l'esprit de Dieu (*cf. infra, p. 193*)), comme un lemme (abduction à moments inconnus ; *cf. supra, p. 10*). — cf. *J. Chaix-ruy, Vie de J.-B. Vico* , Paris, 1943, p. 58.

4B. « Herméneutique » spéciale

(le « verstehen » de W. Dilthey (1833/1911), suivant les traces d'herméneutiques tels que Fv Schlegel (voir ci-dessus) et surtout Fr. Schleiermacher (1768/1834).

Victoria admirait ardemment Le père Bacon (voir *ci-dessous*, p. 92 et suivantes) est le fondateur de l'induction causale (ou « effective »). Cependant, Vico a déplacé l'étude des relations causales du domaine physique (mathématique) à la vie humaine comme action fondatrice (objectivation).

L'épistémologie de Vico affirme : « Ce qui est réalisé (par l'homme) (factum) est le vrai (verum) ». Vico, comme Bacon, considère la causalité comme centrale, mais, au lieu de l'étudier comme une nature extra-humaine, il étudie la nature humaine comme un processus de causalité.

Vico : « Ce que l'homme accomplit par là (s'établit), c'est qu'il sait mieux que quiconque ! Sa propre causalité est le fondement de la connaissance. »

K. Vorländer, *Gesch. vd Wijsb.*, 3, Utr./Antw., 1971, 187ff. affirme que, de cette manière, Vico a fondé les humanités, en opposition à la science naturelle mathématique et physique (concernant l'homme) des rationalistes, tels que R. Descartes (1596/1650), le père de la philosophie moderne, qui manquait du contact sympathique et analogique avec son semblable.

MHD40

Autrement dit : l'homme connaît les « objectifications » (les produits) de l'homme – la géométrie, les faits humains – avec une aisance naturelle (avec le même génie, avec une profonde empathie, car elles sont fondamentalement égales). Le reste lui est plutôt étranger. À cet égard, Vico anticipait les herméneutiques romantiques, Dilthey en particulier (cf. *ci-dessous*, p. 56 et suiv. (*Heracl. appl. mod.*) ; p. 142 (*Eur. appl. mod.*)).

(2) « Dialectique » héraclitéenne.

Sur le modèle régulateur, voir v. P. Foulquié, *La dialectique*, Paris, 1949, 41/122 (*la dialectique nouvelle*) :

(i) Théosophie néoplatonicienne (cf. *ci-dessous* pp. 242 et suiv.),

(ii) la théosophie spéculative du XIV^e siècle (J. Eckhart (1260/1327), N. Van Cues (1401/1450)) anticipe la dialectique du XIX^e siècle de G. Hegel (1770/1831 ; cf. *infra* pp. 226 et suiv.), K. Marx (1817/1883) et Fr. Engels (1820/1895), les deux fondateurs du matérialisme dialectico-historique (cf. *infra* pp. 94 et suiv. ; 142 ; 169/180 (*Demokrit. rat.*)).

(2)A. Concept de base.

Deux caractéristiques principales définissent la dialectique du destin.

a. Totalité (idée).

cf. ci-dessous pp. 226 et suiv. (« déduction » hégélienne) ; 231 et suiv. (idéation de Scheller ; en particulier p. 235).

Comme Kristensen (voir ci-dessus, pp. 24 et suivantes) l'a déjà indiqué, la vision de l'horizon (« totalité ») est caractéristique de l'harmonie des contraires dans les religions archaïques-démonistes.

Par exemple, Fr. 80 : « La justice (est) conflit. Les immortels (sont) mortels, les mortels immortels ».

Ou encore le Fr. 62 : « (Immortels, mortels) vivent ensemble, l'un à la place de l'autre, la mort, et inversement, ils meurent ensemble, l'un à la place de l'autre, la vie. » Il s'agit d'un échange de destin.

Eh bien, un vrai philosophe

(i) établit les faits dialectiques (= observation (cf. supra p. 10),

(ii) mais contrairement, par exemple, au scientifique purement empirique et historiquement orienté (plus physique), il se pose la question : comment devrait (abduction ; cf. supra p. 10) la totalité de la réalité devrait être (identitaire ; (cf. supra p. 12) de sorte que des transformations de fortune « étonnantes » soient possibles à première vue (Kant : condition de possibilité) ? – ainsi – chez Héraclite (tout comme chez Puthagore ou Parménide) – la totalité est typifiée deux fois :

(1) connaissable comme intellect cosmique spéculatif et

(2) comme poussière d'univers.

MHD41

b. Harmonie des contraires.

Voir page 3 ci-dessus (Anaximandre, (origine et descendance) 7/8 (apagogie paléo-puthagoréenne (preuve de l'absurdité : ce qui est postulé comme « existant » s'avère être « non existant » (origine et descendance)) ; 9/10 (structure logique de l'apagogie) ; 15/20 (éristique ; en particulier l'interprétation par Aristote de l'éristique de Zénon comme raisonnement « ni comme moi » (= « raisonnement « toi aussi »), qui postule clairement la « chute » de la discipline de l'époque (les mathématiques en particulier) et des philosophies de l'unité et de la multiplicité).

Ces modèles applicatifs d'« harmonie des contraires » sont du premier type, à savoir le type sans issue : ce qui surgit – que ce soit hyliquement (réellement) ou idéalement (comme preuve) – périt, se réduit à néant si on le veut : d'abord cela « est », puis cela « n'est plus ». Ce qui implique que, dans

ce qui est d'abord, la possibilité du non-être est déjà contenue.

Cet aspect sera plus tard particulièrement mis en valeur par Hegel. Il qualifie de « dialectique » ce qui est « objectif » et présent dans l'être lui-même.

Voir ci-dessus , *pages 21/24*, la thèse métathéorique de Xénophane :

(i) le rationalisme « dogmatique », origine,
(ii) péricluse dans le rationalisme « sceptique » ; pourtant cette « harmonie des contraires » porte en elle la racine d'un rétablissement, d'une nouvelle « origine », à savoir le progrès des théories.

Cet aspect du « progrès du mouvement », par le biais du rétablissement, mettra une fois de plus en lumière Hegel : il s'inscrit dans l'idéal d'évolution et de progrès des XVIIIe et XIXe siècles. Cet aspect, il faut le reconnaître, est absent chez Héraclite. À moins de considérer son introduction d'une pensée individualiste – au lieu d'une pensée « obstinée » (*p. 31 supra* ; 33 (*vanité de soi*)) et d'une pensée « orthodoxe » (*p. 33 supra*), voire de la polymathie (ibid.) – comme un « progrès » de la pensée, à ses yeux.

Il semble toutefois qu'il considère l'alternance de la pensée « sensée », par opposition à la pensée idiosyncrasique ou orthodoxe, comme une alternance d'apparition et de disparition. En tout cas, cela reste incertain.

MHD42

(2)B. - Analyse.

Nous allons maintenant considérer des aspects — que l'on appelle, dans le jeu de mots hégélien, des « moments » — qui sont des éléments d'une « harmonie des contraires ».

(1) Fr. 53 : « La lutte ('polemos') est, d'une part, le progéniteur ('patèr') de tous les êtres, d'autre part, le 'prince' ('basileus') de tous les êtres, - ce qui implique qu'il - d'une part - a fait sortir les certains ('edeixe') (de lui-même) comme des divinités ('theous'), les autres comme des 'hommes' et qu'il - d'autre part - a fait les certains en esclaves, les autres en hommes libres ».

(2) Fr. 80 (voir *p. 39 supra* , bas) : « Il faut savoir ('eidenai'), c'est-à-dire par sa propre observation ou celle d'autrui. Voir ci-dessus *p. 33* (*note 3*) - que la lutte est la chose commune, - que 'dike', 'recht' est conflit et, en même temps, que tous les êtres naissent ('ginomena') à la suite de conflits ('kat' erin') et en effet nécessairement ainsi ».

Il s'agit apparemment d'une allusion à Homère et Hésiode, dans lesquels ils montrent les divinités à l'œuvre, au-dessus, et les humains en dessous, et, au sein du monde humain, les libres au sommet et les esclaves en dessous, que ce soit dans l'épopée (Homère) ou dans les théo- et anthropogonies (Hésiode, les Orphistes).

Nous voici donc au cœur de la fameuse dialectique du maître et du serviteur, de Hegel et de Marx. Voici une première approche de cette question : à partir de la lutte des divinités (voir *P. Ricoeur, Finitude et culpabilité*, II (*la symbolique du mal*), Paris, 1960, 167/198 (*Le drame de création et la vision 'rituelle' du monde*), où l'auteur situe l'origine (condition nécessaire et suffisante) du mal, qu'il soit physique ou éthico-politique, dans la lutte des divinités, qui coïncide avec la « création » (à comprendre : création de l'ordre dans le désordre qui est « au commencement »)), – de cette lutte, Héraclite tire donc à la fois la distinction « divinité/homme » et celle des « hommes libres/esclaves » ou des « enfants, respectivement singes/non-enfants, respectivement non-singes » (voir *ci-dessus p. 36*) ou même, de « Héraclite lui-même/les concitoyens d'Éphèse » (ibid.).

(3) Fr. 104 : « De quelle nature est donc leur capacité d'identification (noös') - voir *ci-dessus p. 14* (variante parménidienne) - ou leur cœur (« frèn') ? »

MHD43

Ils placent leur foi dans les chanteurs de rue (« peithontai »). Ils rendent hommage à la multitude (« homiloi ») comme à des maîtres. C'est parce qu'ils ne savent pas par observation (« eidotes ») que « la multitude est malveillante, les rares ne le sont pas ».

En d'autres termes : un élitisme manifeste domine le résultat de la sélection naturelle (tri, jugement), ce qui engendre la lutte, pouvant prendre la forme de conflits. De même que la distinction (« discrimination ») entre humains et divinités ou entre esclaves et hommes libres — voir plus haut, où les conséquences de cette lutte (conflit) ont été brièvement évoquées — relève également d'une sélection « naturelle », c'est-à-dire survenant (« genèse ») ou « passée » (« fthora ») en fonction des rapports de pouvoir, autrement dit, d'un tri du jugement.

(4) Fr. 114 : « Si les personnes ayant la « capacité d'identifier » (« xun noöi

») souhaitent s'exprimer, il est nécessaire qu'elles se renforcent avec cet « être commun » (« toi xunoi »). Voir ci-dessus p. 31 (*Fr. 2*), 36 (le même *Fr.*, mais vu avec une interprétation ludique et, par conséquent, traduit quelque peu différemment, tout en préservant absolument le sens original) .

S'ils se conduisent ainsi, ils se rendent forts, à l'instar d'une cité-État, grâce à leur législation. Et ils doivent se rendre encore plus forts : car toutes les législations des cités-États humaines sont, comme nourries par leur esprit, formées par la législation divine.

Car cette loi divine unique affirme sa puissance infinie sur un domaine aussi vaste qu'elle le décide elle-même. Elle est souveraine sur tous les êtres et leur maître.

Note de nature juridico-historique.

F. Flückiger, est. Naturrechts, I (Die Gesch. der europäischen Rechtsidee im Altertum und im Frühmittelalter), Zolikon/Zürich, 1954, 96f., écrit littéralement : « L'idée fondamentale (d'Héraclite) domine son idée juridique. (...).

MHD44

Puisque la législation divine est précisément la législation de la lutte, l'affirmation d'Héraclite concernant la « valeur formatrice nourissante » de la législation « divine » signifie que toutes les lois tirent leur « force nourissante » de la lutte. (*Fr. 114*).

Cette lutte, en tant que « génératrice » de tous les êtres — voir p. 42 ci-dessus (*Fr. 53*) —, constitue d'emblée le fondement de toute législation. Le droit est un équilibre des pouvoirs. De même que tous les êtres, dans la conception du monde d'Héraclite, résultent de la lutte des contraires, de même les législations des cités-États : elles sont un résultat situationnel découlant de la confrontation des pouvoirs politiques.

Sont également partagés par :

(i) correspondent à l'énoncé déjà mentionné, à savoir « Dike » (exécution de la justice), ce pouvoir divin qui, habituellement, en matière de réparation, exécute les déclarations de Zeus, -- à savoir que la dike elle-même est, en soi, un conflit ou, du moins, une forme de contestation de conflit - ce qui revient au même - voir ci- dessus p. 33 (*note 3*), 42 -;

(ii) correspond également à cet autre mot d'Héraclite concernant la « justice » (*Fr. 44*) : « Combattant ('machesthai') - comme il est nécessaire - le peuple ('ton démon') le fait de sa main armée sur la loi, comme sur un mur de cité-état ».

Héraclite défend clairement la même éthique de la politique du succès que nous avons déjà établie chez Euripide de Salamine (480/406) – apparemment quelques décennies plus tard – (oc, 43/51),

(a) les lois ne sont que le reflet (voir ci-dessus pp. 5/6, 7 (concept modèle)) des rapports de pouvoir politique ; celui qui l'emporte par la force,

(b) a, en tout cas, le « droit » de son côté, puisque c'est précisément la « digne » « divine » qui triomphe dans la lutte qui constitue essentiellement l'événement humain cosmique. Derrière le pouvoir terrestre se cache le leadership mondial « divin ».

En conséquence, il n'existe fondamentalement aucune distinction entre pouvoir et loi. On pourrait d'ores et déjà qualifier cette conception de droit naturel – d'autant plus qu'Héraclite a déjà explicitement lié la législation universelle relative aux conflits à la « fuis » (nature), même s'il n'emploie pas encore lui-même l'expression « droit naturel ».

MHD45

Jusqu'ici Flückiger, qui se réfère à *Fr. 10* : « Les combinaisons (« sunapsies », apparemment un autre mot pour « harmonies ») sont des choses qui sont entières, et d'autres qui ne le sont pas, ce qui fonctionne ensemble et ce qui fonctionne contre, l'harmonie et la discorde ; immédiatement : de tous les êtres l'un et de l'un tous les êtres ».

Flückiger fait également référence au *Fr. 123* : « Tout ce qui est “fuis” (nature) préfère procéder mystérieusement. » Le lien entre ce dernier point et la loi naturelle en tant que phénomène de puissance ne nous apparaît pas évident, à moins que l'on, à l'instar de Flückiger – protestant, soit dit en passant, et préférant interpréter la nature (humaine) de manière particulièrement péjorative –, n'identifie les rapports de nature et de puissance comme une harmonie des contraires. Or, il s'agit là d'une interprétation possible du concept, en soi beaucoup plus vaste, de « fuis » (nature), ne serait-ce que parce que ce mot signifie « essence » ou « manière d'être », au sens neutre.

Il n'est donc pas surprenant que plusieurs penseurs aient, plus tard, compris le « droit naturel » comme celui qui convient à la nature supérieure et consciencieuse de l'homme. Cela n'empêche pas Flückiger d'avoir tout à fait raison dans son interprétation du *chapitre 123* ; certes, mais seulement dans son contexte ou par un jeu de mots, et non en se fondant sur le mot « nature », interprété uniquement comme péjoratif dans la tradition protestante.

(3) Le lien entre l'herméneutique et la « dialectique »

(l'harmonie des contraires chez Héraclite.

(a) Le Fr. 123 (traduit et expliqué ci-dessus) offre une excellente introduction. La « Technè hermèneutikè » (herméneutique), disait Ricoeur (voir *p. 26 ci-dessus*), était initialement l'art d'interprétation concernant la parole divine (herméneutique oraculaire), avant que, transférée aux objets profanes, elle ne devienne simplement l'interprétation textuelle.

(b)1. Herméneutique sacrée .

exemple d'interprétation oraculaire tiré d'Hérodote d'Halicarnasse (-484/-425), contemporain d'Euripide (voir *Bovener, p. 44*), est analysé non pas pour des raisons anecdotiques, mais pour des raisons de structure interprétative. G. Daniels, **Étude historico-religieuse sur Hérodote **, *Anvers/Nimègue*, 1964, p. 71, nous en fournit un excellent schéma.

MHD 46

Il s'agit d'*Hérodote, Histoires* , 1:66 . Les Spartiates, devenus puissants en tant que peuple après la législation de Lukourogos (Lukourogos se situe au IXe siècle avant J.-C.),

(i) Tombés dans l'hubris (surestimation de soi, transgression), ils consultent l'oracle de Delphes au sujet de tout le territoire des Arcadiens, s'imaginant plus forts qu'eux et les méprisant du même coup. À Puthia, la femme qui transmettait les oracles de Delphes, ils ne se contentent pas d'une partie du territoire arcadien : ils le veulent en entier.

(ii) La réponse de la Puthia ne leur donne pas toute l'Arcadie, mais elle dit néanmoins : « Je vous donnerai (singulier)

(1) le fait que « orchèsthai » (qui peut signifier à la fois « danser » et « travailler dans le jardin (« orchos » = jardin, rangée de vignes)) aura lieu à Tégée ;

(2) le fait qu'une belle plaine agricole sera créée avec la corde de mesure «

diametrèsasthai » (qui peut signifier à la fois « diviser la terre » et « travailler sur la terre en tant que prisonniers de guerre »).

(iii) Analyse de la structure.

(i) Les Spartiates souffrent de la soif de terres (« impérialisme »), une forme d'hubris.

(ii) a. Les divinités décrètent une sanction immanente : elles ordonnent aux Spartiates de consulter l'oracle. Commence alors ce que les Grecs appellent « dikè », l'exécution du décret « divin » (à comprendre : polythéiste-polydémoniaque).

(ii)b. La puthia, en tant qu'instrument en état de « manie », communique l'oracle mentionné ci-dessus. – C'est ici que commence formellement l'herméneutique oraculaire.

D'un point de vue structurel , si l'on tient compte de la pluralité des significations codées et secrètes (« messages »), la relation « texte » / « lecture du texte » est fondamentalement ambiguë. Le texte unique est, d'un point de vue combinatoire, susceptible de plusieurs interprétations.

« Combinatoire » signifie « ce qui relie plus d'un élément d'un ensemble donné de plusieurs manières en (plus d'un) (ici) un tout signifiant ».

MHD7.

Voici les éléments (« moments »), et plus particulièrement les suivants.

(1) La divinité de Delphes, Apollon, dont Héraclite lui-même dit dans le texte : (*Fr. 93*) « Le prince ('anax'), dont la propriété est le sanctuaire de l'oracle de Delphes,

a . Ne parle pas (clairement),

b. ne dissimule pas (aussi) (sans plus tarder),

c . Mais faites un signe (« sêmeinei ») ».

(2) Un autre élément : la sibulle ou devineresse du temple. Voici ce qu'Héraclite dit d'elle : « La sibulle parle avec la bouche de quelqu'un en extase (expérience hors du corps), qui n'est pas objet de rire (agalasta) – cf. *supra p. 36 et suiv .* –, qui n'est ni ornée ni parfumée (...) par la vertu (du pouvoir de) la divinité » (*Fr. 92*).

(3) Les oracles-consultants, qui, dans leur « état d'esprit », dans la mesure

où celui-ci est conscient et vérifiable par les hommes (« ethos »), révèlent leur « daimon » plus profond au public (cf. *Fr. 119*) : « La nature et le caractère (dans la mesure où ils sont visibles) sont, chez l'homme, son « daimon », (qui ne se révèle que par des signes) ».

Conséquence : ce n'est pas sans raison que tous les interprètes d'oracles mettent en garde contre l'inconscient chez l'homme qui consulte l'oracle de divinités « polydémonistes-polythéistes ».

Raison : Grâce à la divinité (au sens que nous venons d'évoquer), on reçoit précisément le conseil qui constitue le modèle du daimon personnel et/ou de groupe (voir pages 5/7 ci-dessus (concept de modèle)).

L'oracle se dévoile comme s'il reflétait votre propre « destin ». Il s'agit d'un modèle fidèle, quoique polydémoniste-polythéiste, de votre situation fondamentale dans l'univers, conçu avant tout comme un médium vivant primordial.

En effet, « daimon » – si tant est que ce mot désigne une divinité spécifique ou un rang – ne désigne en tout cas ni une divinité particulière ni un rang. Dans la hiérarchie polydémoniste-polythéiste des divinités – situation fréquente, le contexte déterminant le sens du terme –, « Daimon » désigne donc une force ou une puissance impersonnelle (substance). Voir ci-dessus : *pp. 3/4* (*abstraction hylique-dynamique*), *27/30* (l'abstraction hylique-ardente inhérente à Héraclite, pierre angulaire de sa philosophie). Il convient de se référer immédiatement aux *pp. 31/32* (*profondeur et paraphrases*).

MHD48

En résumé : le texte de l'énoncé de l'oracle est l'intersection d'une multitude de « facteurs » (« moments »), qui, à leur tour, peuvent donner lieu à une multitude de combinaisons. Prenons, par exemple, « doso », « je donnerai » : qu'est-ce que cela signifie exactement ? Qui est le « je » de ce futur (futur) de « donner » ? Que signifie « donner », ici et maintenant ? Nous disons bien : « ici et maintenant ». Dans la vie réelle, il n'y a pas seulement une « abstraction », c'est-à-dire les significations généralement valides d'un verbe par exemple ; il y a toujours le concret et l'individuel (cf. cours de première année : *structure idiographique*).

Il y a donc la personne interpellée : « toi », mais de qui s'agit-il exactement ? De l'individu précis, homme ou femme, envoyé par les

Spartiates à Delphes ? Ou bien du prince, du commandant ? De qui d'autre, peut-être ?

« Tegeèn », « Tegea » : – Que signifie exactement ce nom ? La ville ? Les habitants de la ville ? Le gouvernement de la ville ? Le territoire environnant ? Ou que pourrait signifier d'autre le nom « Tegeèn » ?

« Possikroton » – l'adjectif intentionnellement omis à la page 46 de « Tegeèn » – peut signifier en grec de l'époque à la fois « frappé » (« piétiné ») et « frappant » (« piétinant ») ! Ainsi, le sens passif et actif du verbe (cf. *Ma. Bailly/Me. Eger, Dictionnaire Grec-Français*, Paris, 1903, 1611).

Maw, Tégée frappera-t-il du pied ou sera-t-il frappé du pied ? À propos de « chrèsmos (parole divine, oracle) kibdèlos (faux, perfide) » ! Hérodote utilise cette expression dans ce contexte, comme à de nombreux autres endroits de son livre, et à juste titre !

Pour les deux autres verbes « orchèasthai » et « diametrèsasthai » et leur profonde ambiguïté sémasiologique, nous renvoyons à *la page 46 ci-dessus*.

Conclusion de cette brève (incomplète) analyse sémasiologique des moments combinatoires : statistiquement, il existe déjà un nombre assez important de combinaisons possibles.

Multipliez ces moments sémasiologiques et leurs connexions par les moments situationnels (brièvement rappelé aux pages 45/47 ci-dessus ; résumé comme suit :

(1) divinité,
(2) voyant du temple,
(3) consulté)), et vous calculez, intuitivement déjà, le nombre de combinaisons !

MHD49

En particulier, si l'on analyse brièvement, par exemple :

(1) La divinité serait « Apollon » : mais qui est exactement cet « Apollon » ? À Delphes, il existait à l'origine d'autres divinités et des « daimones » (êtres primordiaux personnifiés, voire personnels) : le voyant du temple, en proie à la « manie » (expérience hors du corps), est-il réellement inspiré par Apollon, et non par un autre « numen » (comme le disaient les Romains) ? Cette seule analyse numineuse soulève des problèmes critiques insurmontables.

(2) La puthia : est-ce bien elle, aujourd'hui, devant la délégation spartiate, dans son état mantique propre ? De plus : il existe des cas de fausse manie, où la voyante a commis un mensonge ! Ne commet-elle pas elle aussi, ici et maintenant, un mensonge, ou ne se laisse-t-elle pas tromper de bonne foi ? En soi, l'analyse médiumnique constitue déjà un problème majeur, d'un point de vue critique.

(3) Les consultants : voir ci-dessus p. 47 (*ad* (3)). Cette analyse est la plus décisive, semble-t-il, du moins aux yeux des herméneutiques de l'oracle.

Raison : seul celui qui – primordial et total (dans le contexte de l'univers) – était « fort », qui détenait le pouvoir, qui était porteur de force, pouvait, en principe, être certain de l'oracle correct et, s'il n'était pas le bon, alors de l'interprétation correcte.

Pour le fondement théorique de ceci, nous renvoyons aux *pages 26 à 40* : Héraclite savait pertinemment ce qui était en jeu lorsqu'il parlait d'interprétation (herméneutique). C'est précisément pourquoi nous avons longuement exposé le chapitre précédent sur la dialectique. Sans une compréhension approfondie de la théorie de la connaissance fondée sur le primordial (le « subtil », la matière fine, le « fluide ») et de la théorie de l'interprétation qui lui est liée, on ne peut saisir la structure dialectique fondamentale de la philosophie d'Héraclite – et vous en calculez déjà intuitivement le nombre de combinaisons ! – qu'en la déconstruisant.

(b)2. Herméneutique dialectique philosophique.

(a)1. Introduction. — « Ce cosmos, qui est le même pour tous les êtres, n'a ordonné ni à aucune divinité ni à aucun homme. Au contraire, il a toujours été et sera toujours un feu éternel, qui s'embrase et s'éteint avec mesure. » (*Fr. 30 ; voir ci-dessus p. 28*).

MHD50

Ce qui nous intéresse, ici et maintenant, ce n'est pas la structure respectant la limite primordiale, mais le mot « cosmos », qui signifie à la fois l'ordre culturel naturel et humain, non sans une dimension esthétique (voir ce que les Paléoputhagoriens ont intégré à ce sujet dans leur système de pensée mathématique numérique-spatiale : *pp. 4/5 supra*).

Héraclite entend, entre autres, et surtout, un ordre légal. Cf. *ci-dessus*, pp. 43/45 . – Rappelons que ni la divinité ni l'homme n'ont agi de manière à établir un ordre. Pourtant, il y a une mesure, une limite : le feu, qui est la racine de tout ce qui est visible et tangible, la substance primordiale par conséquent, se meut continuellement selon une mesure. Qu'est-ce qui cause, engendre précisément cette mesure ?

Anaximandre de Milet (voir p. 3 *ci-dessus*) a répondu à cela, dans le fragment qui manque à son jeu de langage (voir pp. 33 et suivantes *ci-dessus*), dans lequel on peut comprendre, expressément au moins, que l'« ordre légal » (« taxin ») – du moins, c'est ainsi que W. Jaeger traduit le mot – non sans raison valable, d'ailleurs – à savoir l'ordonnancement légal du « temps » (« chronos ») qui apparaît et disparaît (ce qui implique déjà, dans une certaine mesure, la dialectique).

Héraclite, dans *Fr. 52*, propose une variante à ce sujet : « L'« aion », c'est-à-dire le temps, mais avec une nuance de « temps » surhumain, voire divin (« temps éternel »), est un enfant (« pais ») qui se comporte comme un enfant (« paizon ») – ce qui implique « jouer » pour, mais pas seulement ; traduire ce mot simplement par « jouer » est une représentation incorrecte de la pensée d'Héraclite – qui joue au backgammon (« petteuon ») : le prince est la propriété de l'enfant – le sien (« paidos hèn basilèèn ») ».

Le « Triktrak » est un jeu de hasard (un type de jeu parmi d'autres) qui se joue sur un plateau double avec des pions, des disques et des dés qui sautent d'une partie à l'autre. Voir le mot grec « halùta », qui signifie à la fois « plateau » et « saut ».

Si nous interprétons correctement, alors le temps (supérieur) qui régit la vie (le temps inférieur) est comparable à un enfant qui se comporte comme un enfant.

MHD51

(a)2. Le concept dialectique de « retournement » (à l'opposé)

Fr. 88 - qui est comparable aux expressions, qui peuvent également représenter « couverture », mentionnées plus haut à la page 39 et suivantes.
- :

Il en va de même pour les êtres : vivants et morts, éveillés et endormis, jeunes et vieux. Une catégorie d'êtres est, après transformation, l'autre, et cette dernière, après avoir été transformée à nouveau, la première.

Fr. 90 : « L'ensemble des êtres est un échange de feu et le feu est l'échange de tous les êtres, comparable à (l'échange de) l'or contre la marchandise et la marchandise contre l'or ».

À maintes reprises, on perçoit la dimension ludique du langage, ici dans le choix des mots : « chevauchement », « échange », tout en préservant l'harmonie des contraires. Au milieu de tout cela, on ne peut s'empêcher de penser qu'Héraclite « joue » *aussi bien* avec les idées qu'avec les mots : est-il alors si surprenant que ce qui est discuté à travers ces idées et ces mots apparaisse lui aussi comme un jeu, une partie de backgammon ? L'harmonie des idées, et donc des mots, reflète l'harmonie des êtres.

(b)1. Le concept (généralement grec) **de « mesure »** .

Déjà dans l'ordre hylistique du feu , la « Mesure » (« metra ») est intrinsèquement présente (voir ci-dessus, p. 28 ; 50 (en haut)). Héraclite constate que cet élément profond existe bel et bien dans les phénomènes naturels « cosmiques » : « Le soleil (...) ne doit pas dépasser la Mesure (« metra »). S'il ne le fait pas (en respectant cette loi), alors les Érinées (déesses de la vengeance), auxiliaires (« epikouroi ») de Diké (chargée de rendre justice), le révéleront. »

Les déesses de la vengeance constituent un phénomène chthonien (tellurique) typique, lié au monde souterrain : avec Diké, ou par exemple Moira, qui veille à la juste distribution du sort, elles protègent des transgressions (hubreis ; voir p. 46 ci-dessus) concernant la parenté, l'hospitalité, le culte des morts et autres sujets connexes. Elles appartiennent à la plus ancienne catégorie de lois en Grèce. On peut se demander dans quelle mesure Héraclite, qui croit incontestablement aux « diké » et donc aux « divinités » si caractéristiques de la religion populaire, n'y croit pas. Les Lumières (voir p. 21 ci-dessus (Xénophane)) tendaient soit à les nier, soit à les interpréter de manière purement symbolique (métaphorique).

MHD52

En d'autres termes : tout indique qu'Héraclite réduit les numina (divinités, daimones compris cette fois comme des êtres personnels) à de simples « puissances » ou « entités » cosmo-physiques. Ce que l'on appellerait aujourd'hui une forme de démythologisation, voire de sécularisation. Mais tout en conservant l'« apparence » ou le « crépuscule » « religieux » qui les entoure. Ceci explique pourquoi Cl. Ramnoux, dans son ouvrage **Héraclite** (

ou l'homme entre les choses et les mots) – voir ci-dessus, p. 34 et suiv. (*jeux de langage allant du sacré archaïque au scientifique spécialisé (cosmophysique)*) – mentionne déjà cette tension entre les mots et les êtres précisément dans son titre.

Ce que, soit dit en passant, beaucoup de contemporains « croyants » font encore aujourd'hui, mais en ce qui concerne nos propres « chiffres » catholiques (la Sainte Trinité, Marie, certainement les « saints » (saints populaires), le péché originel, le baptême, la morale catholique sur les genres, etc.).

Mais les Lumières — Xénophane, Héraclite et tant d'autres philosophes, scientifiques et rhéteurs — de cette époque ne diffèrent pas, par essence, si fortement de celles d'aujourd'hui.

(b)2. Des dés qui sautent d'une partie de l'aire de jeux à une autre.

Remarque finale .

À la page 36 ci-dessus, nous avons été confrontés à la question du sérieux ou du manque de sérieux (moquerie, sourire narquois) chez Héraclite. Le mot « nuit », synonyme de « bienveillante », revient à plusieurs reprises chez Héraclite – et certainement pas par hasard chez un auteur aussi attentif à ses jeux de mots. La véritable explication ne serait-elle pas qu'il perçoit et proclame la nuit comme si « bienveillante » parce qu'il est prisonnier du panthéon polydémoniaque et polythéiste (système de divinités et de daïmones) ?

Ce « système » est un véritable système de pouvoir, bien qu'il exerce son pouvoir principalement sur une base primordiale et ardente. – Pour la dernière fois : voir pp. 27 et suivantes. – l'abstraction hylique et ardente est et demeure, pour Héraclite, bien que mythico-archaïque, valable (jeu de langage non sécularisé), mais essentiellement une confrontation avec la « nuit bienveillante », c'est-à-dire, pour l'homme qui pense – voir ci-dessus pp. 31/33 (connaissance intellectuelle (connaissance rationnelle)) – le « temps » (aion), mais en jouant au backgammon.

MHD53

Note : « L'harmonie (combinaison des contraires), si elle est cachée, est plus forte (« kreitton ») que celle qui n'est pas cachée ».

Nous le comprenons désormais en partie, malgré toute l'« obscurité » héraclitienne. En procédant comme la divinité de Delphes et d'autres lieux oraculaires (Hérodote en recense pas moins de seize), c'est-à-dire sans parler clairement ni se contenter de dissimuler, mais en restant entre les deux – en donnant un signe ambigu –, l'harmonie cachée des contraires conserve sa position dominante (voir p. 43 ci-dessus (rôle des rapports de pouvoir)) : celui qui est pris au piège de son réseau opaque, tel une mouche dans une toile d'araignée (cf. *Fr. 67a*), ne voit pas clair ; il ne travaille qu'avec des lemmes, des inconnus, comme s'ils étaient connus, mais de telle sorte que l'« analyse » qui constitue sa vie n'apporte aucune clarification. La recherche « inductive » ne mène nulle part, si ce n'est à un éternel recommencement. Voilà la vision du monde véritablement tragique d'Héraclite.

Note – Que cette conception lemmatique et analytique sans issue soit bien celle d'Héraclite ressort clairement du *Fr. 123* (voir page 45 ci-dessus, mais d'un point de vue juridico-historique) :

« Tout ce qui relève de la nature préfère procéder mystérieusement. » Or, cette « nature » est essentiellement « harmonie » (des contraires), comme indiqué précédemment. Le physique, jadis fondé avec tant d'orgueil par les Milésiens, périt ici dans un véritable irrationalisme : qu'est-ce donc d'autre que ce qui est « caché », ce qui « procède mystérieusement » ?

Héraclite, car il est et demeure un penseur, un être qui souhaite clairement et distinctement « abduire » (expliquer), déduire, induire. Or, cette induction vérifie, maintes et maintes fois, avec une précision implacable, un lemme abductif-déductif appelé « harmonie des contraires », qui, sous-jacent, est toujours plus puissant que le penseur.

Voici donc le deuxième physicien non purement hylique, avec l'Éléatique-Zénonique (voir p. 19 ci-dessus), qui, après avoir conclu par un aveu (« ni vous ni moi »), perçoit clairement et distinctement le fonctionnement de la fusion, un irrationalisme certes, mais par des moyens purement rationnels. Seul Xénophane propose une issue dialectiquement valable. Cf. p. 24 .

MHD54

En effet : une pensée qui ne confère aucun pouvoir sur ce qui est contemplé et provoqué par la pensée, ou sur ses effets, est donc impuissante. Une telle chose est-elle encore une pensée ? Oui et non, une pensée impuissante.

(je) Au début des Lumières philosophiques, scientifiques et rhétoriques, **Xénophane** pouvait encore espérer un « progrès » concernant les fondements. Ni les parties ni la superstructure – c'est-à-dire ce qui est construit sur les fondements (axiomes, raisons nécessaires et/ou suffisantes) – ne sont déterminantes pour les Lumières : la métathéorie des Lumières aboutit aujourd'hui à une seule conclusion, à savoir que toute pensée choisit ses points de départ abductifs (axiomes, définitions, lemmes) sans raison suffisante, mais uniquement avec la raison ou le fondement nécessaire.

Tant que la « théorie » demeure un système clos, on peut raisonner avec les raisons nécessaires et suffisantes. Mais un tel produit de la pensée est maintenu en équilibre par un élément particulier, à savoir le complément fondateur de la théorie : on s'abstrait consciemment du reste (le complément) de l'être.

Conséquence : « bene currunt, sed extra viam » – comme le disait saint Augustin, dans un autre contexte ludique – « ils courent bien, mais hors des pistes ». Appliqué ici : ils pensent bien, mais hors de l'« être », c'est-à-dire de la réalité intacte. Ce n'est que dans les limites de l'abstraction théorique (c'est-à-dire de la complémentation) que la « raison », dans sa forme éclairée, peut se connaître et/ou se sentir « forte » ; au-delà, dans le fuis mystérieusement enveloppant, dans le royaume de l'harmonie cachée, surtout si cela touche personnellement l'esprit éclairé, là cesse la transgression éclairée.

Zénon d'Élée et Héraclite d'Éphèse étaient si honnêtes qu'ils ont perçu cette limite et, chacun à sa manière, l'ont formulée (éristique, dialectique, -- les deux étant liées).

(ii) *Fr. 116* : « Il est donné à tous les hommes d'apprendre à se connaître eux-mêmes et à réfléchir. » (54/55). Le verbe « fronein », selon *W. Jaeger (À la naissance*, p. 123), employé avec certitude par Héraclite dans les fragments 2, 17, 64, 113 et 116, signifie « la juste intuition (l'observation directe), la manière juste (c'est-à-dire correcte) de penser (l'explication, voire l'interprétation (voir ci-dessus, p. 31 et suivantes) ».

MHD55

(« fronimos », « fronèsis » sont respectivement l'adjectif et le nom qualifiant « fronein »). Cette activité cognitive est explicitement liée au comportement

humain pratique. Contrairement à la « noësis » (« noëma ») de Parménide, qui est spéculative (voir page 4 ci-dessus (aperçu), p. 14).

Jaeger donne deux exemples.

a. Eschyle d'Éleusis (-525/-456), le grand tragédien, dans sa tragédie *Agamemnon* (176), utilise le mot 'fronein' dans la prière à Zeus : il signifie là la compréhension (intuition), propre au croyant, de la situation tragique provoquée par la divinité, ainsi que du comportement de l'homme qui en résulte, en conscience.

b. La sagesse apollinienne-delphienne, qui constituait le cœur de la doctrine du sanctuaire de Delphes, applique ce terme « fronein » à la « mesure » (limite) que l'homme , comme tous les êtres par ailleurs, doit respecter dans ses projets, de peur de sombrer dans l'hybris. Celui qui se comporte ainsi, « fronei », agit avec prudence. Prudence dans un cadre de pensée tragique : voilà le sens profond de « fronein ».

Selon Jaeger (oc., 124), Héraclite est le premier penseur à souhaiter voir la pensée abstraite (celle de l'harmonie des contraires, naturellement) appliquée à la vie pratique, privée et publique (cf. *supra* p. 36 , où, tout comme dans l'oracle du devin de Delphes concernant l'état d'orgueil des Spartiates (voir ci-dessus pp. 46/49), où, selon Hérodote, l'issue fut catastrophique pour les Spartiates (seule une réfutation inductive s'ensuivit, et non la vérification de leur interprétation personnelle (voir ci-dessus pp. 32, 33)), de même les Éphésiens, à mesure que leur constitution et leur vie en cité-État se dégradaient, subirent une réfutation analogue de leur interprétation personnelle du message d'Héraclite). C'est-à-dire, pour les Spartiates comme pour les Éphésiens, une double tragédie. « Phoronéine », « phronèma », etc. sont des termes tragiques.

MHD56

B. Fr. 117 (56/57) : « Un homme, lorsqu'il est ivre, est poussé (cf. notre mot « force motrice »), fait tituber par un garçon immature. Il ne sait pas où il trébuche, car son âme est « humèn », humide. »

Fr. 119 (voir page ci-dessus) 47) a dit que l'« ethos », le comportement (visible et tangible), est chez l'homme son « daimon », son âme profonde.

Cela rappelle ce qu'Héraclite, en tant que Grec de son époque, a dû voir lui-même, le culte de Dionysos :

Le Fr. 15 (qui donne son explication sacrée de ce culte) clarifie — ce qui, chez Héraclite, en tant qu'« esprit éclairé », témoigne d'une grande compréhension religieuse — l'idée couverte par le Fr. 119.

De plus : **le Fr. 15** révèle la véritable origine de la vision tragique et dialectique d'Héraclite. Le texte se lit comme suit : « Si les Bacchantes (célébrantes de Dionysos) (...) ne faisaient pas la procession en l'honneur de Dionysos et ne chantaient pas les parties intimes (phallos) dans un chant religieux (« humneon »), alors elles commettaient les actes les plus honteux, à savoir que la même réalité était Hadès (les Enfers) et Dionysos, en l'honneur desquels elles entraient en extase (« mainontai ») et célébraient les fêtes des pressoirs (« lènaizousin ») et/ou concouraient pour le prix de poésie pendant ces fêtes (second sens de « lènaizo ») ».

En d'autres termes : Héraclite, en tant qu'esprit éclairé, s'oppose par principe à de telles célébrations effrontées ; mais son ouverture d'esprit, précisément celle d'un esprit tolérant et éclairé, le conduit à l'interprétation internaliste que les fêtards eux-mêmes — et non lui, bien sûr — affirment et apprécient.

Autrement dit, nous sommes ici confrontés à un modèle d'application très remarquable de la « Verstehen » (c'est-à-dire une « méthode de compréhension »), tel que préconisé par exemple par Gb. Vico (1668/1744) – et plus tard par W. Dilthey (1833/1911) – mais au sens d'interprètes et de théoriciens de l'interprétation des actions humaines, des productions, etc., fondé sur la parenté essentielle entre l'interprète et l'objet humain interprété. Ainsi, par exemple, dans ce cas précis : les rites magiques à caractère sexuel offensant des Lenai (fêtes de Bakchos).

Remarque -- E .v. Tunk, *Kurze gesch. der altgriechischen Literatur*, Einsiedeln/Köln, 1942, 14, dit : « (...) La poésie dramatique des Grecs doit ses origines au culte de Dionouss.

MHD57

(...). Le culte de Dionus présentait un côté sérieux et un côté joyeux.

a. En tant que divinité de la végétation, Dionysos était associé à tous les êtres animés, ainsi qu'aux morts. (*cf. supra p. 51 : religion chthonienne*).

b. En revanche, son don le plus connu, le vin, offrait l'occasion de toutes sortes de comportements exubérants. (...)

c. De la nature mixte du culte de Dionysos ont émergé les résultats suivants :

1. La tragédie, **2.** Le drame satyrique, **3.** La comédie. Mais nous y reviendrons plus tard, lors de notre discussion sur Euripide (et sa psychologie des profondeurs).

Concernant Héraclite, voici un point essentiel : le culte de Dionysos – tant dans l'intentionnalité (structure de conscience) des célébrants (participants) eux-mêmes que dans ses effets culturels, que nous venons d'évoquer – prouvait qu'il dépassait la simple magie sexuelle, même si, à sa base, on ne pouvait nier cette dimension. Héraclite en était parfaitement conscient.

De plus, sa propre psychologie des profondeurs (voir ci-dessus, page 32 et suivantes) lui avait appris que l'homme a deux facettes :

1. La conscience et, dans une certaine mesure, l'empathie envers ses semblables (sur laquelle reposait sa version de « verstehen » (méthode de compréhension) - voir p. 38 ci-dessus) ;

2. L'inconscient, mais essentiel, enfoui dans les profondeurs, qu'il nommait « daimon », remontait à la surface dans le culte de Dionysos, fondement de la culture. C'est sur cette certitude, en tant que bien plus qu'un simple observateur, qu'il devait fonder sa première conception de l'harmonie des contraires. Revenons-en maintenant à son axiome fondamental : le feu éternel. (Voir ci-dessus, p. 27 et suivantes .)

(b)3. « Vesta est synonyme de « la terre », le feu éternel constituant le fondement de l'existence de l'une comme de l'autre. » (Wb. Kristensen, *contributions complètes*, 306). « Vesta » est le nom d'une « numen » romaine typique, à savoir la déesse du foyer.

MHD58

WB Kristensen, *contributions rassemblées* , 306 et suiv., explique de plus en plus en détail le rôle des numina ou forces du foyer, respectivement des pouvoirs (à la fois personnels et impersonnels).

Nous résumons (car l'étendue réelle nécessiterait une étude approfondie

– ce qui nous mènerait trop loin).

a. Le feu du foyer – selon son auteur – est en réalité le feu de la terre. C'était une religion archaïque, chez les Hellènes et les Romains, selon laquelle – il suffit d'écouter le rôle de l'agent causal – par le feu du foyer (lien causal : l'entretien, certes respectueux et fidèle, du feu du foyer crée, engendre, fait vivre la terre (à la fois déesse de la terre et fluide terrestre) dans tout ce qu'elle engendre (produit).

b. Modèles applicatifs (58/60)

1. L'esprit de la nature (petit esprit de la nature), appelé « lar » (esprit du foyer) par les Romains, qui « habitait » (concept fétiche), comme l'écrit littéralement Kristensen (oc., 307), « dans le feu (le mot grec « pur » signifie à la fois toutes sortes de « feu » à comprendre littéralement, et aussi le « mal » (comme dans l'expression « verser le feu sur le feu » (rendre le mal par le mal, échanger ; cf. Supra p. 51 (*couverture*))) sur le foyer domestique », le « lar familiaris » (esprit du foyer familial et domestique), ainsi, « faisait naître la vie de la famille » (oc., 307).

Kristensen explique plus en détail : les anciens attribuaient une énergie vitale au feu du foyer. La divinité du feu de la terre — notez le lien « feu/terre » — était à l'origine de la vie sur la terre (c'est-à-dire, pour relier au sein de la famille les fruits de la terre, etc., qui sont liés à cette seule famille, que le Seigneur adorait dans et par l'intermédiaire de l'Éternel — voir ci-dessus p. 49 et suivantes (« pur aeizoön »)).

Le motif principal des mythes et rites appartenant à ce cercle d'idées était donc le mystère (au sens religieux-scientifique de « rituel » combiné au mythe, qui, par le biais de « symboles » affichés (généralement des organes sexuels – d'où l'hypothèse générale ; car le vœu de silence des célébrants archaïques des mystères laisse un voile sur ce sujet), transmettait la force vitale de la terre aux célébrants participants) de la montée et de la chute de la vie (de la terre).

MHD59

Kristensen nomme ce phénomène « naissance », ou encore « procréation mystique ». La formulation était, selon Héraclite, toujours la même : « La mère vierge fait naître la vie ». Cette « mère vierge » était l'épouse de la divinité des enfers, en l'occurrence celle de la terre éternelle et du feu du foyer, plus précisément celle du dieu du feu terrestre.

Par exemple, à titre de modèle mythique d'application de ce théorème régulateur-mythique, Kristensen donne ce qui suit :

(a) Selon Denys d'Halicarnasse (4:2), la déesse Athéna Polias (protectrice de la cité-État) était vénérée avec le dieu Héphaïstos (dieu du feu) dans l'Érechthéion (le temple d'Érechthée, littéralement traduit : « secoueur de terre », l'ancêtre de l'une des grandes familles de l'Attique), sur l'Acropole (littéralement traduit : « forteresse fortifiée ») par les habitants de l'Attique et en particulier par la cité-État d'Athènes.

De plus, à l'Érechthéion, le feu fondateur de la cité d'Athènes était entretenu jour et nuit, du moins à l'époque archaïque. La raison : ce feu éternel (« pur aeizoōn ») était l'« image » (voir plus loin, lorsque le concept d'« image » (représentation, modèle, chez Platon) sera abordé) et la représentation visible de ce que Kristensen appelle la « vie durable » ou la « vie terrestre ».

Il convient de relire, maintenant que le contexte hiéro-analytique a été clarifié aux pages 27/28 (le feu éternel, avec les deux interprétations possibles et valables), et l'on comprendra comment un « physicien » sérieux et perspicace comme Héraclite peut arriver à quelque chose comme un cosmos qui est « feu éternel ».

En d'autres termes, la raison ou le fondement absolument nécessaire (et peut-être suffisant, du moins pour l'intuition fondamentale) (hypothèse abductive) de sa philosophie est précisément un tel phénomène hiéro-analytique.

(b) Selon Kristensen, que nous citons continuellement mais avec des données explicatives, le mythe raconté comme une hypothèse abductive de cet entretien du foyer et de ce culte sur l'Acropole se lit comme suit.

La déesse Athéna, vierge comme elle l'était, devint la « mère » d'Érichthon par le feu du dieu Héphaïstos surgi de la terre. Le globe physique, fluide et flamboyant, s'éleva, « né » d'une procréation mystique, « de la terre » (comprendre : de la terre physique, comprise par le dieu Héphaïstos comme une réalité subtile ou primordiale, issue de la matière fine) – « né » – « né de la terre » – « né de la terre » – « né de la terre » – « né de la terre » – compris comme une réalité subtile ou primordiale, issue de la matière fine. – Ainsi, un aspect de la physique du feu selon Héraclite s'éclaire.

MHD60

2. Un modèle hiéro-analytique encore plus clair nous est offert, selon Kristensen, oc, 307, par l'équivalent romain de la déesse attique, la vierge Athéna, à savoir la vestale Ocrisia, la servante du palais du roi Servus Tullius, le sixième roi de Rome (-578/-535).

(i) « Vestalin » ou « vierge vestale » était en fait un modèle appliqué remarquable, à la fois privé et public, de servitude archaïque-sacrée (puisque nous ne pouvons pas entrer dans ce domaine maintenant, il convient de se référer à WB. Kristensen, oc, 201/229 ; qui fait référence à un modèle biblique, à savoir l'Ebed Yahweh, le serviteur souffrant et mourant mais aussi célébré du Seigneur (di de Yahweh) ;

Kristensen aurait très bien pu ajouter Marie, qui, selon Luc l'évangéliste-médecin, se qualifie elle-même de « servante » du Seigneur, tout comme Jésus lui-même a expressément revendiqué le titre de « serviteur du Seigneur ».

Citons d'emblée un texte : « La position sacrée des esclaves femmes correspondait entièrement à celle des esclaves hommes. Elles aussi étaient vouées aux divinités des enfers. Pourtant, elles représentaient et réalisaient, en particulier, le mystère de l'énergie féminine à l'ascension de la vie – voir page 59 ci-dessus, où le concept d'« image » est abordé dans un sens platonicien-sacré –. »

Elles étaient donc les suivantes de Junon (l'épouse-sœur du dieu suprême Jupiter) et des Junones (des divinités secondaires de la déesse suprême Junon). De ce fait, les esclaves étaient liées d'emblée à Vesta, déesse du foyer chez les Romains, à la « Terre-Mère » (« terra mater ») et aux Vestales, gardiennes du feu du foyer (oc, 217). C'est sur cette primauté de l'énergie féminine que presque toutes les religions primordiales ont fondé leur essence.

MHD61

(ii) Que Vesta, bien qu'étant une divinité différente (« numen ») de la Terre-Mère , ait été « confondue » avec celle-ci par un petit nombre de Romains (voir ci-dessus p. 51, pour l'analogie avec Héraclète), est attesté par le poète latin Ovide de Sulmona (-43/+17), dans ses *Fastes* (6 : 267 ; // 299, 460) : « Vesta est la même que la « déesse de la Terre » (« terra »). Le feu éternel – voir encore, avec le courage du désespoir – dirions-nous – ci-dessus p. 27/28 « Il constitue le fondement de l'existence des deux. » Vous avez bien

entendu : le fondement de l'existence. Héraclite n'est pas le seul à voir dans le « feu (du foyer) toujours vivant » un fondement ou une raison nécessaire et/ou suffisante.

B.bis. Modèles applicatifs de type 2.

(1) Le « mariage mystique » — une expression que nos mystiques catholiques, et en particulier les mystiques féminines, ont également adoptée, au sens figuré — de

a. une jeune fille déesse du foyer, mieux encore, une servante, et

b . Un dieu du foyer souterrain, également reconnu à Rome comme fondateur de la maison royale et de l'État (privé et public, donc) : le mythe, tel qu'il est formulé par abduction à Rome, se présente comme suit. Dans la demeure privée du roi Tarquin le Superbe, septième et dernier roi (au sens strict et archaïque du terme) de Rome (534-509 av. J.-C.), – tel était le récit ou la fabula des voyants – apparut – il ne s'agit pas d'un phénomène physique, je le souligne encore – un fascinus, un phallus (membre masculin), qui, avec la servante Ocrisia, la femme vêtue, engendra un enfant dit royal.

Pline l'Ancien (+23/+79), *Historia Naturalis* , 28;39, rapporte ici : « Le fascia, le membre masculin, est vénéré comme une divinité (« deus ») par les Vestales, entre autres par les Romains comme « sacra » (choses sacrées).

L'interprétation du phallus ou de la renarde diffère – selon Kristensen – : l'une l'interprète comme le lar familiaris (voir *hoge* : p. 58), l'autre comme volcanus, l'équivalent d'Héphaïstos, dieu grec du feu du foyer. « Les deux interprétations reviennent au même : le dieu du feu de la terre était l'époux de la mère vierge, en l'occurrence, de la Vestale. » (Kristensen, oc. ; 307).

MHD62

(2) comme les Ocrisia historiquement douteuses mentionnées ci-dessus, toutes les Vestales étaient également « amatee », « bien-aimées » : nommées par le pontifex maximus (à l'origine « quelqu'un qui connaît la magie importante de la pose de pont » (cf. *The Oxford Classical Dictionary* , Oxford 1950, 716) ; plus tard : cf. Cicéron, Har., 18, un prêtre connaissant les rites de plus en plus complexes du culte d'État) ; -- par le « grand prêtre de l'État ».

Elles portaient donc la coiffe caractéristique des mariées (voir ci-dessus, p. 59 et 61 (« mariage mystique ou à mystères, mieux dit, mariage religieux »).

Si l'infidélité était prouvée, elles étaient enterrées vivantes, laissées à leur « véritable » époux (dont le nom évoque naturellement le primordial), la divinité du feu ou les nombres du feu résidant dans la terre. « Elles étaient les “épouses” du dieu des enfers, la divinité génératrice du feu du foyer “éternel” » (Kristensen, oc., p. 308).

c. Modèles applicatifs de type 3 .

Cette fois, nous prenons, au hasard, un ouvrage sur les études religieuses plus récent, à savoir *M. Eliade, *De mythe van de eeuwige terugkeer**, Hilvrest, 1964, 30 et suiv.

(a) Ce chapitre s'intitule « Archétypes divins (= modèles) des rituels ». Le concept d'« archétype » sera abordé plus en détail ultérieurement dans ce cours, lors de l'étude de Platon.

Modèle applicatif : « En Grèce, les rites de mariage imitaient le modèle de Zeus et d'Héra (cf. Pausanias de Ludia (?; +/- +150), Périégèse, 2: 36: 2, la divinité suprême Zeus s'unit à Héra « en secret » (allusion aux rites mystérieux à garder secrets)). » (Éliade, oc, 29).

(b) *ibid.*, 30, mentionne Eliade, qui est mondialement reconnu à cet égard, que déjà les Sumériens (qui s'étaient eux-mêmes donné le nom de « Kengir » et s'étaient installés en Mésopotamie (Irak/Iran) au quatrième millénaire avant J.-C.), le jour du Nouvel An, l'« union » de - écoutez attentivement : - des « éléments » (c'est-à-dire les numina cosmiques, qui étaient en même temps des réalités matérielles grossières, par exemple le ciel et la terre).

MHD62.1

Dans tout l'Orient ancien et archaïque, le Nouvel An, qui est la manifestation et la présentation cycliques (= « image » au sens platonicien-archaïque) de la « création » (comprendre : établissement de l'ordre) du cosmos comme un ordre bon et beau de l'univers, est célébré dans la glorieuse union rituelle et mythique du roi physique et séculier du monde — par exemple, le prince de Babulun — avec la déesse considérée comme primordialement présente (du feu du foyer éternel, à la fois privé et public).

« Le jour de l'An, Ishtar (en phénicien, Ashtar, en grec Astarté, l'Inanna sumérienne d'origine, qui, en akkadien-babylonique, était simultanément (harmonie des contraires) déesse de l'amour et de la guerre ou déesse de la bataille et de la discorde), « frappe » (s'unit) à Tammuz (Tammuz) (l'équivalent

des divinités helléniques ou romaines du feu du foyer).

En effet, ce même jour du Nouvel An, le souverain physiquement réel imite la hiérogamie divine-fluide (mariage sacré) en la consommant par l'intermédiaire de la prêtresse du temple physiquement réelle, qui rend sa déesse visible et la représente sur terre, dans une chambre secrète — encore une fois un secret religieux-mystique — du temple de la déesse, où se trouve le lit nuptial « mystique-rituel » de la déesse en question, la déesse étant considérée comme fluidement présente (Éliade, *oc*, 30).

Il suffit toutefois de lire attentivement ce qu'Eliade ajoute immédiatement à cela : « l'union divine est une garantie – c'est-à-dire, en termes philosophico-scientifiques : la raison ou le fondement nécessaire et/ou suffisant (hypothèse abductive) – de la fertilité de la terre – (désormais comprise comme un nom collectif pour « tout ce qui vit physiquement dans et autour du prince ou de la princesse concerné et de leurs sujets subordonnés, qu'ils représentent mystiquement (mystérieusement-religieusement) visiblement ») ». (ibid.).

Note – Cette longue et fastidieuse digression peut sembler inutile. Soit, mais il convient de relire *la page 42* (bataille, et plus particulièrement, dans ce contexte, « prince » (« basileus », c'est-à-dire le terme oriental typique pour désigner un souverain)), en gardant à l'esprit qu'Éphèse se situe dans la sphère d'influence perse-orientale.

MHD63

(c) Pandora.

WB. Kristensen, *Collected Contributions* , 299 et suiv., explique la signification correcte du Muthos de Pandora, la déesse de la terre, comme « harmonie des contraires ».

Il commence par situer le concept des richesses de la déesse de la terre, qui utilise des numina ou daimones subordonnés (à comprendre comme à la fois impersonnels et personnels), s'exprime dans et surtout — de surcroît exemplairement comme modèle régulateur à cet égard — dans le mythe du « donateur de tout » (« pan » = tout, + « dora » = donateur).

a. Les divinités — ainsi va le récit sacré et fluide, qui à la fois narre et, tout en narrant, œuvre d'une manière édifiante (et édifiant en effet les richesses de la terre) (engendre, cause, ce qui est — nécessairement et/ou pleinement — fondé sur des bases philosophiques et scientifiques) — dotent

Pandore (= déesse de la terre ou donatrice de tout) de toutes les beautés imaginables, qui sont simultanément duplicité et/ou manque de fiabilité.

Remarque : Cette duplicité, ou plutôt cette « harmonie des contraires », car elle est plus complexe et différente de la « manque de fiabilité » psychologique consciente, qui n'en est que la partie la plus odieuse, est bien sûr typique.

b. Hermès, le messager divin, conduit Pandore hors des Enfers (Hadès). Aussitôt, elle s'élève dans le monde des vivants, portant ses présents dans un vase (pithos). Le pithos est, pour ceux qui connaissent la mythologie grecque, la représentation bien connue (visible dans un objet d'apparence physique, ici une sorte de vase) des Enfers (la Terre-Mère).

c. À l'instar de Coré d'Éleusis, Pandore, lors de son « anodos » (ascension de la sphère fluide souterraine), est accueillie avec joie par des humains naïfs (qui ignorent tout de son essence, à savoir « l'harmonie des contraires »). Pourtant, cette joie se mue rapidement en chagrin (un tournant décisif) : le contenu du « pithos » sacré et mythique était double ; outre le salut, la santé et la vie, il recelait aussi le malheur, la maladie et la mort. On en vint à la conclusion exprimée par Héraclite *dans le Fr. 110* : « Pour les hommes, la réalisation de leurs désirs ne constitue pas un progrès. »

MHD64

Pandora représente « ce que les gens désirent » (concept modèle). Et un autre passage *de Fr. (125a)* est, dans ce contexte, très révélateur : « Puissiez-vous ne jamais manquer de richesses (« ploutos »), le mot qui représente précisément ce que la déesse de la terre, Pandora, « accorde » dans son « pithos », Éphésiens, afin qu'une preuve convaincante puisse être apportée du fait que vous devenez dépravés (« ponèreuomenoi ») ».

La richesse, une fois suffisamment présente, est la raison possible, nécessaire ou suffisante, de la colère, d'un déclin moral et social. La richesse est, comme tout ce que Pandore confère, « genesis te kai fthora » (ascension et chute), l'harmonie des contraires. Premier et dernier mot philosophique d'Héraclite.

Note -- M. Scheler (1874/1928), un phénoménologue d'orientation husserlienne, a privilégié son système de conformité concernant la relation entre la religion et la philosophie (« métaphysique ») : ce faisant, il a réagi à la

fois contre les identifications (totales et partielles) (phil. = (au moins partiellement) religion) et les séparations (appelées « dualismes »).

Selon Scheler, la religion ne peut être fondée sur des « intuitions métaphysiques » concernant le « fondement ultime et suprême de l'univers » (qui doit donc, d'une manière ou d'une autre, être identique à Dieu).

Selon Scheler, on peut aller jusqu'à dire que les résultats de la métaphysique sont « conformes » (formellement identiques) aux fondements religieux.

Au lieu de « conformité », on pourrait aussi affirmer que, suivant le modèle (voir pp. 5 et suivantes ci-dessus), la religion et la philosophie sont en quelque sorte identiques (identité partielle, alors).

Il est clair que la philosophie d'un Héraclite est « conforme », à un degré élevé, à la religion de la terre mère ou de la « nuit » (la bienveillante (voir ci-dessus p. 34 et suivantes)).

Mais Héraclite était-il donc, malgré ce que nous pensions fermement pouvoir affirmer plus haut à la page 49 et suivantes, à savoir que la fondation de l'ordre n'avait pas pour origine des divinités, très religieux d'une certaine manière, mais l'a-t-il dissimulé ?

« La part du lion de la divinité concernant les choses s'échappe par l'incrédulité, de sorte qu'elle ne se manifeste pas. » (Fr. 86). Peut-être Héraclite dissimulait-il sa foi, tout comme la « fisis » aime se cacher !

MHD64.1

Note-- Projection .

La « conformité » de Scheler peut être, inconsciemment, confondue avec la « projection » en matière de religion. – Étant donné la fréquence d'emploi du terme « projection », voici un schéma sémantique.

1. Sens expressif : « externalisation ».

Un sujet manifeste des phénomènes internes (contenu de la pensée, de l'émotion et de la volonté) dans son comportement observable par ses semblables (et, immédiatement, par lui-même), et dans sa manière de percevoir, son jeu sur le langage (33 et suiv.) et son jeu sur les gestes, son comportement global ; -- D'un point de vue dilthéen, le sujet « objective » son

« intériorité » (« esprit ») ; cf. 38/40 supra).

2. Sens créatif : « design »

Créer un sujet, ou un groupe de sujets, naturellement (« moment créatif » : créer quelque chose d'inexistant ou recréer ou renouveler quelque chose d'existant), par exemple un brouillon de texte ou un dessin de conception (d'un bâtiment, d'une entreprise, etc.).

3. Signification interprétative . « Attribution », « transfert » .

3a . *EB. de Condillac* (1715/1780), le sensuel français (191*v. infra*), comprend la « projection » comme suit :

un traitement intellectuel ,

b/ de sorte que les phénomènes internes d'un sujet

(i) distributif, dans les réalités extérieures, autour de lui, modèle-identique et

(ii) collectivement, dans cette même réalité, en dehors de lui, être considérés comme apparemment indépendants.

3b. L'attribution, qu'elle soit transférée (extériorisation) ou non, prend de nombreuses formes. Elle est néanmoins et demeure toujours une forme d'abduction (1 ; 10 *supra*), qui formule des hypothèses non contraignantes sur le monde extérieur concerné.

3b.1. Logi(sti)sch : construire un modèle de quelque chose dans quelque chose qui existe en dehors de cette chose, c'est « projeter cette chose dans quelque chose d'autre et d'indépendant » (5*ff. Supra*);

Ainsi, la « géométrie projective » est centrée sur le transfert à l'identique (« transfert ») de formes géométriques, par exemple ;

La cartographie est donc la représentation fidèle des réalités géographiques ;

Ainsi, en termes de technologie de projection, la projection d'un film ou de diapositives consiste à « projeter » sur un écran (ce qui est différent et indépendant).

MHD64.2

Il apparaît clairement que le sens sensoriel n'est pas identique au sens littéral (l'indépendance de la projection est l'enjeu de la distinction). Concernant la « projection » du point de vue de la théorie des modèles, voir 101/109 (réduction analogique).

3b.2. Herméneutique (38/40)

La projection interprétative-théorique est généralement confondue avec ce qu'on appelle la psychologie de la projection.

(i) Très souvent, « projet » ne signifie rien d'autre qu'interpréter de manière moralisatrice et/ou libérale (*abduce*; 31; 33; 177 et suiv.; 233 et suiv. *infra*); J. Delay (*La jeunesse d'A. Gide* (1869/1951)) affirme que « les réactions enfantines d'André Gide à l'éthique ou à la politique qui lui avaient été enseignées n'étaient que la projection de ses réactions émotionnelles envers sa mère, qu'il lui imposait ».

En effet, Gide, obstiné, désigne à la fois sa mère, qui l'élève, et ses idées éthico-politiques, qu'il associe à sa mère (5 *supra* : *analogie*), comme identiques ou, du moins, très identiques, tant du point de vue distributif (analogie proportionnelle) que collectif (analogie attributive). Ce type de « projection » n'est donc qu'un raisonnement analogique erroné (voir également p. 101/109). Ou, à tout le moins, très discutable.

Note – Les célèbres tests de projection (non appelés « tests » en raison de leur caractère scientifique controversé ; Rorschach ; tat) sont souvent situés ici : ils exposent des abductions individuellement rigides (obstinées), socialement rigides (orthodoxes) et/ou individuellement flexibles (libérales) concernant, par exemple, les taches. (*cf. ci-dessous p. 233*).

De plus , les « attitudes » sociales telles que l'antisémitisme a priori, l'antigauche et l'antidroite sont généralement des actes « abductifs », rien de plus. Dans chaque cas, qu'ils soient expressifs ou non.

(ii) **Les psychologues** des profondeurs (freudiens en particulier) affectionnent le terme « projection ». Ce sens est généralement soit expressif (voir ci-dessus), soit interprétatif. Cependant, il existe d'autres variantes sémantiques, souvent mal définies, centrées sur le système « introjectif » (associé aux réactions émotionnelles procurant du plaisir, voir ci-dessus), « pro- » ou même « extrojectif » (associé aux réactions émotionnelles procurant du plaisir).

MHD 64.3

Des exemples de ce phénomène — plus pathologiques que la normale — sont considérés comme des délires (on s'imagine être « persécuté » par

quelqu'un (délire de persécution — dans lequel on lui attribue la volonté de persécuter (on la projette sur lui)) ; on est « superstitieux » (délire de force ou de divinité — dans lequel on attribue ces qualités à quelque chose qui ne contient ni force ni divinité, en les projetant sur lui)).

Les réactions (fortement) chargées d'émotion — les enlèvements (interprétations) — envers les autres êtres humains — principalement les deux parents — sont plus normales qu'envers les voisins, les collègues, les dirigeants, les médecins et divers soignants.

Les freudiens parlent donc de « transfert ». Par exemple, d'une part, le désir (d'« être » sous la forme de l'impression visuelle (« imago ») de la figure paternelle ou maternelle « aimée », « chérie », « tendre » (nous disons intentionnellement « figure » du père ou de la mère réels, « perçus » (*cf. infra pp. 232 et suiv.*) – objectivement – souvent différemment)) ;

D'un autre côté, la figure paternelle ou maternelle « menaçante », « stricte », « oppressive ». Tout comme il existe de nombreuses « projections » de ses propres réactions subjectives (enlèvements).

La « projection » est particulièrement étrange lorsqu'elle « attribue » (« attribue », -- « blâme » (projection défavorable ou négative)) des enlèvements intérieurs agréables (réactions) à des êtres humains, en dehors du sujet, qui n'en est souvent absolument pas conscient.

Le petit Johnny a renversé le pot de fleurs dans la classe. Il pointe du doigt : « Ce n'est pas moi ! C'est Rik ! » (modèle régulateur : « L'hôpital qui se moque de la charité »). Le plaisir désagréable d'avoir cassé le pot (avec une pointe de honte, peut-être), Johnny le « projette » sur Rik, qui se tenait à proximité (structure collective, « interprétée » de façon commode, c'est-à-dire mal utilisée par analogie ; *cf. infra 101/109*), autrement dit, il reporte ce plaisir désagréable sur son semblable (projection par transfert).

La même chose se produit, mais de manière diachronique-praxeologique (praxis = action), lorsque le petit Johnny dit : « Maître, c'est Rik qui a commencé. »

(iii) les théoriciens de la religion, en particulier ceux qui, de manière externe (parce qu'ils ne sont pas assez religieux eux-mêmes, ou pas religieux du tout), minimisent la « perception » (« expérience ») religieuse et maximisent l'« explication » (di-abduction).

(1) La forme la plus simple est le jeu de langage anthropomorphique.

Xénophane de Colone (voir ci-dessus 21 et suiv.) a déjà critiqué, tout comme de nombreux contemporains et prédécesseurs (Homère, par exemple), le fait que les gens « imaginent les divinités comme s'il s'agissait d'hommes » (ce qui implique alors que les personnes à la peau foncée imaginent leurs divinités comme ayant la peau foncée).

Il est parfaitement clair qu'il s'agit d'un phénomène universel. Cependant, ceux qui observent et pensent avec une plus grande rigueur religieuse y répondent en soulignant l'analogie (5 ; 101 et suiv.) : même dans les images très anthropomorphiques de Dieu, il existe toujours un noyau minimal de vérité essentielle.

(2) Outre la conception « anthropomorphique » susmentionnée de la divinité, la « projection religieuse » peut aussi, et même principalement, signifier une théorie très consciemment formulée (= abd.) concernant l'origine et la nature de la divinité et de la religion.

Le sujet explicatif, dans ce cas, attribue à la personne religieuse, en tant que personne religieuse, le fait qu'elle attribue (« projette sur ») des caractéristiques à la divinité (considérée comme transcendante, étrangère au monde et à la terre, autoritaire-répressive), que cette divinité, prise en elle-même, ne possède pas, mais qui sont, en fait, la propriété de cette personne (immanente, liée au monde et à la terre, considérée comme incapable de gagner sa vie).

L'« humanisme » (voir ci-dessous p. 180 et suivantes (pensée protosophique)) désigne généralement l'essence secrètement conservée de ce type de religion et d'interprétation du divin. Il prend de nombreuses formes. Par exemple,

(a) identification (la divinité possède l'esprit de l'homme qu'elle vénère, mais à un degré supérieur, voire exalté (transcendant) ;

(b) transfert (voir ci-dessus : projections psychologiques profondes) ; ainsi la personne religieuse attribue à la divinité les caractéristiques (impression d'image) de ses parents ou même de membres de sa famille (comme dans le totémisme, qui parle de « frères et sœurs dans la divinité ») ;

(c) supplément (par exemple, la divinité possède ce qui manque à l'homme, en tant que religieux, afin qu'il puisse améliorer ses besoins et son sort

(moment agogique))

d) Attribution du plaisir désagréable (ainsi, la personne religieuse « projette » « sur la divinité » ce qu'elle-même vit en elle-même comme un plaisir désagréable : les divinités et, même, l'être suprême sont « conçus » comme la « véritable » cause des échecs de toutes sortes (on « projette » sur ces divinités et/ou l'être suprême son propre mal (cf. *Ekklesiastikus* (*Ben Sira*) 15: 11/20, où cette projection « négative » est exprimée à la manière de l'Ancien Testament).

MHD64.5

Cette forme de « projection » est, bien sûr, extrêmement fréquente dans le type de religion polydémoniste-polythéiste des anciens Grecs, par exemple, et des penseurs tels qu'Héraclite et Euripide le démontrent abondamment. (cf. *ci-dessous 250* (*La réparation de Jésus à cet égard*)).

Ceci conclut la typologie.

Remarque : Cette théorie de la projection religieuse peut être comprise de deux manières :

1. Certains voient dans la ou les projections religieuses une identité modèle avec le non-religieux (intersubjective et sociale, par exemple) ;

2. Les autres y voient, en outre, une illusion à l'œuvre (Freud qualifie ainsi toute religion d'« illusion »).

Remarque finale --

(a) Si, concernant les données religieuses, on parle dans le jeu de langage de la philosophie favorable à la religion (analogie de type 1) ou, concernant les données philosophiques, dans le langage religieux (analogie de type 2), alors on peut, avec Scheler, parler de « conformité » (projection logique ; 64.1 et suiv.).

(b) Si, a priori (auto-justifiée, orthodoxe et/ou libérale), une explication religieuse s'approprie la « religion comme opium » (Kant, Marx), « illusion » (Freud), alors elle témoigne, ipso facto, d'un manque de la perception religieuse cognitive la plus élémentaire (= réductrice).

(1) Pour commencer, elle confond ses propres formes de religion, orthodoxes et/ou libérales, avec leurs formes réductrices (expérience sacrée du type « perception » / réduction abductive, déductive et réduction complète) (cf. *Supra 10 et suiv*).

(2) Elle est elle-même une forme de projection interprétative de type herméneutique, non logique, aussi et surtout lorsqu'elle dissimule cette projection subtile dans des arguments (pseudo)scientifiques (*rhétorique* ; cf. 184 et suiv .), car alors elle est pure et simple idéologie (cf. 173 ; 18 ; 54 ; 223).

Par exemple, lorsqu'elle rejette toutes les religions comme étant « infantiles », « primitives » (non évoluées), « pathologiques » (névrotiques, psychopathologiques) et « non éclairées » (261 et suiv.).

MHD65

2. Le déclin de la recherche philosophique sur la nature. (-450/-350)

p. (65/186)

Introduction

(1) Résumé de ce qui précède.

Deux grands types d'interprétation (ou d'abstraction) nous sont parvenus : le mode hylistique-spéculatif et le mode de pensée essentiellement spéculatif. Ces derniers (Puth., El., Héraclite) ne sont que partiellement compatibles entre eux.

b/ Nous avons constaté l' émergence d'une crise fondamentale sur plusieurs points.

(2) Aperçu des solutions (issues).

Il y en a principalement deux grandes.

(A) Des enlèvements sceptiques, voire sceptiques (65/66)

(A)1. La philosophie du sens commun adhère au monde vécu individuel concret avec ses abductions communes (du « sens commun »).

Mais le sceptique, qui procède de même, est enclin à la négation : les phénomènes (c'est-à-dire ce qui nous est immédiatement donné ; cf. *infra* pp. 232 et suiv . (*phénoménologie*)) – phénoménisme, propre à l'observation directe – empirisme – ce qui nous est fourni par les sens internes et externes – sensori-isme –, il les considère comme acquis ; le reste (complément sceptique), hors de l'expérience directe, il en doute. Ab-, de- et réduction sont toujours sujets à débat (éristique ; cf. *supra* pp. 15 et suiv.).

(A)2. Un scepticisme particulier s'applique

a. L'induction scientifique (avec ses vérités et lois générales) et

b. Les abductions transempiriques et suprasensorielles (religieuses, mantico-magiques). Les premières transcendent l'individu concret, les secondes les évidences terrestres et séculières.

(B) éclectiques, oui, des abductions éclectiques (66/67).

(B)1. « Eclexis » signifie sélectionner. -- Un premier type sélectionne parmi les systèmes existants les abductions mutuellement compatibles et, en tout cas, pratiquement utilisables, sans construire un nouveau système.

L'éclectisme estival, qui combine parfois des positions très disparates.

(B)2 . L'éclectisme créatif réconcilie, à un niveau supérieur (synthèse), des abductions apparemment antithétiques et irréconciliables. Ce point de vue supérieur et global, fondement de l'adhésion à un nouveau système, est typique. (Dans le langage hégélien-marxiste, on parle de « dialectique » (cf. ci-dessous, p. 226 et suivantes).

MHD66

2A. L'abstraction mécaniste-atomistique. (66/180)

Fr. Krafft, gesch. d. Naturw ., I, 241, dit : les tentatives les plus importantes de solutions dans le domaine de la philosophie naturelle, au cours du 5e siècle après J.-C., sont celles d'Empédocle d'Akragas (-483/-423), d'Anaxagore de Klazomenai (-499/-428), le premier physicien scientifique au sens moderne du terme (à l'exception de l'analyse mathématique), et des atomistes Leucippe de Milet (entre -500 et -400) et surtout Démocrite d'Abdère (-460/-370), le premier théoricien atomique (dans l'horizon antique).

(1) Mécanisme .

Deux axiomes caractérisent toute vision mécaniste du monde et de la vie :

a. Tout mouvement (changement) se produit sur la base de « principes » externes (fondements nécessaires et/ou suffisants), puisque les « éléments » (particules primordiales) sont, par eux-mêmes, inertes (lents) ;

b. Tous les éléments sont distinguables (leur identité propre et complète est entendue) sur la base de propriétés quantitatives, notamment spatiales ou extensionnelles, car les « qualités » sensorielles ou intellectuellement-perçues ne sont que secondaires, c'est-à-dire dépendantes des propriétés « primaires » (spatiales-quantitatives).

(2) Stoïchiose.

Ce terme est préférable à « atomisme ». En effet, au sens strict, l'« atomistique » se limite à la doctrine de Leucippe et Démocrite, qui postulent l'existence d'« atomes » stricts, constituants primordiaux absolument indivisibles. Or, Empédocle et Anaxagore postulent également des constituants primordiaux, mais pas au sens strict de l'« atomistique ».

De plus, ces deux physiciens, toujours de manière axiomatique, privilégient les particules primordiales qui, outre leurs propriétés « quantitatives et spatiales », possèdent également des propriétés qualitatives et temporelles. Ils ne sont donc pas des penseurs mécanistes extrêmes, mais plutôt « modérément mécanistes ». C'est pourquoi nous proposons l'« elementatio » grecque – c'est-à-dire la distinction des constituants primordiaux – qui, soit dit en passant, a véritablement pris de l'importance dans le développement ultérieur de la pensée – chez Platon, par exemple – comme caractéristique commune aux quatre grands penseurs naturalistes plus récents.

MHD67

UN. Pour les points purement académiques

(à la fois mathématiques et physiques) les abductions de l'hénologie éléatique appliquées (cf. *Supra p. 14 et suiv.*) : « être » (di continuum) est un (à la fois indivisible et infinitésimalement continu), -- non discontinu (« atomique », « micromonadique »).

Empédocle, Anaxagore, Leucippe et Démocrite (ces deux derniers étant les atomistes) s'écartent, au lieu de la sphère de pensée éléatique (sphère du raisonnement), de

(A) L'observation.

Les êtres macroscopiques présentent, manifestement,

a. Synchronique : une multitude d'êtres, de types de matière et de relations de toutes sortes, séparés et autonomes (discontinuité) et

b. Diachronique : une capacité de mouvement, impliquant des changements de toutes sortes. – procédant des abductions éléatiques qui firent une énorme impression, pour des raisons de raisonnement (cf. *supra pp. 15 et suiv.* (*éristique*)), outre l'empirisme, les phénomènes directement observés, les sens, se trouvaient confrontés au fait étonnant, voire déconcertant (cf. *Supra pp. 10 et suiv.*) : d'une part, la multiplicité manifeste, observable et quotidienne (*sens commun* ; cf. *Supra pp. 2 ; 18*), à la fois syn- et diachronique ; d'autre part, les « preuves » (et contre-preuves) pénétrantes d'une négation radicale de la multiplicité observable au nom d'une ontologie

de la continuité (voir ci-dessus pp. 14 et suiv. (Parménide)).

(B) Enlèvement.

« Si, dans l'essence invisible de la multiplicité manifeste, une véritable multiplicité de « composants » microscopiquement petits, voire infinitésimaux (cf. *supra* p. 15) (stoïchiosé) – similaires (homogènes) et simultanés, au moins dans une certaine mesure (cf. Fr. Krafft, oc., 241) – était envisagée comme hypothèse, alors le conflit entre la perception de l'expérience de la vie et le raisonnement sur l'ontologie de la continuité serait « résolu » (*éclectisme créatif* ; cf. *supra* p. 65). »

(B).1. Déduction.

Toute la philosophie des penseurs susmentionnés repose sur une longue déduction (avec vérification et réfutation).

B. Sur le plan philosophique , il existe quatre systèmes distincts, que nous étudions séparément. (67/70)

B1. Théosophie empédocléalique.

Nous nous limitons aux moments qui sont encore véritablement significatifs aujourd'hui.

MHD68

1.-- L'éclectisme créatif caractérise Empédocle,

W. Röd, *Die Phil.d.Antike* , 1, 146ff., dit :

un. Empédocle est un penseur hylique milésien.

Comme le précise J. Zafiropulo dans *Empédocle d'Agrigente* , Paris, 1953, p. 36, 215 : « Les conceptions des Grecs du Ve siècle – à l'exception des (proto)sophistes – demeureraient entièrement imprégnées d'idées ancestrales. Par conséquent, le concept d'« âme du monde » (voir ci-dessus, p. 4, 12 et suiv .) (...) est caractéristique du physicien platonicien (cf. *infra*, p. 193 et suiv .) et, a fortiori, du physicien platonicien. Après avoir disparu chez Aristote (cf. *infra*, p. 210 et suiv .), il réapparaît chez les Stoïciens (cf. *infra*, p. 241) ».

b. Empédocle est un penseur spéculatif ,

qui relie sélectivement les propositions pythagoréennes (son intuition fondamentale), éléatiques et héraclitéennes (abduction) en une synthèse théosophique. Cf. *supra* p. 65 .

2.-- Première tentative sérieuse de véritable théosophie.

Comme indiqué plus haut en page 13 (en bas de page), la « théosophie » est la véritable philosophie, et non une relique archaïque. Qu'Empédocle nous offre une forme authentique et applicable de théosophie est évident dès le point 1 (son éclectisme créatif), mais aussi d'après les faits suivants :

Empédocle est apparemment très doué en matière mystique et magique (d'où sa renommée antique de thaumaturge) ; or, sans dons mystiques et magiques plus ou moins développés (voir p. 13 ci-dessus), la philosophie, qui aspire à juste titre au nom de théosophie, perd tout son sens. Cf. également ci-dessous, p. 242 et suivantes .

De plus, le statut théosophique d'Empédocle est également évident dans les deux œuvres apparemment sans lien :

un. « *Peri fuseos* » (concernant la nature, qui, selon le témoignage général, apparaît physique et

b. ' *Katharmoi* ' (purifications) (cf. *supra* page 13 (ad 4 et ad 5).

3.-- «Empédocle a postulé (= enlevé) un monde unique.

(cf. Postulat éléatique), qu'il soumet à l'action de deux « âmes » : appelées « amour » et « lutte » (« filia » (Aphrodite) ; « neikos »). Ces deux (« divinités ») transformaient à leur tour la réalité en unité ou en fragmentation. (Zafiropoulo, oc., 107).

Steller ajoute qu'il contenait un « éternel nouveau départ » ou un « développement cyclique ».

MHD69

4. -- Concernant la doctrine des rhizomes (racines) : feu (Zeus),

L'élément chaud, opposé à la terre (Aidoneus), l'élément froid ; l'air (heire ou hera), l'élément sec, opposé à l'eau (nestis), l'élément humide.

Cette quadruple nature (il suffit de penser au « tétraktus » de Puthagoras) provient du médecin puthagorien Alcmaion de Crotone (+/- -500), qui travaillait avec les systéchies (non pas les harmonies des contraires au sens héraclitéen) – « chaud/froid » et « humide/sec » (cf. J. Zafiropulo, *Empédocle d'Agrigente* , Paris, 1953, p. 99). De plus, Empédocle ne les appelle pas « stoicheia », mais « rizomataz », « racines » (terme puthagorien).

Cependant, tandis qu'Alcmaion n'appliquait cette quadruple conception qu'à l'homme en tant que corps et âme, Empédocle en élargit la portée à

l'ensemble du cosmos animé (analogie, – cf. *supra* p. 7). En cela – selon Zafiropulo – Empédocle était résolument puthagorien (oc, 99/100 ; l'homme est « microcosme » (le monde en miniature) par rapport au « macrocosme », l'univers).

Aristote adopta cette quadruple conception. De là, elle persista jusqu'au XVIIe siècle (et même, dans les cercles occultes, jusqu'à nos jours ; la raison en est que ces « rhizomes » sont des principes génétiques et générateurs d'une nature hylique, c'est-à-dire fluide, comme le note clairement Zafiropulo. Cf. oc, 35 et suiv. (Zafiropulo nomme « animisme » cette croyance en une substance primordiale ou une matière subtilement fluide).

Ces « rhizomes » incréés, éternels et animés sont des divinités, à la fois au sein et au-delà du soleil, de la terre, de l'éther et de la mer. Au sein de l'âme du monde, les rhizomes sont matière primordiale passive. Le moment actif qui anime cette matière primordiale est une harmonie des contraires, à savoir « filia » (Aphrodite) – l'inclination (l'amitié, etc.) – et « neikos » – la répulsion (l'inimitié, etc.), qui régissent le processus cosmique.

Il est affirmé que Freud (1856/1939), le fondateur de la psychanalyse, a pris ce couple primordial comme un modèle « mythique » pour son système d'« éros (libido) / thanatos (agression) » !

Note concernant l'orphisme.

Ce point est fondamental dans la théosophie des Puthagoriens et d'Empédocle. Er. Dodds, dans son ouvrage **The Greeks and the irrational** (Berkeley/Los Angeles, 1966, p. 149), affirme que le noyau de l'orphisme était triple :

a/ le corps est la prison de l'âme (daimon);

b / les conséquences néfastes du péché, tant dans ce monde que dans le monde à venir, peuvent être purifiées rituellement (« catharsis », purification) ;

MHD70

c/ Le végétarisme, par respect pour la vie animale, est une règle de vie essentielle. Le quatrième point, la transmigration des âmes (ou « métempsuchose », « palingénésie », renaissance ou, mieux encore, réincarnation), n'est pas, selon Dodds, directement prouvé dans les documents les plus anciens, mais on peut le considérer comme indirectement prouvé par l'expression « corps comme prison », dans laquelle le daimon expie

ses péchés passés.

Note – Concernant la doctrine de la « purification » d'Empédocle, voir Dodds, oc., 153 et suiv. ; voir aussi Zafiropulo, oc., 95/125 (*la théorie de l'âme chez Empédocle*), où il apparaît qu'Empédocle a introduit un concept typiquement physique de l'âme, parallèlement au concept fluide traditionnel : alors que, jusqu'alors, seules les âmes éternelles et purement primordiales étaient reconnues, il parlait d'âmes constituées des quatre « racines de l'être ».

B2. Le scientisme anaxagorien ou science naturelle. (70/123)

(1) « Dans la perspective de l'explication scientifique du monde, nous avons déjà vu à l'œuvre le prophète Empédocle. Sa théorie des éléments a ouvert la voie à **(i)** Anaxagore et **(ii)** Leucippe et Démocrite dans leurs réflexions scientifiques. À cet égard, ces philosophes de la nature présentent une structure mentale tout à fait différente : ils sont moins des prophètes que des scientifiques. » (*A. Vloemans, Les Présocratiques* , p. 125).

(2) Anaxagore était :

(a) « le premier représentant occidental d'un homme « contemplatif », pleinement consciemment détourné du monde quotidien, visant une recherche scientifique intensive et une réflexion scientifique intensive » (**cf.** Fr. Krafft, oc, 266) ;

b) Un homme d'une érudition encyclopédique : « Il embrassait tout le savoir de son temps » (Vloemans, oc., 136), c'est-à-dire la physique, la chimie, l'astronomie, et même les mathématiques. – Tout cela ne l'empêcha pas – selon Platon – de manifester, dans ses relations, une distance empreinte de profondeur et d'intimité avec ses semblables. Il avait convaincu des disciples de grande envergure : Périclès d'Athènes (-492/-429), le célèbre chef d'État d'Athènes, qui donna son nom à son époque (« l'époque de Périclès ») ; ainsi qu'Euripide de Salamine (-480/-406), le troisième tragédien, déjà tourné vers la protosophie (voir ci-dessus p. 57 (culte de Dionysos). Nous y reviendrons plus tard).

MHD71

(c) Méthode.

1. Généralités.

-- DE. Gershenson (philologue classique) / DA. Greenberg (physicien théoricien), *Anaxagore et la naissance de la physique* , New York / Toronto /

Londres, 1963,

-- id., *Anaxagore et la naissance de la méthode scientifique*, ibid., 1964 (un extrait de l'ouvrage susmentionné, introduit, soit dit en passant, par le célèbre épistémologue Ernest Nagel, - ce qui offre une garantie absolue), -- les deux ouvrages prétendent, sur la base de recherches philologiques, scientifiques et historiques, pouvoir affirmer qu'avec Anaxagore, la science naturelle contemporaine a vu le jour, du moins dans sa phase pré-galiléenne (c'est-à-dire sans l'aspect mathématique du présent).

« Bien que les origines – (donc *La naissance de sc. M.*, 1/2) – de la science remontent à la préhistoire (...), il est néanmoins possible d'affirmer que l'émergence de la « philosophie naturelle » – notez : « philosophie naturelle » est, en anglais, souvent synonyme de « science naturelle », avec ou sans prétentions philosophiques – comprise comme une activité empirique et théorique – et en effet sous une forme telle qu'elle est fondamentalement la même que celle d'aujourd'hui, s'est produite dans le monde grec (...).

Le premier philosophe de la nature (au sens actuel du terme),
(je) dont nous connaissons le nom,
(ii) dont le système a tenu, et
(iii) dont la renommée - en tant que fondateur de la nouvelle « philosophie naturelle » (voir ci-dessus pour la signification correcte) - a été célébrée dans toute l'Antiquité - était Anaxagore ».

valeur indiscutable : il réfute l'« opinion » fréquemment exprimée aujourd'hui (voir page 15 ci-dessus, mais dans un sens non parméniénien) selon laquelle la Grèce antique ne s'était pas éveillée à la véritable science naturelle au sens moderne-contemporain.

MHD72

2. Spécial

Les deux auteurs résument la méthode, que nous appellerons désormais « anaxagorienne », comme suit.

a. Au début, nous nous référons à

1/ à la page 14/1, supra (*crise des fondations*), 66/67 (*crise des fondations*),

2/ à la page 19/2 supra (*éristique, forme de scepticisme*), 65 (*complémentation sceptique*)

3/ à p. 65 supra (*méthode créative-éclectique ; appl. mod. sui generis* : 68

(modèle Empedocleian)).

Cette nature tripartite

- a) une crise fondatrice, suivie de
- b) scepticisme éristique et/ou
- c) l'éclectisme (sous l'une ou l'autre forme)

est un invariant (immuable), c'est-à-dire - avec Thœkudides - 'n 'ktēma es aei', une réalisation fixe, également de la pensée scientifique naturelle et humaine dans son cours de développement.

b. Gershenson/Greenberg,

oc, 6/7, résumant la méthode anaxagorique, dans sa propre identité, comme suit, donc.

(je) l'objet.

un/ la nature essentielle de la matière ;

b/ la nature essentielle de l'univers physique. Ce qui est encore considéré aujourd'hui comme un « modèle paradigmatique » de l'« objet ».

(ii) l'approche.

L' observation est le point de départ (à comparer, toutefois, avec le sens de la différence fondamentale entre l'objet et non l'approche, *p. 10 ci-dessus*). Nous analyserons prochainement des modèles d'application de ce principe.

b/1 . Enlèvement.

Voir également *p. 10 supra*, mais toujours en insistant sur la différence d'objet, bien entendu. C'est là qu'intervient l'« hypothèse scientifique », ou plutôt l'« hypothèse scientifique naturelle » (voir plus loin pour l'appli. mod.), qui crée un « lemme » — une esquisse modèle de l'observation.

b/2 Déduction.

Encore une fois, *mutatis mutandis supra p. 10* ; mais cette fois le lemme n'est pas nécessairement réfutable dialectiquement éristiquement (« preuve d'absurdité »), bien sûr. Voir plus loin pour le mod. applicable.

b /3. Réduction . -- voir, encore une fois ci-dessus, page 10 (où les formes expérimentales de réduction ont déjà été brièvement mentionnées, anticipant les possibilités).

MHD73

(3) Aperçu du physique anaxagorien. (73/109)

(3) A. Description de la méthode.

Nous divisons ce chapitre en deux parties :

- (i) l'attitude d'Anaxagore face à la situation (état problématique) ;
- (ii) Méthode d'Anaxagore (phases de la méthode). (73/78)

A1. État problématique.

Nous prélevons deux échantillons :

- 1/ son attitude face à la crise des fondations ;
- 2/ son attitude envers Empédocle, son prédécesseur immédiat.

(3) A1a. L'attitude d'Anaxagore envers la philosophie naturelle.

W. Jaeger, **À la naiss **, p. 168, l'illustre admirablement : les Milésiens (voir ci-dessus, p. 3-4) étaient, selon les termes de Jaeger, « empiriquement orientés », c'est-à-dire qu'ils partaient de l'observation. De ce centre ionien, cet empirisme s'est diffusé dans certaines branches de la physique (voir le cours de deuxième année), comme la médecine (voir ci-dessus, p. 13.1 (*Alkmaïon*) ; p. 68-69 (Empédocle, qui était lui-même à la fois « médecin » et « guérisseur »)) et les autres sciences humaines, d'une part, et la géographie et l'histoire (« sciences de la terre et ethnologie »), d'autre part.

Jaeger aurait pu, à juste titre, ajouter les « Lumières » culturelles et critiques issues de Xénophane (voir pp. 21/24 ci-dessus), avec son attitude (méta)théorique caractéristique qui, comme celle des Puthagoriens, des Éléates et des Héraclitiens, était typiquement « spéculative », c'est-à-dire transcendant l'empirisme (voir donc notre titre, de nature récapitulative, à la p. 4 ci-dessus : les abstractions spéculatives).

Il convient de l'affirmer et de le réaffirmer avec force, contrairement à l'accent mis par Jaeger sur l'empirisme. Autrement, on ne comprend pas du tout la position d'Anaxagore, telle que Gershenson et Green la résument avec force (voir p. 71 ci-dessus : à la fois empirique et théorique).

Le deuxième modèle applicatif de ce qu'on appellerait aujourd'hui « l'herméneutique traditionnelle » (la doctrine concernant l'interprétation non pas des faits contemporains et actuels, mais des faits humains transmis et passés), ici, dans ce cas précis, la lutte entre les Éléatiques, qui insistent sur l'immuable et l'unité, d'une part, et les Héraclitéens, d'autre part, qui insistent sur le changement et la multiplicité.

W. Röd, *Von Thales bis Demokrit*, 165, dit, brillamment, au passage : « La philosophie d'Anaxagore peut être comprise comme la tentative de concilier l'axiome « Que le véritable être est non-devenu » – qui est éléatique – avec le fait que – comme le montre l'observation – « le devenir existe ».

Cette « mise en accord » est typiquement éclectique-créative (voir p. 65 ci-dessus) : à partir d'une antithèse (Éléa/Héracl.), on extrait une synthèse, à un niveau de pensée supérieur.

Sur ce point, F. Hegel (1770/1831), le maître de la « dialectique » marxiste — qui « extrait » partout des synthèses à partir d'antithèses — mettra à juste titre le plus grand soin : les Grecs anciens ont montré la voie (cependant, sans la dialectique théorique élaborée que Hegel en particulier a créée).

Modèle de pensée parménidien-zénonien .

Anaxagore, dans *Fr. 3* (l'un des exemplaires extrêmement rares de son ouvrage, qui fut néanmoins largement lu à Athènes), le cite comme *E.W. Beth*, **De wijsb. d. wisk.**, 11 (*de prae-socratica*) et suiv., observation très juste et claire :

(1) Avec le petit, il n'y a pas de plus petit, mais une quantité toujours plus petite ; raison : que « l'être » - tel que Parménide le comprenait (voir ci-dessus p. 15 supra (*conception infinitésimale de l'être*)) - n'existe pas (plus), est impossible.

(2) Mais avec le grand, il y a aussi toujours une quantité encore plus grande. Le grand est, en effet, du point de vue du nombre (« plèthos »), également grand (« onson »). Chaque être (« hekaston »), pris en lui-même (« pros heauto » ; voir ci-dessus pp. 22/23 (kath' heauto)), est à la fois grand et petit.

Exprimé en termes infinitésimaux modernes : tout « être » (compris comme : étendu, possédant une quantité (être « quantitatif »)) est infiniment divisible dans les directions décroissante et croissante. (cf. le concept de limite ou de valeur frontière).

Excursus.

Gershenson/Greenberg, ac, 8, commettent une grave erreur ontologique lorsqu'ils disent, dans leur commentaire sur le « moment » éléatisant de la

physicalité d'Anaxagore : « La loi de l'absurdité (voir ci-dessus p. 9, bas), une fois appliquée à la propriété fondamentale de « l'existence », aboutit à une sorte de « loi de la conservation des choses existantes ».

MHD75

Une telle affirmation contredit de façon flagrante l'intuition ontologique élémentaire selon laquelle le verbe « être » peut être prononcé à l'égard de la réalité changeante comme de la réalité immuable (la « préservation de l'existant »). Si quelque chose est « réel » d'une manière ou d'une autre, alors il relève du champ de l'« être ».

Ce qui est vrai, bien sûr, c'est que le concept encore naïf d'« être » (« éon ») de Parménide et de ses élèves est présenté ici comme un axiome – et alors seulement comme un axiome physique.

La phrase même qui disait cela a été omise dans *Fr. 3*, à la page 74 ci-dessus, par souci de clarté.

Après **(1)** et avant **(2)**, Anaxagore dit : « Il est , après tout, impossible que « l'être » (à un moment donné) « ne soit (plus) ».

Ici résonne le « jeu de langage » (voir ci-dessus, p. 35 et suiv.) des Milésiens, qui pensaient encore d'une manière très sacrée et hylique : la substance primordiale – chez Parménide, « l'Être » – possède des attributs soit démoniaques, soit « divins ». *Car le Fr. 8* de Parménide se lit comme suit : « Un message (« mutahos ») demeure de la voie (de la vérité ; voir ci-dessus, p. 15) : (L'Être) est.

Il porte de très nombreuses marques (« sêmata », c'est-à-dire des propriétés de l'être) : puisqu'il est « non devenu » (« a.gnèton »), il est aussi impérissable, « entier », « engendré seul », « immobile », sans fin (« ateleston ») ; il n'a jamais été et ne sera jamais, puisqu'il est maintenant soudainement entier et entièrement, « un » (« hen ») – voir ci-dessus p. 14 (*hénologie*) –, continu (« suneches ») – voir ci-dessus p. 14 ; 15 .

Il n'est donc pas surprenant que *W. Jaeger, dans À la naissance*, p. 107, affirme : « De même qu'Hésiode proclame (Parménide), en son nom propre, une révélation particulière. Sa préface – qui “proclame” que son poème “révèle” l’“alètheia” (révélation de la vérité), émanant de la bouche d'une déesse – témoigne de la profondeur religieuse de son message. » Cf. *ibid.*, p. 115 (où *W. Jaeger* précise que les “marques” susmentionnées concernent un

être absolu, totalement différent de ce monde physique).

Il est vrai, cependant, qu'Anaxagore commence à interpréter cette caractéristique sacrée et mythique, à savoir l'impérissabilité, physiquement, et plus précisément dans le sens de la « loi de conservation de la matière ».

MHD76

Comme déjà établi plus haut aux pages 3 et suivantes pour Héraclite, avec *Cl. Ramnoux*, *Héraclite*, une pluralité de jeux de langage est à l'œuvre ici aussi, concernant le sacré et le physique (ce qui semble très séculier).

Il apparaît immédiatement, pour la énième fois, que ce que les « herméneutiques » actuels — voir *ci-dessus*, p. 13 (*Alkmaïon*) ; 26 et suiv., 45 et suiv. (*Héraclite*) — défendent avec tant d'insistance est correct : même le physicaliste — qu'il soit ancien ou contemporain — se situe dans un ou plusieurs jeux de langage, surtout s'il ne perçoit pas clairement ce « moment » herméneutique du jeu de langage.

Si le lecteur sceptique et réfractaire à l'herméneutique ne croit pas à l'affirmation herméneutique ci-dessus — du moins pour Anaxagore —, qu'il lise — mais en gardant un œil ouvert sur le message des jeux de langage de L. Wittgenstein — *Fr. 14* :

« L'esprit (universel) – « nous » – qui est toujours là (« hos aei esti », cf. p. 27 ci-dessus (« feu » d'Héraclite, analogue du « nous » (compréhension de l'univers) d'A.) ; 28 (« pur aeizoön », le feu éternel)) (...) ». Même le choix des mots est si « similaire », à l'exception du verbe – qui est typique dans les deux cas.

Eh bien, chez Héraclite, c'est d'une clarté incontestable : l'utilisation des mots sacrés (jeu de langage) a été décisive pour Héraclite (voir *pp. 57/64 ci-dessus* pour la preuve hiéro-analytique).

Si le même lecteur sceptique et peu herméneutique souhaite une indication supplémentaire, qu'il lise ce que dit *W. Jaeger* dans *À la naiss.* , 173 : « L'attention a été attirée (...) sur le fait que les explications d'Anaxagore concernant le 'nous' (compréhension de l'univers) présentent une ressemblance particulière, en termes de forme linguistique, avec le style de l'humnos' (hymne, ce chant sérieux, voire religieux), qu'ils prennent clairement et consciemment comme modèle à imiter. (...).

En réalité, Anaxagore s'inscrit ici dans une tradition déjà établie, dont on retrouve les traces chez presque tous les penseurs présocratiques, malgré quelques différences individuelles (voir aussi W. Jaeger, *oc.*, 38, 56, 105, 125, 149, 178). Le physicaliste, aussi moderne soit-il, se situe lui aussi au sein d'un langage. Pour reprendre les termes de C.S. Peirce : le physicaliste est également un « interprète ».

MHD77

Modèle de pensée héraclitéen .

Nous nous référons, bien sûr, à la page 27 (en particulier à la section b), où il est affirmé, notamment par Röd, que la collecte de la substance primordiale, le feu, demeure immuable au milieu des changements incessants ! Voilà pour l'attitude d'Anaxagore face à la crise des fondements, en ce qui concerne les Éléates et les Héraclitéens.

(3) Attitude d'A1b Anaxagore envers Empédocle.

Le Fr. 8 dit : « Je souhaite vous annoncer autre chose. La fusion – ici encore, au sens originel de procréation (« naissance ») – n'est le cas pour aucun des mortels (« êtres »). Il n'existe pas non plus (pour cet ensemble de tous les êtres) de fin (« teleutè ») qui consiste en la mort entraînant la destruction. Il n'existe que le mélange (« mixis ») et l'échange (« diallaxie ») des choses mélangées. »

« Baring » (« naissance »), par exemple , est un nom attribué à de telles choses, un nom donné par les gens.

Anaxagore, dans la Fr. 17 , dit : « Concernant la naissance et la mort (« ginesthai », « apollusthai »), les Hellènes adhèrent à un usage incorrect de la langue (« nom i zosin »). Car aucune « chose » (« chrèma ») ne naît ni ne meurt, mais, procédant (« apo ») de choses (« chrèmaton ») qui existent déjà (« eonton »), une (chose) devient « mélangée » et « séparée » (« diakrinetai »). »

Dans cette perspective, les Hellènes, s'exprimant correctement, parleraient immédiatement de « mélange » plutôt que d'« apparition » et de « séparation » plutôt que de « périllance ». On perçoit donc déjà, à la simple lecture de la traduction, une forte ressemblance.

Pourtant, l'attitude d'Anaxagore envers Empédocle, considérée dans son ensemble, est fondamentalement différente. Ce n'est pas sans raison que nous avons qualifié la pensée d' Empédocle de « théosophie » *plus haut, à la*

page 67. Comme l'affirme W. Jaeger dans **À la Naiss **, p. 169, Empédocle s'efforce de faire de la médecine, par exemple, une véritable science spécialisée, mais il mêle cette science spécialisée à des « théories générales », plus précisément à des intuitions « théosophiques ».

MHD78

Anaxagore bannit autant que possible le terme « théosophique » — comprenez : religieux — paranormal. C'est la sécularisation de la science spécialisée. Ce caractère séculier lui est resté jusqu'à nos jours. Un **Ctema es aei**. Un accomplissement ! Naturellement, Anaxagore demeure attaché à des vestiges pré-séculiers, dont nous reparlerons plus tard (le vitalisme (hiérozoïsme), l'idée de matière subtile concernant le nous, par exemple).

Encore une fois : il y a bien sûr plus d'un jeu de langage.

En résumé .

(1) Il partage avec Héraclite la « loi de conservation de la totalité », mais avec une insistance tout aussi forte sur le mouvement, et en ce sens, sur la multiplicité. Mais l'harmonie des contraires, telle que la conçoit Héraclite, théologien démoniaque , c'est tout autre chose !

(2) Anaxagore partage avec Empédocle et les atomistes ce qu'il appelle des « chremata » (choses). Ce sont

(a) macroscopique, par exemple un morceau de viande, mais

(b) ils sont également microscopiques (« ultra-petits, -- oui, infinitésimaux (voir page 74 ci-dessus) »).

Conclusion : il existe deux types de « choses » : les « choses » ordinaires (macroscopiques) de notre expérience et les « choses » (microscopiquement infinitésimales) (mieux « composants ») qui échappent à notre expérience.

Par « l'association » et la « dissociation » des particules constituantes infinitésimales, comme le dit Röd, oc, 165, les choses non infinitésimales apparaissent et disparaissent, apparemment, tout aussi apparemment.

(2).1. Toutefois

a. Anaxagore diffère d'Empédocle : là où Empédocle parle d'une part de « Zeus lumineux » (le feu) / « Aidoneus » et, d'autre part, d'« Héra vivifiante » (l'air) / « Nestis, qui, par ses larmes, permet à une source de vie de couler vers les mortels » (l'eau) - les fameux quatre « éléments » systématiques (mieux : racines de l'être) - Anaxagore parle de particules infinitésimales .

Et **b.** Anaxagore diffère des atomistes : là où ils parlent de particules constituantes indivisibles (« a.toma »), Anaxagore parle de particules constituantes infiniment divisibles (concept limite), qui sont « homoionerè ».

(3) A2. Phaseologie de la méthode. (78/109)

Nous nous référons, maintenant, une fois pour toutes, à la page 10 (observation/spéculation) 16/18 (observation/spéculation).

MHD79

Face avant : modèle d'application. (79/85)

Vloemans, De voorsocratica, 133 et suiv. :

a. -- Puis, un jour, une grosse météorite tomba à Aigospotamoi,

(1) Anaxagore a jugé à juste titre qu'il devait provenir du monde des « étoiles » (c'est-à-dire : des corps célestes).

(2) Partant de ce postulat, Anaxagore conclut que l'univers devait être physiquement similaire.

Gueule

Phase 1 (observation) - la météorite - est traitée (interprétée) de deux manières :

Phase 2.1- (abduction 1). La météorite provient de l'univers -;

Phase 2.2 (abduction 2) - l'univers est « similaire » (homogène, similaire) -

.

Cette abduction ne correspond pas simplement au fait observé – contrairement à l'abduction 2.1. Ici, le fait observé ne sert que de prétexte pour formuler une thèse qui, en principe, est testable, mais qui va certainement au-delà du fait observé (« extrapolation, c'est-à-dire une généralisation ou une induction qui, apparemment, ne correspond pas simplement au fait auquel l'induction est liée »).

À proprement parler, Anaxagore formule ici une « théorie » (abduction) à partir d'un fait pouvant servir d'illustration (modèle d'application). Toutefois, ce dernier n'est qu'une conjecture.

Excursus.

Les péripatéticiens (di aristoteliëkers) qualifiaient de « pragmatique » («

pragmatikos ») une conversation (dispute) lorsqu'elle procédait de « principes » (di a bducties) strictement spécifiques à l'objet de la discussion (« to pragma ») — qui, pour reprendre les mots d'E. Husserl (1859/1938), le fondateur de la phénoménologie intentionnelle, appartiennent « aux choses elles-mêmes ».

Ou même — exprimés aristotéliennement — les abductions, qui sont enracinées dans la nature essentielle (« nature ») du « pragma » lui-même.

Autrement dit, une conversation pragmatique (objectivement vraie) ne peut porter que sur cet objet précis. Elle thématise, après tout, un « modèle » fidèle à la nature (fidèle à la réalité) – voir pages 5/7 ci-dessus – ; rien de plus.

Appliqué ici : l'abduction 1 (de l'univers extraterrestre) est pragmatique ; l'abduction 2 (tous les corps célestes sont de même nature) est peut-être pragmatique, peut-être non pragmatique.

MHD80

.

b.-- Vloemans, oc, ibid., résume en outre — ce que l'on pourrait appeler — la théorie de l'unité concernant l'univers d'Anaxagore.

Deux « facteurs » (nécessaires et suffisants) (raisons abductives) entrent en jeu :

(i) la force centrifuge de la Terre en rotation rapide, qui à la fois repousse les masses rocheuses et les maintient dans une orbite circulaire, les empêchant ainsi de retomber sur la Terre ;

(ii) l'« air » incandescent ou ardent (c'est-à-dire la haute atmosphère autour de la Terre, qui correspond plus ou moins à ce que nous appelons aujourd'hui la troposphère et la stratosphère, de couleur bleue ou azur), qui est elle-même en rotation ; cet air provoque l'émission d'une lueur particulière par les masses rocheuses projetées par la Terre, qui sont alors entraînées dans son sillage. Ce sont ces masses rocheuses que l'on appelle les « corps célestes ».

Voici la doctrine de la similitude (théorie de l'unité) d'Anaxagore. Cette conception de la théorie de l'unité, qui est une application du principe d'économie intellectuelle ou de simplification, qui exige d'« expliquer » un maximum de faits avec un minimum de moyens intellectuels (abductions), est un « ktèma es aei » (Théocudide), une réalisation des sciences naturelles modernes (économie pragmatique de la pensée).

c. -- Vloemans résume plus en détail, *ibid.*

La différence entre les corps célestes – soleil, lune, planètes, étoiles – « enlevés » et « déduits » (de son enlèvement de la masse rocheuse) est la suivante.

a. Les étoiles, ou les planètes respectivement, rayonnent leur lumière le soir et la nuit, dans l'obscurité ; elles réchauffent également la terre sombre et froide.

b. Le soleil, cependant, qu'il s'est lui-même enlevé sous la forme d'une énorme masse de pierre incandescente, déplacée quelque part dans les cieux et effectuant son orbite, est beaucoup plus puissant en termes de lumière et de chaleur.

c. La Lune, elle aussi, était « plus magnifique » et plus éloignée sur son orbite que les étoiles et les planètes ordinaires. Elle était bien plus petite que le Soleil. Pourtant, il assimilait sa superficie à celle du Péloponnèse.

Note. -- La réduction effective, c'est-à-dire la dérivation de déductions testables (réductions progressives) et la vérification effective au moyen de nouveaux « pragmata » (faits), résultat de l'expérimentation), n'existe pas.

MHD81

Ce n'est qu'avec Copernic (1473-1543), connu pour son héliocentrisme, Tycho Brahe (1546-1601), Johannes Kepler (1571-1630), connu pour ses lois du système solaire, et surtout Galilée (1564-1642), qui ont établi la position exacte du centre de gravité du Soleil, que les travaux ont permis de la déterminer avec précision. L'ère de la mise au point de la physique mathématique et expérimentale s'annonce. Christiaan Huyghens (1629/1695), célèbre pour ses travaux sur la gravité, formulera la force centrifuge d'une manière typiquement moderne.

Néanmoins, Anaxagore a définitivement ouvert la voie, suivant les traces d'Empédocle, mais avec une approche plus concrète, c'est-à-dire à la fois concrète et sécularisée. Cela transparaît très clairement dans sa réaction abductive à la météorite tombée à Aigospotamoi (sur l'Hellespont) en 468 av. J.-C.

(i) M et vénéra la pierre à cet endroit comme une pierre de dévotion d'« origine divine » !

(ii) Pourtant, Anaxagore n'y voit qu'un morceau de terre, jadis projeté au loin et désormais retombé. Rien de plus. Certes, il avait jadis brillé grâce à l'éther luisant des hautes altitudes, mais il était retombé.

Excursus. - « Jeu de langage dangereux ».

Voir pp. 33 et suivantes (seconde période de Wittgenstein). Anaxagore appartenait aux cercles des Lumières (autour de Périclès). Or, la noblesse archaïsante et fondamentaliste (religieusement conservatrice), soutenue par Sparte, organisa une opposition contre Périclès. Elle porta plainte contre Phidias d'Athènes (-490/-431), figure emblématique du nouvel art attique, -437 ; contre l'hétaïre (maîtresse) et future épouse de Périclès, la belle Aspasia de Milet (-432/-431), femme cultivée ; et contre Anaxagore, -432.

Les procès furent qualifiés de « crime contre la religion de la cité ». Anaxagore fut accusé d'idées « hérétiques » (méprisant la religion officielle ou politique) concernant les « divinités » soleil et lune. On voit ici que les « mots » et le « langage » (jeux de langage) novateurs peuvent être « dangereux ». La tendance séculière d'Anaxagore était clairement et nettement perceptible. (cf. *Fr. Krafft, Gesch. D. Naturw.*, i, 267f.)

MHD82

Et, en effet, Vloemans, oc, 137, dit : « Dans le cercle des Anaxagoréens, les dieux traditionnels ne survivaient que dans un usage « symbolique », comme des allégories facilement manipulables ».

On a qualifié cela de « fidéisme symbolique » : la « foi » attachée aux données sacrées traditionnelles (« fidéisme ») — qui ne sont plus considérées comme un « savoir » — n'y voit que des « symboles », et, de fait, pour les choses profanes, rien de plus. Autrement dit, rien de plus. — ce qui reste pertinent aujourd'hui.

Excursus.

Harmonie de (i) « l'observation » ou « l'expérimentation » (voir plus loin) et (ii) « l'analyse » (comprendre : abduction, déductive ou réductive).

Gershenson/Greenberg, oc, 6/7 : « Ces deux méthodes étaient les outils de base utilisés par Anaxagore dans l'étude de

a. la nature de la substance et

b . la nature de l'univers physique dans son ensemble.

En effet, la caractéristique la plus importante de la théorie d'Anaxagore est le simple fait qu'il a utilisé les deux méthodes : il a insisté sur le fait que **(1)** toutes les observations **(2)** soient intégrées dans un cadre logique.

Il a été le premier à exiger que **(1)** la perception et **(2)** la logique aillent de pair dans la philosophie « naturelle », que ni l'une ni l'autre ne prime sur l'autre, que si elles semblent entrer en conflit l'une avec l'autre, elles doivent être unies, harmonisées, voire mutuellement compromises, sans que l'une ou l'autre ne soit jamais abandonnée.

Nous verrons des exemples concrets des tentatives d'Anaxagore pour réaliser cette harmonie. Mais la véritable signification de ces tentatives réside simplement dans le fait qu'elles ont été mises en œuvre, qu'Anaxagore, d'emblée, n'a jamais laissé son pouvoir physique s'exercer.

(1) s'est complètement absorbé dans le domaine de l'abstraction et du fantastique ou

(2) était entièrement liée aux phénomènes que les sens perçoivent ». Jusqu'ici , *la naissance de la méthode scientifique* .

Nous pouvons le confirmer, d'après le premier modèle appliqué (météorite). Existe-t-il également des écrits d'Anaxagore, parmi les très rares fragments, qui le confirment ? Oui.

HD83

(1) *Fr. 1* dit que « infiniment petit » n'était pas « andèlon hupo (s)mikrotètos » (pas clairement perceptible en raison de sa petitesse).

(2) *Le chapitre 7* dit : « (De sorte que) nous ne pouvons pas « connaître » (« eidenai ») la collection (« plèthos ») de la séparation (« apokrinomenon ») (des choses) ni par la raison (« logoi ») ni par le fait (« argoi »). Ce qui montre qu'Anaxagore conçoit la connaissance de manière plurielle : fait et raison (ration). »

(3) *Fr. 21b* . Dit : « (En termes de force et de vitesse, nous sommes inférieurs aux animaux). Pourtant, nous utilisons ce qui est nôtre (en tant qu'humains), à savoir l'expérience (« empeiriai »), la mémoire (« mnèmèi »), la sagesse (« sofiai »), l'habileté (« technèi ») ».

(4) *Fr. 21* : « À cause de la faiblesse de (nos sens), nous sommes incapables de séparer le vrai (du faux ; 'krinein t'alèthes') ».

(5) « opsis ton adelon ta fainomena » : les choses qui se révèlent, les « phenomena » (« apparences ») sont la « vue » (« opsis ») des choses invisibles. Ajoutons à cela ce que Diogène Laërte (Laërte, ville de Cilicie ; entre +200 et +300) rapporte comme anecdote :

Quand on demanda à Anaxagore « quel genre de vie » (« bios ») il voulait mener », il répondit : « une bios », une vie consacrée à la « theoria » (contemplation, « théorie » ; voir *ci-dessus* p. 21 - (*la métathéorie de Xénophane*)) du soleil, de la lune et des cieux.

Une anecdote souvent rapportée au sujet de Puthagoras. Après avoir rassemblé les fragments et cette dernière affirmation (si nécessaire) anecdotique, mais historiquement fondée, il apparaît clairement que, par « theoria », Anaxagore comprenait bien l'observation (et l'expérimentation si besoin) ainsi que l'interprétation (« analyse », abduction, déduction et réduction). – Cf. Héraclite (p. 27 ; 30/32 ; 33) ; mais aussi Alcmaion (p. 13.1). Chacun, cependant, d'une manière différente.

Digression . -- Le système « visible/invisible ».

La raison (nécessaire et/ou suffisante) (fondement, facteur) qui expose l'abduction (avec sa conséquence, dé- et re-duction) est souvent invisible.

(1) JP. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs* (*essai de psychologie historique*), Paris, 1971, II, 105, n. 26, dit : « Le contraste, si décisif dans la pensée religieuse, entre « phanera » (les choses visibles, évidentes) et « adèla » (les choses invisibles, non évidentes) se retrouve, par analogie, dans (1) la philosophie, (2) les sciences spécialisées et (3) la distinction juridique entre possessions « visibles » et « invisibles ».

MHD84

Vernant fait référence à :

1/ P. Schuhl, *adèle*, dans : *homo* (*Etudes philosophiques*), I (*Annales publiées par la faculté des lettres de Toulouse*), 1953, 86/ 94 ;

2 / L. Gernet, *Choses visibles et invisibles* , dans : *revue philosophique* , 1956, 79/87.

Vernant, II, 55 : « On rencontre (...) l'opposition traditionnelle 'fanera/ adèla' (visible/ invisible (choses)).

(1) - Le visible est l'objet de l'« empeiria », de l'expérience - voir *p. 83 supra* (pour les mots d'Anaxagore à ce sujet).

(2) L'invisible requiert une opération mentale différente :

(2)a. Soit la (divination inspirée par les divinités)

(2)b. Soit un raisonnement pur (« logismos: ratiocinatio »). Voir Anaxagore à ce sujet, plus haut.

Cependant, la lutte entre les religieux et les théosophes (pensez à Empédocle ; voir *pp. 67/70 ci-dessus* ; pensez à Héraclite ; voir *p. 64 ci-dessus* (système de conformité de Scheler)), entre la religion et la « philosophie », ne porte pas sur le fait que la religion ou la théosophie mettent l'accent sur les choses invisibles.

Ce combat, auquel Anaxagore fut mêlé du fait de son sécularisme, concerne un type particulier d'invisibles : la religion et la théosophie parlent d'une invisibilité maniaque ; la « philosophie » et les sciences spécialisées parlent d'une invisibilité « rationnelle et intellectuelle ». Ces deux formes de pensée transcendent les phénomènes immédiats et empiriquement sceptiques – voir *ci-dessus p. 65 (scepticisme)* ; voir aussi *ci-dessus pp. 45/49 (scepticisme archaïque et religieux sous la forme d'une herméneutique oraculaire)* ; 53 (« ni toi, ni moi ») ; 56/64 (« méthode de compréhension ») ; voir aussi *ci-dessus pp. 21/24 (la métathéorie de Xénophane comme conscience de la transcendance à l'égard des données empiriquement sceptiques)*.

(2) O. Willmann, *Die Wichtigsten philosophischen Facheusdrücke in historic Anordnung*, Kempten/Munich, 1909, 20/21 : « L'expression 'theoria', d'où vient notre 'théorie', c'est-à-dire la considération, est attribuée à Puthagoras.

MHD85

Il se serait décrit comme un observateur de la vérité, un « théâtre ». (...).

Platon d'Athènes (-427/-347) appelle la « science » « contemplation de l'être » (« theorètikè tou ontes »).

Aristote de Styrie (-384/-322) oppose la vie théorique à la vie pratique. (...).

Les Romains ont traduit « theates » par « speculator » (qui signifie en fait voyeur, espion, apparenté à « specula » (poste d'observation)) et « theorein » par « speculari », observer.

Nous appelons « spéculation » la réflexion philosophique proprement dite : l'intérêt qui est (généralement) « spéculatif ».

(1) enquête,

(2)a. Fondé sur l'intérêt « empirique »

(2)b . Les liens qui sous-tendent l'empirisme ou l'expérience.

Voilà qui est dit pour Willmann, qui reflète ainsi l'attitude d'Anaxagore.

En d'autres termes, l'abduction est essentielle : le fait empirique suscite une réduction (régressive) (c'est-à-dire une abduction ou une explication ; une raison nécessaire, voire suffisante) qui offre une explication, rendant le fait empirique « compréhensible ». Voir *pp. 10 et suivantes ci-dessus*.

-- **(3)** Ce qui suit prouve que c'était déjà le cas dans l'Antiquité - et même dans un domaine très commercial, à savoir la technologie .

Vernant, *oc, ibid.*, cite : « Héron d'Alexandrie (+/- 0/100), dans son *Baroukos* (mèchanè), souligne que la « raison » de toutes les difficultés dans les problèmes mécaniques et de l'opacité qui pèse dans le domaine de l'investigation des « causes » (c'est-à-dire les raisons individuellement nécessaires et collectivement suffisantes) dans cette discipline, réside dans le fait que l'on ne peut voir ni les forces à l'œuvre dans les corps soumis à la gravité, ni la manière dont elles sont distribuées.

Puisque la « force » réside dans l'invisible, le « logismos » (la forme raisonnée du langage) régit inévitablement la mécanique.

Vernant souligne d'emblée que la *Systechie* 'faneron/ adèlon' (visible/ invisible), outre le domaine technologique susmentionné, domine également celui de la médecine et de l'historiographie helléniques.

MHD86

Analyse approfondie : deuxième modèle d'application. (86/89)

W. Jaeger, À la naiss. , 254, souligne qu'en plus de la nature extra-humaine, Anaxagore a également, et surtout, pris comme point de départ des faits particuliers de l'expérience biologique et humaine, dans une perspective milésienne et empirique. Deux types de processus se distinguent.

(1) *Fr. 10* : « Comment les cheveux pourraient-ils provenir de l'absence de cheveux et la viande de l'absence de viande ? » Autrement dit, le processus nutritionnel intéresse Anaxagore (notamment comme modèle de sa propre constitution physique). Chez les plantes : feuilles, bois, écorce ; chez les coquillages : coquilles ; chez les animaux (humains) : muscles, os, moelle, sang ; tout cela provient des aliments ingérés, qui contiennent tous les constituants énumérés ci-dessus et qui, lors du processus nutritionnel, se différencient de leur état indifférencié pour former les parties mentionnées des organismes. Anaxagore nomme ces constituants « Homoio.merès » (au singulier), c'est-à-dire formés de constituants similaires (= analogues ; partiellement identiques, partiellement non identiques).

(2) *W. Jaeger, À la naiss.*, 251 : « Le principe méthodologique (di, dans le langage de ce cours, le principe abductif-réductif) d'Anaxagore est formulé dans *Fr. 21a* (opsis ton adelon ta fainomena ; les phénomènes nous montrent les fondements invisibles ; cf. notre première traduction p. 83). Ainsi, par exemple, la « théorie » d'Anaxagore des « homoiomereiai » (un terme d'Aristote, mais qui reflète parfaitement la pensée d'Anaxagore). »

Cela ne repose pas sur une pure « spéculation » (voir p. 73 ci-dessus (*synthèse de l'empirisme et des abstractions « spéculatives »*) ; 82 (« *harmonie de l'observation et de l'analyse* »)), mais sur l'observation — selon Jaeger lui-même, comme constamment cité — de certains phénomènes (cf. *Fr. 10 ci-dessus* , auquel Jaeger lui-même fait référence dans ce texte).

Ceci conclut la première partie de cette citation.

Voici maintenant la deuxième partie de la même citation : « Bien sûr, il y a aussi d'autres observations, tirées **(1)** de l'explication de la couleur de cette citation : le peintre peint, avec les mêmes couleurs, une variété d'œuvres (il peint des personnes, des animaux, des plantes, des objets avec elles) ;

MHD87

(2) les processus de mouvement ou mécaniques qui constituent le point de départ du problème de **(1)** l'approvisionnement - voir ci-dessus p. 86, *ad (1)* - et

(2) Le processus de croissance des corps vivants a été expliqué par Simplicios (+/- +400/+500), ad. Arist. Phys., 3, 4, 203a19 (Anax. A 45).

Simplicios rapporte qu'Anaxagore était impressionné par l'étude des phénomènes nutritionnels (« trofè »). Cf. également Anaxagore, A 46.

Nous avons délibérément omis une phrase, par souci de clarté : « Dans le livre 10 – voir ci-dessus – il est dit qu'Anaxagore se demandait comment les parties les plus diverses de l'organisme – comme les cheveux, les ongles, les veines, les artères, les tendons et les os – pouvaient provenir de la même graine, à moins qu'elles n'y soient présentes dès le début. »

Autrement dit, le processus de reproduction était le deuxième phénomène biologique majeur qui fascinait Anaxagore, lui servant de modèle pour son physique.

Digression. -- Le processus de base du physique d'Anaxagore évoqué plus haut (pp. 77 et suivantes) (processus associatif/dissociatif) — qui est un type de « stoïchiose » (voir p. 2 ci-dessus) — était, bien sûr, préparé pour lui.

(a) Anaximène de Milet (voir page 3/4 ci-dessus) parle déjà d'« air » (« pneuma »), - substance primordiale de l'air, nature du souffle, - qui se condense (« pycnose ») en états liquides et/ou solides d'agrégat ou qui se dilue (« manosis ») en substance primordiale du feu.

Röd, *Von Thales bis Demokrit*, 46, affirme que de cette manière, les distinctions qualitatives ont été réduites à des distinctions quantitatives.

Il convient de noter que Röd interprète cela comme moderne ici : la substance primordiale fluide, bien que qualitative, est en même temps aussi quantitative (granulaire – soit atomique, soit infinitésimale).

(b) Alkmaion de Crotone (voir ci-dessus p. 13/13.1) utilise, selon W. Jaeger, oc, 255, le mot « krasis » (tout comme plus tard, Parménide d'Élée), c'est-à-dire un mélange, -- encore un moment quantitatif de phénomènes qualitatifs de santé ou de maladie.

(c) Parménide d'Élée (voir page 15 ci-dessus (la Voie des opinions, dans laquelle il expose sa « physique »)) parle de « mélange » des organes souvent défaillants. – en soi, ce terme « physique » est plutôt quantitatif dans sa manière de produire des données qualitatives.

(d) Empédocle d'Akragas (*cf. supra p. 68 et suiv. : rhizomes*) passe du point de vue quantitatif au point de vue qualitatif : en tant que pythagoricien, il devrait mettre les micromonades (*cf. Supra 4/9*) en premier ; mais ses « rhizomes » ou racines de la réalité (un terme pythagoricien) ont plutôt été conçus à partir de l'école de médecine de Crotone (*cf. Supra p. 13.1*).

Aperçu. – Examinons où nous en sommes actuellement, avec Anaxagore.

(A) Observation.

Anaxagore part clairement du monde vécu du sens commun (*cf. supra, p. 2*). Cependant, il sélectionne tout aussi clairement des secteurs spécifiques de ce monde vécu du sens commun (des faits particuliers de l'expérience), et ce, dans un but possiblement double :

(i) d'une part, représenter un phénomène particulier – par exemple le traitement des nutriments – de manière fidèle au modèle ;

(ii) d'autre part, afin de – et il se montre ici soit un théoricien de l'unité (voir *ci-dessus, p. 80*), soit un véritable philosophe (*cf. supra, p. 40*) – de manière analogue (*cf. infra, pp. 101 et suiv.*) – interpréter (ablever) la totalité, l'« Horizon », dans lequel l'homme – qu'il vive et pense simplement de manière sensée ou qu'il soit plus physique (un scientifique spécialisé) – se situe toujours, tout en vivant et en pensant.

Ce dernier point deviendra parfaitement clair lorsqu'Anaxagore, à l'encontre même des souhaits de nombreux physiciens modernes, par exemple, arrache le « nous » comme « fondement du monde » (*cf. ci-dessous pp. 11 et suiv. (téléologie)*).

(B) Enlèvement.

Comme nous le verrons plus en détail ultérieurement, en référence à l'ontologie d'Aristote (*cf. ci-dessous p. 217 et suiv. (Théorie aristotélicienne de la science)*), la véritable philosophie est toujours :

(a) singulier et/ou particulier dans son origine (= observation) ; prenons, par exemple, la finalité dans un certain nombre de processus manifestement efficaces et/ou orientés vers un but.

(b) Cependant, après une observation empirique aussi précise que possible, la question se pose au philosophe en tant que philosophe : « Comment, au sens strict, l'« être » (c'est-à-dire la totalité qui nous a été imposée comme « horizon » de la pensée vivante) doit-il être abduit (conçu) de sorte que, en des termes partiellement identiques (*cf. supra 5 ; 9 ; 114 et suiv.*)

; 40), par exemple, le phénomène établi soit possible ? »

C'est ce qui distingue précisément la science de l'unité de la véritable philosophie.

MHD89

La solution anaxagorique.

En résumé, la solution d'Anaxagore au problème de l'un dans le multiple (comprendre : de sa propre stœchiose ou ordonnancement des constituants) se résume à ceci.

Fr. 11 le résume ainsi : « Dans tout (être, 'chrèma'), il y a, de tout (être, 'chrèma'), une partie ('moira') ». Röd, ac, 166, appelle cela « le principe du Tout en tout », applicable aussi bien aux choses (macroscopiquement grandes) qu'aux parties (microscopiquement infinitésimales) (particules composantes, si vous voulez, mais comme concept limite (voir p. 74 ci-dessus : « pas la plus petite ») de ces choses (en principe, de même, toujours plus grandes (concept limite, encore une fois, mais vers le plus grand)) (macroscopiquement grandes).

Cela paraîtra certainement « abscons » au lecteur de ce texte, mais c'est la représentation correcte de l'idée fondamentale d'Anaxagore, qui est, en effet, tout aussi complexe que nos théories physiques modernes (à l'exception de l'appareil logico-mathématique, bien sûr).

Röd, *ibid.*, tente de rendre cette vision du monde abstruse « plus compréhensible » par ce qui suit : « dans le cas d'une division arbitraire, par exemple d'un morceau de viande, seules des particules de viande apparaissent. Or, Anaxagore affirme que la « viande » n'est jamais simplement de la « viande », mais toujours – « en tout », c'est-à-dire ici, dans la « viande » – du sang, des os, des cheveux, etc. »

Cette contradiction apparente entre les « substances » « pures » (entièrement identiques) et les « substances » « mixtes » (partiellement identiques) (ou plutôt, les constituants infinitésimaux (plus grands ou plus petits)) est résolue dialectiquement (voir p. 51 ci-dessus (*couverture, mais héraclitéenne*) ; plutôt pp. 40/41 (*totalité (tout) et harmonie des contraires (en toute chose)*) ou même : de manière créative et éclectique (= dialectique au sens actuel, plutôt hégélien-marxiste), (voir p. 65 ci-dessus) à un niveau de pensée supérieur (par l'hypothèse correcte au sens anaxagorien selon laquelle,

par exemple, la « chair » contient toutes les « homoïoméries » (le mot d'Aristote pour « constituants ») présentes dans le cosmos, mais dans un rapport de mélange exclusif à la chair.

Voilà qui remet en question l'intuition physique fondamentale d'Anaxagore. Il est typique des sciences naturelles naissantes, en apparence modernes, de se trouver empêtrées dans des contradictions (apparentes ou réelles), qu'elles croient pouvoir résoudre par des moyens de pensée purement « dialectiques-éclectiques ».

MHD90

Analyse approfondie : troisième modèle d'application. (90/101)

En résumé, nous pouvons dire que la séquence de méthodes (voir p. 72 ci-dessus) — l'objet observé, puis interprété de quatre manières (ab-, de-, réductive et évaluative) dans les modèles d'application ci-dessus (pp. 79/88) — s'est arrêtée au stade de la réduction régressive (abd.) et progressive (ded.).

Gershenson/Greenberg, **Naissance de la sc. Meth .*, 38/46, nous offrent des modèles d'application de la méthode expérimentale alors illustrative (et non fondamentale), qui comprend également la phase expérimentale péirastique de la méthode.*

-- 1. Nous appelons cela la méthode « illustrative ».

Pourquoi ? Parce que, du moins à l'époque, l'expérimentation n'était pas une condition absolue de la science « positive » (au sens aristotélicien : « pragmatique » (voir p. 79 ci-dessus)). Elle servait uniquement d'illustration. Cela ressort clairement des deux modèles applicatifs précédents qui, précisément pour cette raison, demeurent bloqués au stade purement herméneutique et verbal (abductif et déductif ; rien de plus). – Mais venons-en au fait.

-- 2.a.1. Premier lemme.

Pour bien saisir la portée des exemples analysés par Gershenson/Greenberg, il faut, avant tout, comprendre le concept d'approche « structurelle ».

La « structure » est la stœchiométrie (voir page 2 ci-dessus) ou le résultat (la configuration qui en découle). Le « structurel » correspond à la « structure » (alignement ; similarité fondée sur une perspective distributive) et/ou à la fusion (cohérence fondée sur une perspective collective).

Or, « structural » reste « structural », mais avec l'accent mis sur les contraintes, appliqué à des données assimilées à des éléments linguistiques (ou, plus simplement, à des éléments linguistiques, bien sûr). Nous verrons bientôt – cela évoque les « adaptations à la manière de C.L. Lévi-Strauss (1908/2009) », le célèbre anthropologue structuraliste français, avec ses paires d'opposés – comment Anaxagore, par l'expérimentation, applique inconsciemment la paire « plein/vide », « vers le haut/vers le bas », etc. (dans une perspective structurale, évidemment).

MHD91

-- 2.a.2. Deuxième lemme.

Le « système clos », désormais un concept conscient à la fois de la « théorie générale des systèmes » (cf. *Ludwig von Bertalanffy*, Boulding, Gerard, rapport : fondation, en 1954, de la Société pour la recherche sur les systèmes généraux) et de la cybernétique (science du contrôle ; cf. Norbert Wiener (1894/1964), le fondateur-théoricien de la science du contrôle au sens mathématique et technologique : *Cybernétique (Contrôle et communication chez l'animal et la machine)*, New York, 1948-1, 1961-2), est implicitement, mais, pour ceux qui y prêtent attention, très clairement à l'œuvre dans les expériences d'Anaxagore.

Boîte noire.

W. Fuchs, **Thinking with Computers**, La Haye, sd, 237v., évoque la « boîte noire » : « Le terme « boîte noire » est issu du génie électrique. (...) Concevoir une théorie de « boîte noire » est cependant du ressort des mathématiciens. (...).

Des expériences menées sur l'armoire de commande, avec enregistrement et surveillance systématiques des entrées (alimentation) et des sorties (retour), nous renseignent sur le schéma du circuit interne, sans qu'il soit nécessaire d'y accéder directement – tout simplement parce que, souvent, cela nous est impossible. Nous ignorons encore la structure détaillée du circuit, mais nous en connaissons la structure générale.

Eh bien, cela peut être réalisé au moyen de dispositifs « isomorphes » (= identiques au modèle ; cf. *Supra p. 11/12*).

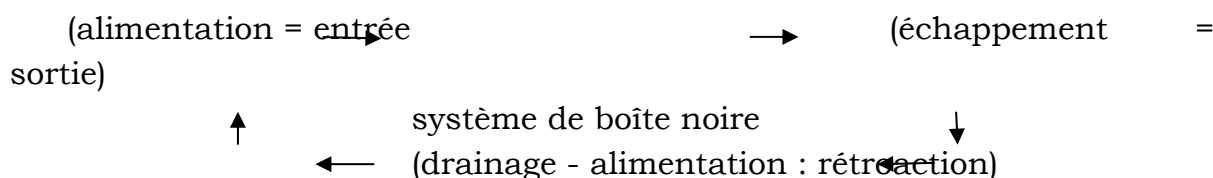
On retrouve cette méthode de la « boîte noire » à l'œuvre chez Anaxagore. Il est évident pour quiconque effectue des comparaisons que la « boîte noire »

du génie électrique sert de lemme (voir pages 8/9 ci-dessus). Bien qu'au moins partiellement méconnue, elle est néanmoins employée. Ici, l'analyse (recherche de relations) ne se fait pas au moyen de symboles sémiotiques artificiels (comme aux pages 7/9 ci-dessus , dans la démonstration par l'absurde), mais au moyen d'opérations physiques. Celles-ci procèdent de préférence de manière « structurelle », c'est-à-dire selon le modèle de paires d'opposés physiquement exécutés (« plein/vide », « haut/bas »).

Le modèle fondamental de pilotage est le système quasi-fermé (cf. *Henry Greniewski, Cybernétique sans mathématiques* ,

MHD92

Paris/Varsovie, 1965, 1/2 (ainsi que dans l'introduction de L. Couffignal, XI). Le schéma se présente approximativement comme suit :



On peut constater que l'alimentation et le rejet peuvent être de deux ordres : une partie de l'alimentation provient de l'environnement (le « supersystème », dont le système de la boîte noire est un sous-système) ; une autre partie, provenant du rejet, retourne au flux d'alimentation, tandis qu'une autre partie du rejet s'écoule dans l'environnement.

Comme l'indique Greniewski (cf., p. 2), on peut élargir les termes « stimulus » (déclencheur) / « réponse » (réponse, réaction) et les assimiler à l'entrée (déclencheur) et/ou à la sortie (réponse). On introduit alors des concepts issus de la théorie de l'information dans le jeu langagier orienté vers le contrôle (voir p. 33 et suivantes). Car c'est comme si le système « boîte noire » « comprenait » (déclencheur) et « répondait » (réponse) grâce à une forme de compréhension immanente des choses.

On dit que les anciens Grecs parlaient d'un « sophon » — une intuition (traitement de l'information) présente au sein même du fusus (la nature). Ou, d'un point de vue platonicien, une « idée » objective (de type intellectuel-rationnel) est immanente aux êtres du fusus lui-même et, suite à une manipulation expérimentale de ce dernier, elle agit dans l'un de ses sous-systèmes en tant que réponse de nature « sensible » à l'intervention humaine.

-- 2.b.1. **Induction baconienne.**

Ch. Lahr, *Cours de philosophie, I (Logique)*, Paris, 1933-27, 591, appelle l'induction socratique (voir plus loin) la généralisation (concluant de S (singulier) et/ou P (particulier) à U (universel)), cf. supra p. 12 : type inductif de réduction).

L'induction baconienne s'aligne sur *Francis Bacon ou Verulam* (1561/1626), *Novum organum scientiarum* (1620).

(1) le phénomène est expliqué comme le résultat d'une cause (induction causale ou causale) ;

(2) Sur la base de l'induction socratique, mais de manière expérimentale plutôt que « dialectique » (= conversationnelle), on conclut une loi causale.

MHD93

« Ce type de réduction inductive est dit « baconien », non pas parce que Bacon l'a inventé – on n'« invente » pas les méthodes naturelles de l'esprit humain – mais parce qu'il a été le premier à souligner sa portée scientifique, à formuler ses règles et à populariser son application dans les sciences spécialisées. » (Lahr oc, 591).

La réduction inductive baconienne peut également être formulée différemment.

-- 1. **Observation.**

Mod. applicatif : après l'administration d'une dose de fluide (médicament), le patient réagit favorablement : il commence à guérir. Cybernétiquement : l'« entrée » est le fluide ; la « sortie » est le début de la guérison. C'est comme si la boîte noire (l'état de maladie) « comprenait » ce qu'elle doit faire (traitement de l'information). Ou encore : on prend comme lemme une certaine interprétation de la boîte noire, qui est l'état de maladie ; on applique la règle de Bacon « sortes experimenti » (l'expérience « randomisée » ou réalisée de manière aléatoire) : le résultat éclaire le lemme, qui apparaît analysé à travers l'administration et la réaction à cette administration (les relations entre le fluide et l'organisme sont activées et immédiatement mises en lumière).

-- 2a. **Enlèvement.**

De cette expérience singulière, on généralise, toujours par lemme (on n'en a pas la certitude). Si ce médicament est bien le bon, celui qui purifie la boîte

noire de la maladie, alors, selon la loi causale induite socratiquement, il doit normalement – si les facteurs contrôlés et incontrôlés de la boîte noire de la maladie sont les mêmes – la même boîte noire guérie doit également apparaître dans d'autres cas (« être phénoménalement vérifiable »).

On voit ici le mécanisme de réduction inductive (régressive) — voir à nouveau *pp. 10 et suivantes* — littéralement à l'œuvre dans la première phase de l'interprétation, l'abductive : on suppose une régularité générale au niveau causal.

-- 2b. *Déduction.*

Cela a déjà été formulé plus haut : réduction (progressive) (prédiction des phénomènes). – voir ci-dessus, *pp. 10 et suivantes*.

MHD94

-- 2c. *Réduction effective (péirastique ou complète).*

Tout d'abord, relisez *la page 13 (types de tests)*. Ici, concernant Anaxagore – il s'agit constamment d'un examen philosophique et épistémologique des affirmations de Gershenson et Greenberg à son sujet – nous sommes confrontés à un quatrième type de vérification ou de réfutation (outre les types mathématique, primordial et éthico-politique), à savoir le type « matériel grossier » ou physique, mesurable dans le temps et l'espace, mathématiquement si nécessaire, et en tout cas public, c'est-à-dire une expérience (et ce, de manière infiniment reproductible) que peut réaliser quiconque est capable et désireux de réunir les conditions empiriques. Voilà pour le type en général.

Pourtant, Bacon, qui n'était qu'un précurseur du perfectionnement moderne de la méthode expérimentale, distinguait déjà plusieurs sous-types. Nous les examinerons plus en détail lorsque nous aborderons enfin les expériences d'Anaxagore.

Néanmoins, un type précède les autres selon son type structurel (type de modèle), à savoir la relation — également importante pour les dialecticiens modernes et contemporains — entre les changements quantitatifs progressifs et les changements qualitatifs qui leur sont « causalement » liés (éventuellement des « sauts qualitatifs » ou des changements abrupts).

Ce ne sont évidemment ni Hegel ni Marx qui ont le premier clairement établi l'existence de cette relation comme un phénomène fréquent.

(1). Ainesidemos de Knossos (+ -50),
un sceptique héraclysmique (voir ci-dessus p. 65) cf. V. Brochard, *les sceptiques grecs* , Paris, 1969 (1887-1), 253/298; R.G. Bury, *Sextus Empiricus* , 4 vol. Cambridge (Massachusetts, USA), 1961, I (esquisses du pyrrhonisme), XXXVI X1), dans ses dix « tropes » (méthodes de formation d'opinion), distingue, parmi les tropes objectifs (fondés sur l'objet plutôt que sur le sujet), le lien — apparemment, à plusieurs reprises, véritablement causal — entre les changements de l'objet et les sauts qualitatifs qui leur sont associés.

(i) Changements distributifs : si quelque chose (objet) apparaît plus ou moins fréquemment (couple structurel (voir pages 90/91 ci-dessus)) dans le même intervalle de temps ou d'espace, alors il change qualitativement :

MHD95

(1) une comète, en raison de sa rareté, provoque une sensation ; le soleil, en raison de son apparence ordinaire, n'en provoque pas (ce que les Romains appelaient : 'assueta vilesunt' (les choses, une fois qu'elles sont 'ordinaires', diminuent en effet sensationnel) ;

(2) Dans les régions où la terre tremble régulièrement, les gens finissent par être beaucoup moins surpris par elle ; – cela prouve que ce n'est pas le phénomène lui-même, mais son occurrence fréquente ou peu fréquente qui est perçue qualitativement ou, du moins, est perçue avec lui.

(ii) Changements collectifs : la « masse » d'un phénomène modifie ses parties ou ses aspects – le changement a un effet qualitatif ; par exemple

(1) chaque grain de sable individuel est piquant ; en tas, ils paraissent doux ;

(2) Une petite dose (« masse ») ou mesure quantitative de vin « fortifie l'âme » ; si on l'augmente progressivement, elle se transformera qualitativement, à long terme, à un moment donné, en son contraire (cf. *Supra* p. 39 ; 51 : *interprétation héraclitéenne*) : le vin, non pas en soi, comme un type d'être, mais quantitativement, par doses, aura un effet nocif sur les sens, le corps et l'âme ; – ce que les dialecticiens hégéliens-marxistes actuels appellent : « Le changement quantitatif progressif induit un saut qualitatif ».

En prévision de l'expérience d'Anaxagore avec le sac en cuir rempli d'air, nous pouvons dire : si Anaxagore continue à y injecter de plus en plus d'air — ce qui revient à tordre le col du sac avec une masse d'air identique de plus en plus importante —, celui-ci finira par éclater à un certain moment — « saut

qualitatif ».

(2) Francis Bacon a très bien observé ce phénomène, non pas de manière dialectique comme Hegel ou Marx, mais de manière expérimentale. Il a appelé cette procédure expérimentale « *productio experimenti* » (littéralement : changement d'intensité de l'expérience).

Par exemple, pour rester dans le langage médical : on administre un fluide à doses constamment variables (posologie) et on attend le résultat, l'effet. On modifie la cause et on observe si la conséquence évolue dans la même mesure. On constate que Bacon établit un lien entre causalité humaine et nécessité naturelle : caractéristique de la science expérimentale.

MHD96

Note : Les herméneutiques contemporains et même les dialecticiens osent déplorer que la scientifique (c'est-à-dire le style de pensée plutôt naturel et mathématique) — il suffit de penser au célèbre ouvrage de *P.C. Snow, *Deux Cultures ** — verse une quantification croissante (il suffit de penser aux statistiques et à de nombreux autres types de calculs, même dans les sciences humaines).

Mais réfléchissez à ceci : depuis Ainesidemus de Cnossos, le sceptique, qui cherchait ainsi à critiquer la vision simpliste de certains dogmatiques, il est devenu évident que la quantité (exprimée mathématiquement ou non) a un effet causal qualitatif. Autrement dit, opposer la pensée qualitative à la pensée quantitative est, dans une large mesure, infondé et relève d'une conception erronée de la pensée qualitative elle-même, qui comporte intrinsèquement une dimension quantitative.

-- 3.1. *Première application Mod. de l'expérience anaxagoricienne.*

(a) Depuis la nuit des temps, tous les peuples savent que l'air implique une force physique d'une manière ou d'une autre. Chaque déplacement d'air important (un bond qualitatif) le prouve (vent de tempête ; vent qui souffle au visage de quelqu'un).

(b) Anaxagore, par intuition structurale (voir ci-dessus p. 90 (bas de page)), applique la paire d'opposés « mouvement/immobilité » : devant ses étudiants, il remplit d'air (au repos) un sac de cuir (cf. supra p. 91/92 : système clos, sauf en un point, à savoir l'ouverture du sac, ce qui en fait un système quasi-clos ou partiellement clos). Il tord ensuite le col du sac – causalité humaine –

jusqu'à ce que l'air comprimé le fasse gonfler et durcir – causalité naturelle.

En d'autres termes, à partir de ce modèle applicatif de réduction expérimentale, nous « extrayons » le modèle régulateur : la fusion (harmonie) de la causalité humaine et de la causalité naturelle est l'un des fondements nécessaires de la réduction empirique.

-- 3.2.a. Deuxième application Mod. de l'expérience d'Anaxagore.

(i) Ainsi, nous venons de voir qu'Anaxagore applique une force à une contre-force, un travail et un contre-travail, une action et une réaction – encore une paire d'opposés, mais d'une importance fondamentale. L'air contenu dans l'outre agit comme une contre-force à la force musculaire d'Anaxagore.

MHD97

(ii) Dans la double épreuve de l'eau, Anaxagore joue à nouveau avec une telle paire de forces opposées, mais l'eau joue maintenant un rôle prépondérant.

Au début figure la description du nouveau système quasi-fermé – voir p. 91 et suivantes (*théorie des systèmes – jeu de langage cybernétique*), à savoir la klepsoudra (horloge à eau). La klepsoudra est, tout d'abord, un récipient muni d'au moins un orifice à son sommet, dans lequel on peut insérer un bouchon, et d'au moins un orifice à sa base, par lequel l'eau peut s'écouler. Vient ensuite un second récipient, le récipient collecteur, placé sous l'horloge à eau ; il est muni d'une échelle graduée indiquant les heures. Cet instrument de mesure du temps, de fabrication égyptienne, servait d'horloge.

(iii) Les deux expériences suivantes procèdent, inconsciemment, de la dualité structurelle « vide/rempli » - voir page 90 ci-dessus - (en bas) -. En termes baconiens, ce système équivaut à ce que Bacon appelle « *inversio experimenti* » - (inversion expérimentale).

Cela peut, bien sûr, prendre diverses formes – y compris celle du retournement (voir ci-dessus p. 94 et suivantes (dosage, de sorte que le résultat devienne négatif (saut qualitatif)), 95 (l'éclatement du sac sous une surpression soudaine (saut qualitatif de type 2)).

De plus, au lieu de la conséquence (résultat), on peut inverser la cause. – Ce qui se passe structurellement ici : « vide/plein » (système quasi fermé), à

savoir la soupape sudra.

(iv) Description

acc. Gershenson/Greenberg, oc, 40ff.

(1) Anaxagore prit la cloche à eau vide, en boucha l'ouverture supérieure et l'immergea, vide, c'est-à-dire remplie d'air – on voit ainsi la relativité du couple « vide/plein » – dans le récipient collecteur. Son intervention humanitaire (première causalité) démontra (« opsi ton adèlon ta fainomena » (voir l'invisible réside dans la manifestation, ici les conséquences causées) ; cf. *supra* p. 83) que la pression interne de l'air constituait la force de réaction nécessaire et suffisante contre la montée de l'eau – voir ci-dessus p. 90 (en bas : moment de variation structurelle).

MHD98

La seconde causalité réside dans la « boîte noire » (voir *ci-dessus* p. 91 et suivantes (*théorie des systèmes ; science du contrôle*)), qui a été introduite comme un lemme (voir ci-dessus p. 8/9 (variante sémiotique-artificielle) – de manière abductive – et qui est située dans la « force » invisible et pourtant impliquée dans les opérations physiques, qui est le potentiel de l'air.

On peut désormais sans doute comprendre pourquoi nous avons élaboré avec tant de soin (et en paraissant verbeux) l'introduction (voir *pp. 90/95 ci-dessus*) avec des modèles conceptuels de nature contemporaine (ou en tout cas moderne) : sans ces modèles conceptuels, on ne « voit » pas exactement quelle innovation Anaxagore a introduite et pourquoi il a été célébré dans toute l'Antiquité comme le fondateur d'une discipline alors appelée « nouvelle philosophie naturelle ».

Kant (1724/1804), figure majeure de la pensée germanophone des Lumières européennes modernes (« Aufklärung »), a dit : « Sans concepts, l'intuition est aveugle ; sans intuition, les concepts sont vides ».

La méthode expérimentale d'Anaxagore, telle que nous la connaissons à travers les rares fragments qui nous sont parvenus, était naturellement dépourvue des concepts contemporains. De ce fait, elle ne put s'imposer comme le fera plus tard la physicalité moderne. Or, telle est la nature historico-culturelle de toute pensée. La réflexion de Kant, quant à elle, nous éclaire sur les raisons pour lesquelles nous avons conçu une introduction si vaste et si moderne, si contemporaine.

Résumé:

L'interprétation qu'Anaxagore a faite de son expérience, même s'il ne possédait pas l'appareil conceptuel moderne (modèles de pensée), était correcte : sa raison préconçue, régressive et réductrice (= abductive), nécessaire et suffisante pour expliquer que l'eau ne remonte pas au fond du récipient supérieur, résidait dans le fait que

a/ l'air, à l'intérieur de l'horloge à eau,

b/ dans la mesure où il est enfermé (et immédiatement impliqué comme facteur cocontrôlé - voir *page 13 ci-dessus* (tout en bas) - dans les « historia » (recherches) d'Anaxagore) dans un « système quasi fermé (le récipient) »,

c/ exerçait une contre-pression suffisante à son entrée inférieure

d/ pour empêcher l'eau d'entrer. La « difficulté » de Héron concernant la « difficulté » d'Alexandreia concernant les questions mécaniques mentionnées plus haut à la page 85 avait, en un sens, été contournée bien avant lui par la conduite expérimentale d'Anaxagore.

MHD99

La « boîte noire » du « pouvoir » invisible était, pour ainsi dire, phénoménale, rendue visible par ce que Bacon, bien plus tard, dans son style chargé de métaphores, appellerait : « Soumettre la nature à un interrogatoire accompagné de torture ».

Les instruments de torture — qui rappellent les méthodes judiciaires de l'époque — sont les « systèmes clos ou quasi clos », dans lesquels, par exemple, les « boîtes noires » (dans le cas d'Anaxagore : l'air comme force) qui échappent à l'interrogatoire sont en quelque sorte confinées pour la subjugation.

-- 3.2.b. Deuxième application mod. de l'épreuve anaxagorique (inversée).

L'expérience est maintenant soumise à une « *inversio experimenti* ». La même horloge à eau, utilisée plus haut comme « vide » (remplie d'air) (*cf. supra p. 97*), est maintenant remplie d'eau, mais immédiatement un nouveau modèle structurel commence à fonctionner, chez le scientifique Anaxagore, à savoir la paire opposée « mettre dedans/mettre dehors » (*voir ci-dessus p. 90*).

Cela rappelle la logique binaire, qui ne fonctionne qu'avec deux « valeurs », à savoir « oui » (+) et « non » (-). Un phénomène fréquent en informatique. Ce qui, une fois de plus, confirme la thèse de penseurs comme M. Foucault et d'autres spécialistes des systèmes structuralistes : lorsqu'un système (ici, le

système scientifique des sciences naturelles expérimentales) commence à exister, il est soudainement et pleinement présent. Examinons maintenant brièvement l'expérience en deux parties telle que Gershenson et Greenberg (cf. 41) la présentent.

(1) Anaxagore prend la sudra à valve (vase supérieur), la remplit d'eau en plaçant le bouchon à son extrémité. Il la retourne ensuite. Résultat : l'eau ne s'écoule pas. Raison nécessaire et suffisante : l'air, force invisible ou « boîte noire », se manifeste indirectement en contrant la pression ascendante exercée sur l'eau par la force gravitationnelle. Cf. *supra* p. 90 (*couple structurel*).

(2) Anaxagore retire le bouchon du haut. Résultat : la pression de l'air ordinaire n'est plus suffisante et l'eau s'écoule par le haut.

Conclusion : il s'agit simplement d'une différence entre les deux phases, à savoir brancher ou débrancher. Opérations logiques binaires.

MHD100

Note : Gershenson/Greenberg, 41f., notent qu'Anaxagore n'a pas tenu compte de la pression atmosphérique. Il ne percevait tout simplement pas la couche d'air entourant la Terre comme une force (sous la forme d'un « poids »).

Cela prouve que le jeu du langage est culturellement et historiquement lié. -- La seule chose avec laquelle Anaxagore a expérimenté, c'est l'air confiné dans un système quasi clos, qui n'est en fait qu'une partie de l'atmosphère.

Anaxagore attribuait la même « force » à l'air libre (lorsqu'il retient l'eau dans l'horloge à eau par contre-pression), bien qu'il n'ait pas fait d'expériences à ce sujet.

Note – Les mêmes auteurs, oc, 42, concluent : « Le fait qu'Anaxagore ait illustré ses leçons scientifiques par des expériences est en soi d'une grande portée.

— **(1)** Cela montre qu'à son époque, ce n'était pas inhabituel

a/ observation directe (empirisme)

b/ à compléter par une expérimentation active (invasive).

-- **(2)** Cela montre également que la branche empirique de la philosophie

naturelle - qui allait progressivement égaler et surpasser la branche purement observationnelle (« empirique ») - était déjà reconnue comme une « partenaire » de la branche théorique dès l'avènement de la méthode scientifique rigoureuse.

Autrement dit, les deux principaux moments caractérisent la science rigoureuse ou « dure » :

- (a) observation (empirisme), si nécessaire expérience (expérimentation)
- (b) théorie.

Note -- Th. Kuhn, dans son ouvrage **La Structure des révolutions scientifiques **, p. 198 (édition néerlandaise : Meppel, 1974), met en lumière l'évolution historique des sciences. Il existe des révolutions éphémères et des périodes de « repos et de diligence ». Il est évident qu'Anaxagore de Klazomenai a représenté une révolution de cette nature éphémère.

Ce qui est en jeu, c'est un paradigme (exemple classique) de la méthode scientifique. Il s'agit de problèmes exemplaires (problèmes de préférence), découverts par des pionniers comme Anaxagore, avec des solutions exemplaires, également créées par des pionniers.

Cependant, les deux sont tels qu'une série de suiveurs peuvent travailler dans cette direction (flexibilité).

La condition principale est un ensemble abductif . Cela inclut :

MHD101

a. Enlèvements « de principe » :

par exemple, ici, « travail et contre-travail » (voir exemples ci-dessus) ; couple structurel (ibid.) ; système quasi-fermé (ibid.) ; etc.

b. Abductions axiologiques :

par exemple, la préférence affective d'Anaxagore pour la « symétrie » (à la grecque) ; pour la « théorie de l'unité » (expliquant tout de préférence (de préférence par abduction) avec un seul type de modèle) ; pour le physicalisme (compris comme laïcité) ; etc.

Th. Kuhn affirme que ces préférences abductives (cognitives, affectives) sont présumées sans preuves suffisantes. Autrement dit (toujours plus ou moins inconnues, mais manipulées et donc) ce sont des lemmes (voir pp. 8/9

ci-dessus), dont la véritable valeur n'apparaît qu'a posteriori (l'« analyse », ici, est le travail des scientifiques, notamment celui des disciples durant la période de « repos et de diligence »).

En détail : quatrième modèle d'application 101/110).

Nous rappelons brièvement l'ordre réducteur (après observation : ab-, de-, vol-réducteur).

La réduction analogique.

(1) Commençons par l'analogie littéraire ou esthétique (métaphore, métonymie).

Le père Bacon, cité plus haut en exemple, est connu pour son style dynamique. Voici comment, de manière éclectique et créative (voir p. 65 ci-dessus), il « caractérise » les trois principales méthodes de la science moderne naissante par analogie :

Les empiristes ressemblent aux fourmis dans la mesure où ils accumulent des matériaux sans cohésion. Cela leur suffit.

Les partisans de la méthode a priori (intellectuels, spéculateurs) ressemblent à l'araignée qui crée de belles toiles à partir de sa propre substance, pleines de raffinement et de symétrie, mais sans fermeté ni utilité.

Les partisans de la méthode empirique sont comparés à l'abeille qui extrait des fleurs la substance nécessaire à son miel, pour ensuite la transformer, grâce à une capacité qui lui est propre, en nectar. – et le *Novum Organum* commente littéralement : « On peut donc tout attendre du lien étroit entre l'expérience et la raison, dont la malheureuse « séparation » a, jusqu'à présent, tout bouleversé dans les sciences. »

MHD102

Autrement dit, deux idées convergent ici :

- (i)** le concept de « modèle » (voir ci-dessus, pp. 5 et suivantes) et
- (ii)** le concept de « jeu de langage » (cf. *Supra* p. 33 et suiv.).

Nous expliquons ceci : si Anaxagore, comme le 23^edit Gershenson/Greenberg, etc.,

a. parle d'un phénomène singulier particulier « en termes d'un autre » phénomène particulier ou singulier (par exemple, en termes de feu ordinaire ou de foudre, en termes de minéral incandescent du soleil ; en termes de

comportement animal ou de comportement des plantes) ;

b. concernant l'être universel en termes d'être particulier ou singulier (donc, par exemple, en termes de mouvement de vortex fluide concernant l'établissement de l'ordre dans la masse primordiale de l'univers (« création » comprise, c'est-à-dire comme création établissant l'ordre), en termes de fonctions vitales concernant l'établissement continu de l'ordre dans l'univers), alors Il procède clairement d'un système qui Lui est connu (plus ou moins) — feu ordinaire, minéral incandescent, comportement animal ; — mouvement de vortex fluide, fonctions vitales — afin d'acquérir des informations (grâce à la similitude ou, si nécessaire, à la similitude de modèle) sur un système qui Lui est inconnu (plus ou moins) — foudre, soleil, comportement des plantes ; — « création » établissant ou maintenant l'ordre.

Le modèle, exprimé dans un jeu de langage, est appliqué dans la formulation de l'autre jeu de langage.

Gershenson/Greenberg, op. cit., 24, affirment explicitement que la méthode analogique

- (i) est fondamental dans la pensée humaine et
- (ii) fréquemment appliqué dans la pensée académique.

-- (2) Réduction inductive et analogique.

Voir les premières pages 92 et suivantes (*réduction inductive*).

Ch. Lahr, *Logique* , 609, affirment que la structure est la suivante.

-- I. Observation .

On observe au moins deux phénomènes. On établit une similitude entre ces deux phénomènes (ou plus). – Par exemple, on établit que la planète Mars, tout comme la Terre (similitude), possède une rotation axiale, une orbite autour du Soleil et une atmosphère.

-- IIA. Enlèvement.

Sur la base des similarités observées, on émet l'hypothèse qu'il existe également des similarités non observées.

MHD103

Par exemple : « Mars pourrait-elle aussi être habitée, tout comme la Terre ? »

On suppose ici que les caractéristiques de la Terre et celles de Mars

forment un tout cohérent (structure collective). Ce qui n'a pas été observé.

On constate : **1/** la réduction inductive prend des échantillons (singuliers ou particuliers) et suppose (par abduction) que toutes les instances (universellement) du même type sont identiques (généralisation) ; elles passent de l'exactement identique à l'exactement identique (Lahr, oc., 609) ; fondée sur la structure distributive :

2/ La réduction analogique établit une partie des similarités et, en se fondant sur une structure collective (hypothétique) (à laquelle les autres éléments appartiennent), présuppose que les autres similarités, non établies, sont incluses ; autrement dit, on passe d'une partie des caractéristiques à une autre en se basant sur l'hypothèse de l'existence de la totalité des caractéristiques. On passe ainsi d'une similitude partielle à une similitude totale.

-- IIB. *Déduction et réduction piérastique.*

Ces règles suivent, bien entendu, les règles énoncées ci-dessus.

En d'autres termes, la réduction (régressive) selon laquelle Mars possède des caractéristiques indéterminées en plus de celles établies conduit à la réduction (progressive) (déduction) selon laquelle, si l'hypothèse est correcte, on doit pouvoir établir, par exemple, un paysage culturel sur Mars, tout comme sur Terre, en plus d'un paysage naturel.

Ce qui, par exemple, peut être vérifié ou falsifié avec des cosmonautes et des astronautes (réduction piérastique).

Conclusion : la réduction inductive détermine la totalité des caractéristiques de chaque échantillon ; la réduction analogique n'en détermine qu'une partie.

Note-- Modèle applicable

E. Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844) a brillamment appliqué la réduction analogique. Il fut le premier à établir l'analogie entre le bras humain, la jambe quadrupède, l'aile de l'oiseau et la nageoire du poisson. Cette analogie a orienté G. Cuvier (1769-1832) vers l'anatomie comparée, dont il fut le fondateur. Le lien (structure collective) entre l'organe et sa fonction s'opérait comme un tout dont une partie avait été préalablement établie.

Note-- Valeur heuristique de l'analogie.

On peut faire une découverte en se basant sur le lien (énoncé de manière abductive) entre la cause et l'effet.

Ainsi, B. Franklin (1706/1790) :

a. Observation : Un jour, il observe les effets (conséquences) de la foudre et de l'étincelle électrique ;

b. Abduction : soudain, il lui apparaît clairement (« heureka ») que si, à l'instar de l'étincelle électrique, la foudre possédait elle aussi, comme une « étincelle », comme cause, une sorte d'« électricité » (atmosphérique, en l'occurrence), alors la similitude des conséquences trahirait les mêmes causes. Aussitôt, la voie de la déduction (prédictions) et du raisonnement peirastique-expérimental s'ouvrait.

Note – Cybernétique et analogie.

Cf. *supra p. 91 et suiv* . La science du contrôle s'intéresse fondamentalement aux systèmes quasi-fermés, c'est-à-dire aux systèmes qui, en des points bien définis et d'une manière bien définie, sont en interaction (et en communication) avec le supersystème dont ils sont un sous-système – ce que l'on appelle l'environnement.

Cependant, selon *L. Couffignal (Préface à l'édition française , dans H. Greniewski, <i>Cyb. sans math.</i> , IX/XV)*, l'aspect le plus original de la cybernétique réside dans l'utilisation systématique des modèles (voir *ci-dessus*, p. 5/6). Il existe, par exemple, d'après Couffignal, des modèles logiques et codés, praxéologiques, ainsi que des modèles biologiques et économiques. Ils concernent des domaines tels que les machines de traduction, les machines éducatives, les automates, les réflexes conditionnés et la planification économique.

Le modèle le plus simple est celui du réflexe conditionné (il suffit de penser au chien d'Ivan Pavlov (1849/1936), lauréat du prix Nobel de physiologie ou médecine en 1904).

Description cybernétique du modèle pertinent

(1) énumère les éléments qui composent le modèle, ainsi que leurs connexions (c'est-à-dire les « organes », la structure du modèle) et

(2) contient la description, phase par phase, des échanges d'informations entre les « organes » du modèle et le modèle et son environnement (c'est-à-dire

la description du fonctionnement du modèle).

MHD105

Le « mécanisme » ainsi décrit (système en mouvement ou « fonction »), à la fois structurel et fonctionnel, est le modèle d'un réflexe conditionné. Par quoi ?

(1) La structure diffère : en effet, la simulation (imitation en termes technologiques : imiter schématiquement plus ou moins, en vue d'expériences) « n'est » jamais complètement ce qu'était le chien vivant de Pavlov.

(2) Leur fonctionnement est cependant identique. « Ces deux mécanismes ont des propriétés communes, à savoir celles qui concernent leur fonctionnement, mais aussi des propriétés différentes, à savoir celles qui caractérisent leur structure. Ils sont analogues en ce qu'ils possèdent des propriétés communes. Ces propriétés communes constituent les analogies des deux mécanismes. »

Le mécanisme décrit par le professeur Greniewski est un « modèle », car il a été inventé pour montrer des analogies avec l'original, qui est le chien de Pavlov. » (oc, XII).

Remarque : Couffignal restreint ici la notion d'« analogie » à l'identité. Cependant, l'idée est idéalement la même que celle que nous avons présentée ci-dessus.

De plus, Couffignal souligne que **(a)** établir une analogie ou **(b)** simuler de telle sorte qu'une analogie existe entre le simulé et le modèle (image) ne relève pas d'une déduction, mais d'un raisonnement spécifique, à savoir le raisonnement analogique (art. XIII). « Le raisonnement analogique suggère des vérités possibles et l'« expérience » (autrement dit, la réduction péirastique) les vérifie ou les réfute. »

« La pensée cybernétique peut construire des modèles de toutes les données. Elle peut rassembler les modèles les plus divers. (...) Ces modèles peuvent emprunter des « éléments » aux domaines les plus divers de la connaissance humaine. (...) Ils peuvent différer fondamentalement des modèles habituels et, grâce à leur nouveauté, faire progresser la connaissance. (...) La cybernétique est une méthode de pensée (...). Le raisonnement analogique et la construction de modèles en sont l'essence. » (oc, XV).

Note – Mathématiques et analogie.

L. Couffignal, *ibid.*, donne une application limpide de la fonction des mathématiques à la réalité non mathématique. Nous la reproduisons ici, avec un commentaire.

MHD106

(a) observation.

(1) Nous connaissons tous l'expérience du rossignol chantant par une nuit d'été – musicologiquement, nous parlons de notes. Mais avec cela, nous entrons déjà dans l'interprétation.

(2) -- Anaxagore, dans sa théorie de la perception, suppose l'axiome selon lequel les interactions qui aboutissent à une différence physique observable n'ont lieu qu'entre des corps qui diffèrent de quelque manière que ce soit.

Appliqué à la perception : un objet perçu (par exemple, un son) est une chose matérielle ; un sujet percevant (par exemple, l'organe auditif) est également une chose matérielle. La perception consiste en la différence d'état entre l'objet et le sujet, et dans le changement (la différence) qui se produit au sein même du sujet. Ainsi, par exemple – selon Anaxagore – un son transmis par l'air est entendu s'il pénètre dans les cavités auditives de la tête. Selon Gershenson/Greenberg, *oc.*, p. 28 et suiv., le reste de la doctrine d'Anaxagore concernant l'ouïe est perdu. – On voit : une interprétation physique de l'expérience. *Cf. supra, p. 81* .

(B)Ia. Enlèvement.

1. Les chants du rossignol peuvent être traduits en un modèle physique moderne : on parle de vibrations des particules d'air et des organes auditifs, une théorie à laquelle Anaxagore a ouvert la voie.

2. Les sons peuvent cependant aussi être traduits en un modèle mathématique moderne. Viennent ensuite les facteurs : les variables indépendantes (facteurs) – voir page 6 ci-dessus ($y = f(x)$) – sont, ici,

a (amplitude, portée ou amplitude maximale du pendule),

w (omega = course, proportionnelle à la fréquence) ;

t (temps) ; la variable dépendante est x (amplitude ou déviation du pendule, « note » (différence entre l'état de repos d'une particule vibrante et son état vibratoire)). Premier moment de la « stoïchiose ». Ces facteurs sont combinés en une structure : $x = a \sin (w)t$. (« sin » = sinus (jeu de langage trigonométrique ; w = oméga))

Le deuxième moment de « stoïchiose » (voir page 2 ci-dessus). Si l'expérience perçoit, par exemple, deux notes simultanées, celles-ci sont représentées mathématiquement dans le modèle : $x_1 = a \sin w_1 t$ et $x_2 = a \sin w_2 t$.

MHD107

L'oscillation (= déviation), dans ce double cas, est la somme des deux oscillations séparées : $y = a \sin w_1 t + a \sin w_2 t$.

Voici – par abduction – les modèles : si ces modèles sont acceptés, alors le double son est « compréhensible » (mathématiquement).

(B) II.a. Dédution.

Les modèles mathématiques peuvent être transformés mathématiquement (modification du modèle) : d'autres modèles sont ainsi générés de manière axiomatique et déductive — voir page 8 ci-dessus (transformations de lemmes). Les axiomes en question relèvent, bien entendu, du jeu du langage trigonométrique.

$$y = 2 \cos (w_1 - w_2)/2 * t . \sin (w_1 + w_2)/2 * t.$$

Ici, « cos » désigne le cosinus. – Cette transformation est logiquement valide puisqu'elle traduit un modèle en l'autre selon la méthode axiomatique-déductive.

(B)II.b. Dédution.

On peut donner une interprétation (traduction) de cette formule dans le langage du jeu musical et sonore :

$\sin (w_1 + w_2)/2 * t$ est désigné comme une note de coup ; $\cos (w_1 - w_2)/2 * t$ est désigné, physiquement encore une fois, comme une amplitude variant avec le temps (amplitude maximale du pendule).

Digression : Couffignal, oc., XIII, affirme : on peut distinguer trois phases dans ce raisonnement :

observation ad (A) :

À partir d'un observateur physique, on construit un modèle mathématique.

($x = a \sin wt$); qui est ad (b) abduction;

ad (b)II.a.

On transforme le modèle mathématiquement ; c'est-à-dire par déduction ;

ad (B) II.b.

On interprète ce modèle transformé en termes physiques. – C'est ce qu'on appelle le raisonnement analogique.

(1) Il existe une analogie entre les formules « $x = a \sin \omega t$ » et « $y = 2 a \cos \frac{(\omega_1 - \omega_2)}{2} t \sin \frac{(\omega_1 + \omega_2)}{2} t$ » : les termes « $\sin \omega t$ » et « $\sin \frac{(\omega_1 + \omega_2)}{2} t$ » ont la même fonction. Les termes « a » et « $a \cos \frac{(\omega_1 - \omega_2)}{2} t$ » ont également la même fonction.

(2) La fonction attribuée à ces termes dans le modèle transformé est également attribuée aux « éléments » du système physique. Or, si la transformation mathématique ci-dessus est logiquement valide (vérification), alors, de ce seul fait, la propriété attribuée au système physique n'est pas encore valide.

MDH108

Il pourrait s'agir d'elle. – Autrement dit, une prédiction a été faite, de manière hypothétique et déductive, concernant des phénomènes physiques à partir de transformations mathématiques. Rien de plus. Or, ce sont précisément ces raisonnements analogiques, des mathématiques à la nature, qui ont permis des progrès considérables en sciences naturelles modernes.

(B)III. Réduction expérimentale (vérification ! falsification).

(1) La vérification, mathématiquement, coïncide avec la déduction logiquement correcte. Cf. *supra* p. 8 ; 10.

(2) La réduction complète, physiquement, diffère de la prédiction.

(i) Si le rossignol émet deux notes simultanées (par exemple, do et sol), l'oreille les perçoit distinctement. Voir ci-dessus : $y = a \sin \omega_1 t + a \sin \omega_2 t$. Mais elle ne perçoit pas la note qui est calquée sur la moitié des notes rythmiques, par exemple le mi.

(ii)a . Mais si les notes sont suffisamment proches les unes des autres pour que l'oreille ne puisse plus les distinguer, alors l'oreille ne peut pas non plus distinguer le son qui est modelé sur la moitié des notes de battement.

(ii)b. Cependant, l'oreille distingue l'amplitude lentement changeante (déplacement maximal du pendule, représenté par le terme ' $a \cos \frac{(\omega_1 - \omega_2)}{2} t$ '

* t. Ce modèle mathématique devient physiquement les battements que l'accordeur de piano, par exemple, utilise pour tester et ajuster le bon « accordage » d'une corde (jeu de langage cybernétique).

(B)IV. Évaluation.

La réduction analogique est partiellement vérifiée, partiellement réfutée. Autrement dit, les mathématiques ne sont pas toujours physiques. L. Couffignal résume : « Conclusion : dans le raisonnement qui s'applique aux phénomènes naturels (les modélise), les mathématiques servent

(1) construire des modèles des phénomènes observés et

(2) de les transformer en d'autres modèles, logiquement valides (car acquis de manière axiomatique et déductive). Cependant, les « modèles » ainsi transformés n'acquièrent qu'une valeur de réalité (extra-mathématique).

(a) grâce à un raisonnement analogique supplémentaire et ils acquièrent une valeur de vérité en tant que modèle de « quelque chose », seulement

b) si elles ont été vérifiées par observation ou par expérience

MHD109

Le raisonnement par analogie « suggère » des vérités possibles, l'expérience (observation, expérimentation) les confirme ou les réfute. (oc, XIV).

Remarque : cela saute aux yeux.

(1) qu'Anaxagore, où il raisonne par analogie dans le domaine de la physique (physique et astronomie), a ouvert la voie - a 'ktèma es aei' (Théokudide) -;

(2) qu'elle n'en est qu'à ses débuts comparée aux sciences naturelles modernes et contemporaines. D'où ces digressions, qui relèvent de l'épistémologie comparée.

(3)B La physicalité d'Anaxagore selon quelques traits fondamentaux.

(3)B1. Examen physique général.

La question se lit comme suit : « Kent, comme l'affirment Gershenson/Greenberg, oc, xi, « une théorie unifiée des phénomènes naturels, pour laquelle il (=Anaxagore) croyait avoir de bonnes raisons d'observation » (une théorie unifiée concernant les phénomènes naturels, pour laquelle Anaxagore, dans sa conviction, avait une base probante solide grâce à

l'observation) ? »

La réponse devrait être sans équivoque affirmative. – cf. *supra* p. 80 (principe d'économie de la pensée ; voir aussi p. 101 (*abduction axiologique*)).
– Mais il y a plus.

(je) *Fr. 1* parle de « *homou panta chrēmata* » (toutes choses ensemble), « *panton eonton* » (de tous les êtres), « *en tois sumpasi* » (dans la masse collective) ; -- tous les termes d'un jeu de langage qui ne trompe pas sur une totalité (cf. 40 (dialectal héraclitéen)) ;

(ii) *Fr. r. 8* est encore plus formel : « Les (substances) contenues dans notre unique cosmos (*ta en toi heni kos moi'*) ne sont, mutuellement, ni séparées ni « coupées à la hache » : ni le chaud du froid ni le froid du chaud ».

Ici, même la structure collective (cohésion) est clairement mise en avant dans la spécification, alors que dans *Fr. 1*, c'est la structure distributive qui est clarifiée.

(iii) Cela deviendra clair plus tard, lorsque l' on abordera le nous (intellectus, entendement) – voir *déjà plus haut à la page 76* (*entendement universel*). *Cet esprit universel est unificateur.*

(3)B2a. Physique spéciale : le vitalisme d'Anaxagore.

Il est parfaitement clair qu'Anaxagore pensait que la vie était le substrat de l'univers physique.

MHD110

(i) cf. *supra* p. 86 (*processus nutritionnel*) ; **(ii)** cf. *supra* p. 87 (*processus reproductif*).

Les deux processus sont de nature biologique. – Bien que des modèles mécaniques et culturels (pensons au peintre mélangeant ses couleurs) soient également introduits dans le processus cosmique – et notamment dans la formation des chromates, les éléments macroscopiques – cf. p. 86 (en bas) –, il ne faut pas s'y méprendre : ce sont les processus biologiques qui sont fondamentaux. – Nous allons l'expliquer brièvement.

(A) Vitalisme de base.

Après avoir lu les pages 86 et suivantes ci-dessus, son vitalisme fondamental est facile à comprendre :

a. en tout est tout - cf. p. 89 *supra* -;

b. chose curieuse, Anaxagore donne à plusieurs reprises des exemples biologiques (la viande, par exemple) ;

c. Ce n'est pas une coïncidence : toutes les particules primordiales (homomères) sont essentiellement vivantes.

Pour Anaxagore, le problème n'est donc pas que les « choses » macroscopiques soient vivantes (organiques), mais plutôt qu'elles soient non vivantes (inorganiques). Il s'agit d'une question de stœchiométrie (conception mécaniste) (voir *page 2 ci-dessus*) ou de combinatoire, qui établit des configurations (ou les défait).

Gershenson/Greenberg, *oc*, 16, donnent une application Mod.

1/ Un grain de blé broyé entre deux meules et transformé en farine est, selon Anaxagore, sans vie. Raison : sa structure (son agencement, son organisation), qui constituait sa vie, a été détruite.

2/ Un grain intact est vivant. Raison : il possède la structure de la vie microscopique. Cette structure n'est qu'une question de dosage, permettant à la vie plus profonde (microscopique) de se révéler. Grâce à cet ordre.

Autrement dit, toute matière est matière vivante, vue à l'échelle microscopique. Cependant, cette vie ne se manifeste pas en l'absence d'ordre.

Pour ceux qui connaissent bien les sciences des religions, cela renvoie naturellement à l'hiézoïsme archaïque (tout fluide est à la fois vivant et sacré). Anaxagore l'illustre concrètement.

MHD111

(B) Perspectives biologiques.

Jusqu'à présent, Anaxagore semble avoir été davantage un physicien et un astronome qu'un biologiste. Néanmoins, les rares vestiges qui nous sont parvenus sont d'une valeur inestimable.

Bien que cette idée puisse paraître dépassée, l'affirmation de *Ch. Lahr* dans **Logique**, p. 604 et suiv., concernant la biologie en tant que science, demeure néanmoins philosophiquement valable : elle étudie non seulement les faits (processus), mais aussi et surtout les êtres. Au lieu de se contenter de conclure à des faits singuliers et/ou particuliers (en tant que modèles d'application) pour en faire des lois universelles (ayant une valeur régulatrice), la biologie catégorise les individus en types. La structure collective joue ici un

rôle essentiel dans la réduction biologique.

(1) Lahr, 606, donne un modèle applicatif : le « type » ruminant implique toujours des sabots fendus, un estomac composé, des molaires à couronne plate et exclut toujours les griffes, un estomac unique, des canines et des molaires à couronne bosselée, qui sont « typiques » du type carnivore.

(2) Lahr, *ibid.*, définit le modèle régulateur comme suit : Une relation (c'est-à-dire une relation stable d'une multitude de formes de vie (par exemple, la liste du mod. appliqué) telle que :

(a) ces éléments s'incluent mutuellement de manière invariante et nécessaire et

(b) celles-ci sont exclusives par rapport à d'autres formes de vie spécifiques.

Étant donné que tous les « êtres » vivants diffèrent les uns des autres sur des points secondaires, même s'ils appartiennent au même groupe biologique, défini par le modèle régulateur ci-dessus, nous sommes confrontés ici, méthodologiquement, à un type particulier d'induction : la généralisation biologique ou typique, typologique.

Cf. (i) *Induction socratique* (ci-dessus, p. 92) ;

(ii) *Induction baconienne* (voir p. 92 et suivantes ; *type causal*)

(iii) l'induction biologiquement typique est, tout d'abord, socratique-génératrice (de s et/ou p à u) ; mais elle est principalement analogique (voir ci-dessus pp. 101 et suivantes ; en particulier le module appliqué à la p. 103 (*anatomie comparée*)).

Après tout, cela se déroule en deux phases.

a. Phase 1. La phase d'échantillonnage.

Le biologiste étudie (observation) un nombre arbitraire (stochastique) ou choisi au hasard d'individus (« êtres » est pris ici dans le sens parfaitement identique ; cf. *supra* p. 5).

MHD112

La phase abductive s'installe immédiatement : il observe qu'une pluralité de formes de vie appartiennent ensemble à maintes reprises (voir *appl. mod. à la p. 111*), à l'exclusion d'un nombre bien défini d'autres.

b . Phase 2. -- La phase de généralisation ou phase inductive.

Soudain, il lui apparaît clairement : si tous les individus d'un groupe bien défini présentent cette complémentation « typologique » (« inclusive » pour un ensemble de formes de vie et « exclusive » pour le reste (« complément »)), alors également pour le groupe (mieux : « sous-groupe ») qu'il a choisi et étudié au hasard ;

Eh bien, ce « sous-groupe » (ou mieux encore : groupe d'échantillons) présente en effet, après vérification de l'ensemble inclusif des formes de vie et après réfutation de l'ensemble exclusif (ensemble complémentaire), les caractéristiques mentionnées ;

Ainsi, tous les individus (« êtres » portant le nom populaire) présentent la complémentation typologique. -- Voir ci-dessus p. 11/13 .

Voilà qui conclut un exemple de raisonnement biologique.

Pourquoi s'attarder sur ce point avec une telle rigueur logique ? Parce qu'aujourd'hui, les processus microscopiques (notez bien : processus et non : êtres) risquent d'induire en erreur la plupart des chercheurs les plus éminents en biologie. Il est vrai que la vie possède un substrat microphysique (microchimique) qui obéit à ses propres lois. Pourtant, ce seul instant ne doit pas faire oublier à nos chercheurs qu'en dehors de cet instant, la vie – notez l'abstraction biologique (voir p. 3 (*type hylistique*) ; p. 4 (*types spéculatifs d'abstraction* ») – se manifeste aussi, dans l'expérience directe et l'interaction avec elle – qui, existentiellement, demeure toujours une abstraction, bien que dans le sens d'une « abduction » étrangère à la vie –, avant tout, dans l'état d'« être ». La vie, et en particulier son « substrat microscopique », naît de l'observation directe, et ce, par une interprétation abductive.

MHD113

Remarque métathéorique.

Voir ci-dessus pp. 21/24 (*Xénophane*). -- Lahr, *Logique*, 607 , note que la complémentation typologique a une raison nécessaire et, peut-être, suffisante (condition a priori).

Les lois physiques (physiques, chimiques, biochimiques, etc.). - Les lois biologiques n'« expliquent » elles aussi (voir page 10 ci-dessus (*réduction régressive*)) que partiellement le fait d'observation, correctement défini, appelé « type ».

La vision téléologique, si méprisée aujourd'hui, dans l'« esprit » — (comprenez : interprétation abductive et, pour le moment, radicalement non prouvée, rien de plus) de tant de « spécialistes positivistes-scientifiques à l'esprit étroit » — excuse pour cette expression de McLuhan (1911/1981), le théoricien canadien de la communication, et approuvée par de nombreux penseurs critiques (mais alors critiques envers la science) — l'interprétation finaliste — disons-nous — « explique en partie (notez : « en partie », et non : « simplement ») l'existence factuelle et pleinement identique (« existence » au sens ontologique médiéval) des « types » (qui sont aussi une abstraction, comprenez : stade abductif de la pensée).

La raison : les individus d'une même espèce sont soumis à la même loi de vie. – exprimée en termes de théorie des systèmes cybernétiques : ensemble – et avec l'ensemble de leur structure – ils forment un sous-système au sein d'un « habitat » (ou « environnement ») bien défini, quoique variable au cours de l'histoire de la croûte terrestre, qui constitue leur supersystème. Cf. *supra* pp. 91/92 .

De plus, pour vivre, ou plutôt survivre (objectif minimal ou téléologie), et même pour vivre confortablement (idéalement) (téléologie maximale), les individus, collectivement et avec l'ensemble de leur structure, doivent s'adapter de manière harmonieuse (Lahr lui-même, cf. p. 609). Cette harmonie (voir ci-dessus, p. 4/5, en bas) dépasse la simple intégration généralement admise dans une perspective de théorie des systèmes cybernétiques.

Il contient même un moment esthétique, que les Puthlagoréens ont déjà clairement présenté comme le moment au moins nécessaire de tout « être ».

Cette harmonie est également « dialectique » — cf. ci-dessus, pp. 41 et suivantes (questions 42/43 ; 63 (Pandora)). Nous y reviendrons plus tard.

MHD114

L. Ahr, oc., 607, en tant que théologien – ce qui est philosophiquement tout à fait justifiable au regard des recherches fondatrices de la discipline biologique (la philosophie étant, après tout, essentiellement « ontologie », englobant toute la réalité, y compris le divin) – affirme, dans ce contexte purement biologique : « La destinée (des types, à savoir survivre, vivre, et même vivre harmonieusement) présuppose, à son tour, l'existence d'un plan de la nature. Cela implique, en effet, que les individus ne viennent pas à l'existence par hasard, mais que chacun d'eux, individuellement – selon son

« espèce » (type) – se laisse gouverner par un type idéal. Ce dernier ne peut être autre que l'idée du créateur, qui contrôle, dans sa légitimité, aussi bien la création initiale que le cours ultérieur du développement. »

(B)1. La couche biologique du sol d'Anaxagore.

Par « couche fondamentale », nous entendons, avec lui, le fait que toute vie est une, et même téléologique.

a. État problématique.

Cf. supra p. 73 (le concept).

Selon W. Jaeger, *À la naiss *, XVII^e siècle, Anaxagore est le premier physicaliste — car c'est bien ce qu'il était, malgré tout, en premier lieu — à avoir consciemment postulé la téléologie de l'univers « tout » — avec une redondance non inutile — comme une vérité vérifiable. Le terme employé était « diakosmèsis », c'est-à-dire, en mettant à part — *voir ci-dessus p. 2 (stoicheïsis)* —, en arrangeant de manière ordonnée. Fait remarquable, ce ne furent pas les physicalistes typiques, mais les théologiens — Xénophane de Colophon en premier lieu (*cf. supra pp. 21/24*) ; et, dans une certaine mesure, Héraclite d'Éphèse (*cf. supra p. 26 (« logos » = compréhension universelle) ; 30 (« feu » = pouvoir de direction)* - qui a « vu » la téléologie.

Nous disons bien « scier », car l'idée de « finalité » est une opération abductive et n'appartient pas à la perception, du moins pas universellement.

Par ailleurs, Jaeger (oc. 175) note également l'essor fulgurant de la technè dans tous les domaines de la vie au Ve siècle avant J.-C. La « technè » désigne à la fois un savoir-faire et une science spécialisée.

Eh bien, apparemment, de manière créative et éclectique – *voir ci-dessus p. 65 (modèle régulateur) ; 68 (modèle appliqué) ; 74 (modèle appliqué)* – Anaxagore a, pour ainsi dire, réconcilié toutes ces approches à un niveau de pensée supérieur.

MHD115

Apparemment, Diogène d'Apollonie (+/- 500/-400), disciple d'Anaximène de Milet (*cf. supra p. 3/4*), a procédé d'une manière tout aussi créative et éclectique ; pourtant, au lieu d'absoudre la « force » directrice du but — ce n'est guère plus que cela, quel que soit le mérite théologique que Jaeger y trouve — séparément, comme Anaxagore, par rapport aux choses et aux processus de la fisis, Diogène l'abdique de manière immanente, voire

totale­ment iden­tique à l'air et au sou­ffle en tant que hyl — le « fon­de­ment » fluide (principe) des choses et des processus.

Avec ces deux-là, Anaxagore et Diogène, que Jaeg qualifie à juste titre de penseurs téléologiques, un « ktēma es aei » – une réalisation pour tous les temps – est établi, aussi controversée qu'elle puisse paraître rétrospectivement.

Mais ce que Jaeger (et il est loin d'être le seul) ne voit pas, c'est que Diogène pense encore d'une manière archaïque et hylique, au milieu de ses idées physico-séculières, tandis qu'Anaxagore procède d'une manière radicalement physicaliste.

Dans ce sens très limité, Diogène est comparable à Empédocle d'Akragas (voir pp. 67/70 ci-dessus : *Théosophie d'Empédocle*).

Socrate d'Athènes (-469/-399) – cf. Jaeger, oc. 179ss., Platon d'Athènes (-427/-347), qui trouvait la téléologie d'Anaxagore remarquable (Jaeger, oc. 179), et surtout Aristote de Stagire (-384/-322) développeront aussi complètement que possible sur l'abduction téléologique des deux penseurs téléologiques.

Jaeger note, oc, 175, qu'Aristote affirmait d'Anaxagore « que lui, parmi les premiers penseurs, avec son 'nous' (raison du monde), fondateur de l'ordre dans l'univers, est apparu comme un homme sobre parmi les ivrognes ».

En résumé. -- Nous sommes confrontés à un mouvement complémentaire (imaginez les deux bras d'une balance) :

1. Alors que la vision hylique-dynamique de l'univers – voir ci -dessus p. 3/4 (*forme milésienne de la pensée hylique-dynamique*) – a disparu et

2. le fondement primordial d'une nature hylique-dynamique est devenu « spéculatif » et un simple produit de la pensée – voir ci-dessus p. 4 (*les trois grandes abstractions spéculatives, en particulier l'éléatique-zénonienne*) – à savoir une simple matière abstraite, dans la même mesure où « le mystère grandissait » – ainsi Jaeger, oc, 183 – à savoir (...) comment une telle « matière » conçue, accumulée aveuglément, pouvait néanmoins se révéler, dans les nombreux « ouvriers » (« erga ») de la fusion, se tenant au service d'un ordre inventif et comme finalisé par nature ».

Et Jaeger ajoute à juste titre : « Dans la même mesure, il est devenu nécessaire d'y ajouter une seconde « force ». Celle-ci a alors été conçue comme, analogue à l'esprit humain, une force qui établissait consciemment l'ordre du monde. » (oc, 183).

C'est précisément cela, **(1)** que l'humain et **(2)** conscient, qui deviendra le problème concernant la téléologie dans la mesure où elle est manifestement à l'œuvre en dehors de l'homme et de sa conscience – dans la matière inorganique, dans la nature végétale et animale, donc.

Ce n'est pas la téléologie (des penseurs hylistiques-dynamiques) en elle-même, mais son appropriation humaniste qui pose problème.

On retrouve cela, *mutatis mutandis* (par analogie), dans la théorie des systèmes téléologiques : là aussi, une résistance surgit — et à juste titre — contre une téléologie conçue de manière humaine.

b. La solution diacosmique d'Anaxagore.

Maintenant que nous avons établi les axiomes nécessaires et vraisemblablement suffisants, nous pouvons suivre de manière critique Gershenson/Greenberg, oc,55/57.

(1) *Théorie des unités.*

L'unité — comprenez : similarité (homogénéité) — du monde vivant, dans la théorie d'Anaxagore, est si complète qu'il ne semble pas y avoir de critère (« *kritèrion* », moyen de tri) utilisable pour différencier l'homme, d'une part, et, d'autre part, le reste des règnes végétal et animal.

En réalité, Anaxagore ne voyait guère de différence fondamentale. Selon lui, ce qui distinguait l'homme des autres êtres vivants résidait dans l'une de ses caractéristiques physiologiques les plus évidentes : la main. D'après Anaxagore, seules ses mains permettaient à l'homme de surpasser les animaux les plus évolués en matière de dextérité et de maîtrise technique, ce qui leur conférait une apparence de sagesse.

MHD117

On voit ici l'origine de cette petite histoire selon laquelle la main caractérise l'homme, ou que, chez les Grecs, la main symbolisait la phase de la technologie. Il s'agit d'une « *gleichschaltung* » théorique unificatrice – un

euphémisme pour ce terme fasciste – de l'homme avec ce qui n'est pas humain.

(2) Instantanés.

(2) A. La respiration des plantes.

Il convient de relire d'abord *les pages 101 et suivantes* (*analogie ; réduction analogique*). Car nous y voyons une fois de plus le raisonnement analogique à l'œuvre et, immédiatement, le jeu du langage analogique.

a/ La perception d'Anaxagore, teintée par sa théorie de l'unité, le conduit à « établir » ce qui suit, à savoir que les plantes partagent des caractéristiques avec les animaux (« formes de vie » ; cf. *supra p. 111 et suiv.*), ce qui conduit à une uniformité typologique ; ainsi, par exemple, tout comme les animaux, elles construisent leurs tissus à partir de nourriture (voir ci-dessus p. 86 ; 110 (vitalisme de base)), prouvant ainsi que, tout comme les animaux, elles représentent un niveau ordonné de haute énergie par rapport au supersystème (environnement) dans lequel elles sont situées ;

Comme les animaux, les plantes sont des systèmes de traitement de l'information (voir *page 92 ci-dessus* (*compréhension innée des matières*)) :

- 1/** ils se déplacent vers une source de lumière ;
- 2/** elles ouvrent ou ferment souvent leurs feuilles et/ou leurs calices floraux en réponse à un stimulus ;
- 3/** Elles dirigent (envoient) leurs racines vers l'eau.

Anaxagore – selon Gershenson/Greenberg, o c., 56 – « voit » en lui – ce qui n'est pas une observation, mais une interprétation abductive – « des expressions de désir et de volonté, “tout comme chez les animaux” ».

Anaxagore – ainsi encore une fois expressément *stellers* , *ibid.* – voit dans ces formes de vie établies (comprendre : projetées) (*voir ci-dessus, p. 111*) le fait – comprendre : projection de sa vision de l'unité – que, tout comme les animaux, les plantes possèdent un « nous » (intellectus, intellect).

b/ Partie analogue, à savoir, après ces formes de vie communes « établies » (interprétation liée à la théorie) – voir *p. 102 ci-dessus* (l'animal comme modèle de la plante ; jeu de langage animal, concernant les plantes ; 102/103 (à partir d'une partie des similitudes, on conclut au tout « supposé »)), Anaxagore présuppose un phénomène qui, à ses yeux, n'est apparemment pas « établi », à savoir le fait que toutes les plantes, tout comme les animaux,

respirent également (Gershenson/Greenberg, oc 55).

MHD118

Ce qui est, en réalité, correct dans le cadre de notre jeu de langage actuel. Or, dans son jeu de langage, cela fait partie de son raisonnement analogique.

(2) B. La respiration des poissons.

À un niveau supérieur de « vie », Anaxagore « voit » également, par réduction analogique, la respiration des poissons, ces créatures vivantes sous l'eau ; à savoir, il part de l'observation des branchies ; tout comme les mouvements pectoraux, ceux des branchies sont rythmiques : « leur mouvement suggère immédiatement qu'elles jouent un rôle (similitude fonctionnelle ou identité de rôle) dans la fonction de respiration, sauf qu'il est très improbable que l'eau contienne de l'air pour la respiration des poissons ».

Il est visible qu'il n'y a qu'une identité partielle (voir *page 5 ci-dessus (analogie)*).

Anaxagore peut cependant, en s'appuyant sur sa théorie fondamentale (voir *ci-dessus pp. 77/78 ; 86/88 ; et surtout pp. 89*), situer aisément l'air dans l'eau : « tout dans tout » ; appliquée ici, cette idée signifie que l'air est présent tout autour, dissimulé dans l'eau. Conséquence : le poisson, comme toutes les créatures aquatiques, peut séparer les particules d'air de l'eau.

Anaxagore précise toutefois davantage le mécanisme (voir *pages 91/92 ci-dessus (entrée/sortie ; système quasi-fermé)*) : les branchies aspirent l'air de l'eau et combleront ainsi le vide créé par l'expulsion régulière d'eau par la bouche du poisson. Ce dernier inspire immédiatement l'air expulsé dans ses poumons. À l'instar des animaux terrestres qui, cependant, ne peuvent respirer sous l'eau, précisément parce qu'ils sont dépourvus de branchies et ne peuvent donc pas expulser l'excès d'eau inhalée par la bouche.

Une fois encore, identité partielle. Et donc analogie ! Celle d'intégrer une partie des formes de vie « établies » au tout. Sauf là où le « bon sens » ne le permet plus. Ou encore, les axiomes théoriques.

MHD119

Conclusion . — G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique* , Paris, 1934-1, p. 27, où il aborde la généralisation conceptuelle (dans ce contexte, elle

concerne les géométries non euclidiennes), affirme qu'il suffit de réduire le contenu pour élargir le champ d'application. Cf. Cours de logique (première année).

Anaxagore excelle en la matière. Prenons le concept de « Nous » (compréhension) : à la *page 117*, nous avons vu comment, à l'instar des animaux, les plantes possèdent également une forme de compréhension. Moins le contenu conceptuel est précis, plus la portée est grande : moins la compréhension est propre à l'humain, plus elle s'applique aux animaux et aux plantes.

Que Anaxagore le pense vraiment — du moins, c'est ce qu'affirment Gershenson et Greenberg — est évident du fait qu'il ne voit qu'une seule différence par rapport aux animaux (et aux plus évolués de surcroît), à savoir les mains.

1/ L'analogie est sans aucun doute une méthode fructueuse. La science actuelle y recourt constamment. C'est pourquoi nous l'avons étudiée aussi longuement et aussi minutieusement que possible.

2/ Mais la doctrine du nous d'Anaxagore, que nous commençons maintenant à examiner, nous enseigne à être prudents quant à l'appauvrissement du concept en termes de contenu et à son enrichissement en termes de portée.

(B)2. Esprit cosmique.

Gershenson/Greenberg, oc 25, dit : « L'hypothèse d'un esprit cosmique était le complément parfait à la théorie d'Anaxagore concernant la composition de la matière.

(i) En effet, (...) au cœur de sa théorie de la nature, il situe la vie. Cette « vie » était intimement liée à toutes les choses matérielles. C'est précisément là, à la base de sa théorie du mouvement et du changement – voir *pp. 73/74 ci-dessus* –, que l'on trouve l'aspect dynamique, rationnel et ordonné de la vie, à savoir la raison.

(ii) Résultat : l'univers entier prit l'apparence d'un organisme infiniment grand et parfaitement structuré. Cet organisme cosmique était composé de la même substance fondamentale que les organismes vivants et gouverné par la puissance directrice de l'esprit (cosmique). On comprend ainsi pourquoi nous avons commencé à juste titre par le « vitalisme fondamental » d'Anaxagore (

voir ci-dessus, p. 110) et comment nous avons poursuivi à juste titre par des « intuitions biologiques ».

MHD120

(iii) La légalité est une autre caractéristique : « Nous » implique l'idée de loi naturelle. -- « Nous » ne possède ni caprice ni volonté ni pouvoir de décision.

En revanche (...), « nous » est la source de tous les changements dans l'univers, tout comme il est la source de tout ordre immuable.

La théorie d'Anaxagore concernant le nous cosmique exprimait la conviction que tout dans la nature obéit à des lois strictes. Autrement dit, le « comportement désordonné » n'existe pas ; la nature ignore le chaos et le hasard.

En résumé : la loi et l'ordre caractérisent toute matière dans l'univers, où qu'elle se trouve.

Puisque tout est gouverné par la raison, selon Anaxagore, « nous » (compréhension) est dans toutes choses et « nous » contrôle toutes choses. (oc, 25).

Nous sommes bien loin de la raillerie du père Bacon à l'égard de l'étude de la téléologie : « L'étude de la téléologie est vaine : telle une vierge consacrée à Dieu, elle ne produit rien. » On reconnaît le style incisif de Bacon grâce à l'analogie (*voir p. 101 ci-dessus*).

Nous sommes bien loin des railleries des « philosophes » des Lumières du XVIIIe siècle concernant la recherche de la téléologie en « science ». La téléologie leur apparaissait comme une simple question de plaisir ou d'utilité humaine : « le nez n'est pas fait pour porter des lunettes ; les doigts ne sont pas faits pour être ornés de bagues ; les jambes ne sont pas faites pour porter des bas de soie ».

C'est ainsi qu'à l'époque, le finalisme ou la téléologie furent ridiculisés. Et, aussitôt, ceux qui, en France, furent déchirés par le terme péjoratif de « causefinalistes ».

Mais le télélogue peut répondre : « Les yeux : ne sont-ils pas faits pour... voir ? »

Le même téléologiste peut répondre à Bacon par sa propre théorie : l'induction baconienne consiste en la découverte de régularités (*voir ci-dessus, p. 92 et suivantes*). Plus précisément, de la régularité causale. Supposons un instant que la « nature » que Bacon souhaite « torturer » concernant cette activité légitime soit non finalisée et causale ; qu'advierait-il alors de cette induction et de son résultat, la croyance en la régularité ? La « méthode » scientifique est en elle-même déjà une « action finalisée ».

MHD121

(iv) Il existait donc essentiellement deux types de « choses » fondamentalement différents dans la réalité (...) :

a. Substance infiniment variée, avec ses caractéristiques, ses propriétés et

b . « Compréhension ». Le seul agent dynamique, responsable de tout ce qui se passe ». (oc, 25f.).

Comme le confirme *Fr. Krafft, gesch. d. Naturw.*, 1, 278 : « Empédocle et Anaxagore (...) furent contraints de supposer une multiplicité d'un seul type d'« être », contre lequel ils opposèrent la cause motrice comme un (...) principe isolé accessible uniquement à la pensée.

Pour Empédocle, il s'agissait de *neikos* (lutte) et de *filia* (amour) ; pour Anaxagore, de nous (raison). Ces deux penseurs sont dualistes : pour eux, il existe deux types de principes essentiellement distincts.

(1) Un type passif, avec lequel quelque chose se produit, et

(2) Un type actif qui provoque l'événement ;

(1) un type physique-matériel et

(2) notamment chez Anaxagore, un type conçu comme presque immatériel et incorporel. Ces principes étaient expliqués, par analogie avec la dualité de l'homme qui avait progressivement pénétré la conscience générale depuis Hésiode (+/- -700), comme corps et âme, l'un conçu corporellement, l'autre psychologiquement, voire spirituellement.

Ce que Jaeger – *voir ci-dessus, p. 115 et suivantes* – confirme.

(v) Écoutons maintenant Anaxagore lui-même : « Toutes les autres

choses participent à tout. Le « nous », cependant, est infini, auto-glorieux et ne se mêle à rien ; il est seul, indépendant et existe en soi. S'il n'existait pas en soi, mais mêlé à autre chose, il participerait à tout. Remarquez : s'il était mêlé à elles – car, comme je l'ai dit précédemment, une partie de tout est présente en toute chose –, les substances qui lui sont mêlées l'entraveraient, de sorte qu'il ne dominerait pas toute chose comme il le fait en existant en soi et seul. »

Il est, après tout, le plus subtil et le plus pur de toutes choses. Il possède toute pensée concernant chaque être et le pouvoir suprême.

MHD122

(...) Tout ce qui était mélangé, séparé et divisé, le nous en avait connaissance. Tout ce qui serait dans le futur, tout ce qui fut, tout ce qui n'est plus, tout ce qui est, le nous l'ordonnait en le mettant à part (« di.ekosmèse »). (*Fr. 12* , partiellement).

(3)b2b. Physique particulière :

Une preuve physique de l'incongruité.

Nous renvoyons aux *pages 6, 7/8, 9 et 10/11 ci-dessus* . On y discute une démonstration d'absurdité dans le domaine de la sphère sémiotique-artificielle (à savoir, le langage des signes des mathématiques). Nous sommes ici confrontés à un modificateur applicable à l'ordre physique.

1. L'éther comme force dirigée vers le bas.

Selon Anaxagore, le rayonnement solaire (réfléchi) réchauffe la croûte terrestre. Comme ce rayonnement diminue avec l'altitude, l'atmosphère se refroidit à mesure qu'on s'élève.

Cependant, à un certain moment, en poursuivant l'ascension, on approche de l'atmosphère brûlante de l'éther. Parfois, cet éther peut redescendre : le tonnerre et les éclairs sont alors provoqués par cet éther descendant. Lorsque cela se produit, ce « feu céleste » pénètre dans les nuages et s'y enflamme sous forme d'éclairs. Les nuages contiennent de l'humidité : l'éther est instantanément refroidi par un crépitement appelé tonnerre.

Incidemment : Anaxagore faisait référence à **a** . un feu ordinaire (comme une lueur), **b**. le soleil, - *cf. pp. 79 et suiv.* -, **c**. la foudre, **d**. toutes les autres formes de lueur (de feu), comme « lueur de feu ».

Il adhérerait à un tel point au principe économique suivant : obtenir un maximum d'observations avec un minimum de raisonnement abductif. Cf. p. 30 (*théorie de l'unité ; principe économique de la pensée*) ; p. 100 et suivantes (*paradigme*).

2. L'éther comme force ascendante.

, l'« aithèr » est la chose la plus légère (« chrèma ») et la plus chaude de toutes. Par conséquent, elle est normalement dirigée vers le haut. Les textes transmis ne donnent nulle part dans l'œuvre d'Anaxagore de raison nécessaire ou suffisante justifiant l'existence de formes d'« aithèr » orientées vers le bas, qui sont anormales.

ces tremblements de terre comme étant causés par des masses de sel, « piégées » dans le sous-sol.

MHD123

Ces forces « tentent » de forcer une sortie vers le haut, jusqu'à ce que la croûte terrestre cède, provoquant ainsi des « secousses ».

Cette observation repose apparemment sur le fait que les séismes s'accompagnent souvent d'éruptions volcaniques, au cours desquelles des gaz incandescents et de la lave en fusion de toutes sortes sont projetés vers le haut. Cette observation suggère une pression considérable, probablement due aux masses de lave incandescente remontant à la surface pendant et après les secousses sismiques.

Nous savons déjà qu'Anaxagore attribuait une « force » aux gaz – voir ci-dessus, pp. 96 et suivantes (*l'air étant un « gaz » impliquant une « force »*) . Anaxagore était également convaincu que les gaz chauds montent.

Anaxagore ne donne aucune raison nécessaire et suffisante quant à la raison et à la manière dont l'un ou l'autre tombe vers le bas et finit dans les régions souterraines. « Ici, le vide est plus béant qu'à présent : les deux mécanismes impliqués dans un tremblement de terre sont contradictoires (voir ci-dessus p. 9 (bas)).

Après tout, les tremblements de terre sont causés par l'éther ascendant, qui agit précisément — temporairement — vers le bas, chaque fois que l'éther descend ». (Gershenson/Greenberg, oc, 53).

Nous constatons que :

- a. Pas de poêles souterrains « spéciaux »,
- b. démons,
- c. Les feux des enfers ont été postulés (= enlevés) par Anaxagore, en vue de l'explication (réduction régressive ; cf. *Supra pp. 11 et suiv.*) de tels désastres terrifiants.

Il y voyait l'efficacité du même éther incandescent qui sert à expliquer tant de phénomènes dans sa théorie. (ibid., 54). – En d'autres termes, le principe d'économie (voir p. 122 ci-dessus).

B3 Herméneutique euripidienne. (123/168)

(1) Introduction.

Le mal dont la culture grecque a souffert au fil du temps porte de nombreux noms.

- a. Selon certains, il semble s'agir d'une forme mortelle de scepticisme (voir p. 65).
- b. Selon d'autres, une forme mortelle de mysticisme (voir ci-dessus p. 12 et suiv. (début de la théosophie) 1 ; 67/70 (théosophie ; application mod.).
- c. Le professeur Murray l'a appelé « défaillance nerveuse ».
- d. Mon propre titre est « irrationalisme systématique ». (*ER. Dodds, der Fortschrittsgedanke in der Antike, Zürich/München, 1977* (traduction de *The Ancient Concept of Progress*, Oxford, 1973), 111).

MHD124

On ne pourrait pas avoir de meilleure introduction à Euripide de Salamine (-485/-406), qui appartenait au cercle d'amis péricléicien (nommé d'après l'ancien homme d'État grec Périclès) (voir ci-dessus, p. 71 ; Euripide comme un Anaxagore, du moins dans une mesure très limitée).

(2) Idée principale.

« (a) La vie entière – le premier plan (la perception) – est « chagrin » – voir ci-dessus pp. 24/26 (texte de WB. Kristensen) –. Il n'y a, immédiatement, pas de fin au chagrin.

(b) Mais « l'autre » (« ta d'hetera » : littéralement, « les autres (réalités) » (Baccaï, 1005) – quoi que ce soit (voir p. 55 ci-dessus (scepticisme)) – est plus précieux que la « vie » : il dissimule les ténèbres enveloppantes sous des nuages. Un quelque chose d'innommable qui, à travers le monde, donne la « lumière ». Il est clair que nous la désirons avec une ferveur malade. C'est

là, selon Dodds, 108fque réside l'idée centrale d'Euripide. Or, avec Euripide, nous avons transcendé le premier plan phénoménal pour en extraire l'arrière-plan transphénoménal.

(3) Modèles applicatifs.

(3)A.-- Les souvenirs d'initiation d'Euripide.

Ni la théologie mythique (y compris la théologie homérique et la théologie religieuse populaire), ni la théologie politique (ce que nous appellerions « officielle » dans sa justification), ni l'incrédulité brutale affichée autour de lui et des protosophes « pensant au droit naturel » (voir ci-dessus pp. 42/45), ne caractérisent la religion d'Euripide comme le dit à juste titre Dodds, oc. 106 (« Euripide (...), au sens plus large du terme – voir ci-dessus pp. 118 et suiv. (confusion conceptuelle) –, un poète profondément religieux »).

Certainement pas la religion excessivement téléologique et optimiste de Socrate d'Athènes (-469/-399), qui s'avère avoir été l'un de ses « amis », au sens large. (cf. Dodds, oc, 107)).

Cependant, nous doutons fortement, avec d'autres commentateurs, que Dodds, oc, 107, ait raison lorsqu'il affirme que la religion orphique ne caractérise pas non plus Euripide, car ce dernier, ainsi que la religion politique (religion de la cité-État) et la religion socratique, « croyait en quelque sorte en une "apodeixis" (preuve) des choses sous la terre ».

MHD125

Il est évidemment impossible de « prouver » cette opinion. On peut toutefois la rendre plus plausible. A. Di Nola, dans **La prière** (anthologie des prières de tous les temps et de tous les peuples), Paris, 1958, 348 p., propose un extrait des **Crétois** d'Euripide, où l'initiation orphique est abordée d'une manière qui ne peut être étayée que par sa propre initiation.

Le texte, éventuellement ponctué de majuscules à titre explicatif, se lit comme suit :

« Ô toi, né d'un Turien, fils d'Europé – Europé devint, en Crète, la mère du roi Minos, fils de Zeus, la divinité suprême, et d'Europé.

Ce Minos devint, après sa mort, l'un des trois juges des enfers, — un fait qui éclaire la véritable nature de ce genre d'« orphisme » — que Di Nola y voit

(à tort, soit dit en passant) — mais Dodds, *oc*, 109f., indique, *oi*, plus précisément :

Dans les « *Crétois* », Euripide exprime notamment « le profond sentiment religieux » (selon Dodds au sens littéral) qu'il éprouve pour les mystères des « *Courètes* », c'est-à-dire le « prêtre de Zeus-le-Crétois », — mystères, toujours selon Dodds, *ibid.*, qui sont étroitement liés aux mystères dionysiaques (*dont il est question aux pages 56/64 ci-dessus*).

Ô roi de Crète aux cent villes, je viens après avoir quitté ce temple divin, que les cyprès de l'île, taillés à la hache d'acier, couvrent de poutres habilement assemblées et parfaitement ajustées les unes aux autres.

Jusqu'ici « une introduction de circonstance » (une introduction pour le plaisir d'introduire, qui cache plus qu'elle ne révèle (*voir ci-dessus pp. 45/49* (*herméneutique sacrée-archaïque*) ; 53 (irrationalisme, mais purement philosophique-héraclité)).

Mais écoutez maintenant l'initié, qui, apparemment, rompt son vœu de silence : « la pureté – non seulement « orphique », mais simplement chthonienne (tellurique), c'est-à-dire à comprendre en relation avec les divinités des enfers (« numina ») – a été la loi de ma vie depuis le jour où j'ai été initié aux mystères du Zeus du Mont Ida (l'actuelle Psiloriti en Crète).

MHD126

Après avoir participé aux omophagies (rites de consommation de viande crue) pour ne faire qu'un avec la divinité, selon la règle de Zagreus (premier nom de Dionysos, qu'Euripide identifie à Zeus Idaïos, le Zeus du mont Ida), ami des voyages nocturnes, et après avoir agité la torche du haut de la montagne en l'honneur de la Grande Mère (c'est-à-dire la terre, source subtile de vie et de mort), j'ai reçu là (dans les mystères) le double nom de Koréët et Bakchant (qui participent à la procession). Vêtu de robes d'une blancheur immaculée, je fuis la naissance des mortels, ma main ne touche pas le corps inhumé et je ne tolère, parmi mes aliments, rien qui ait vécu.

Note-- K. Kuiper, dans son ouvrage **Philosophie et religion dans le drame d'Euripide (Contribution à la connaissance de la vie religieuse des Athéniens au temps de Périclès)**, publié à Haarlem en 1888 (p. 114), souligne déjà au siècle précédent qu'« au moins à l'époque d'Euripide, le culte crétois de Zeus Idaïos présentait de tels préceptes ». L'auteur entend par là que l'orphisme

n'est pas nécessairement assimilable à cette religion. De plus, tout au long de son livre, il s'attache à démontrer qu'Euripide ne représentait rien d'autre qu'une religion orphique-puthagoréenne.

12 h. – En citant l'extrait ci-dessus, nous souhaitons démontrer qu'Euripide était sans aucun doute un initié. Autrement, il n'aurait pas écrit de tels textes, qui le concernent assurément lui-même, et ne les aurait pas fait représenter sur scène.

(3) B1. -- Euripide 'religion'.

Kuiper (oc. 383) affirme qu'« Euripide a suivi les traces d'Héraclite. Concernant la légende crétoise de Zagreus, ce dernier avait déclaré : « Hadès et Dionysos ne font qu'un » – voir *ci-dessus p. 56* (*Fr. 15 : vision tragique et dialectique*) – faisant ainsi référence à l'alternance éternelle de la mort et de la vie dans le feu divin créateur et, appliquant la loi du cycle éternel à la vie humaine, Héraclite avait dit « que le courant de l'origine est aussi le courant de la destruction (...) et que la même cause qui nous fait voir la lumière de la vie fait apparaître les ténèbres de l'Hadès devant nos yeux ». (Ainsi Plutarque de Chéronée (+45/+12s), qui reproduit fidèlement les idées d'Héraclite, bien que non littéralement). »

MHD127

Kuiper, oc, 384, précise : « De même, Euripide trouve, dans le Dieu de Crète, (...), une personnification claire de la « divinité » qu'il « vénère » : l'éther – cf. *supra p. 122 et suiv.* (*interprétation physique d'Anaxagore*) –, de qui tout provient et à qui tout retourne – voir *ci-dessus p. 3 et suiv.* (en particulier *Anaximandre de Milet*, l'ordre légal du principe hylique) –, « Zeus », le géniteur de la vie, mais aussi Hadès, le destructeur de la vie.

Kuiper, *ibid.*, précise en quel sens Euripide – le sceptique, précisément – s'intéresse aux mystères : « Or, attiré en Crète par la pureté symbolique du culte idaïen de Zeus, il préfère soumettre ses questions sérieuses à ce « dieu ». Le sceptique, qui, devant tant de temples de sa patrie richement et prodigieusement ornés d'art, avait détourné le regard, nous le voyons maintenant gravir les sommets du Panakra – c'est-à-dire, comme son nom (« pan.akra ») l'indique, les très hautes montagnes de Crète – pour partager, avec les simples croyants, les mystères de ce mystérieux « dieu » et lui apporter, en offrande votive, la prière de toute sa vie : la prière pour la lumière. »

Cependant, le rationaliste Euripide — voir ci-dessus p. 19 (l'interprétation par Aristote des paradoxes de Zénon) ; 21 (la métathéorie de Xénophane) ; 51 (en bas : la sécularisation d'Héraclite aboutissant à « l'irrationalisme ») — « ne voit plus de voie à suivre », non pas pour des raisons de non-pensée, mais pour des raisons rationnelles.

Ce que Dodds, oc, 105, prouve sur la base de textes tels que « bienheureux » (« olbios ») - le terme des mystères, lorsqu'ils parlent de la vie éternelle - c'est celui qui a adopté la méthode (« mathèsin ») de l'« historia » (recherche). (*Fr. 910*).

Ces textes, parmi d'autres, ne laissent aucun doute : Euripide maîtrisait parfaitement la méthode milésienne d'investigation philosophique naturelle. Bien que lui-même poète plutôt que penseur, il a

MHD128

Complètement absorbés par la « philosophie », pourtant, comme le résume brillamment Dodds (cf. oc., p. 105) : « Scruter trop profondément la nature du monde est très dangereux ». En effet, comme l'explique Dodds, la « félicité » de l'« histologie », en tant que vie recluse – voir par exemple p. 70 *supra* (Anaxagore, ami d'Empédocle) – préserve la vie « contemplative » des difficultés politiques – un thème que les épicuriens reprendront (-400/+400 : une période très longue, donc).

Cependant, Empédocle – à l'instar de tant de sceptiques – a épuisé toute spéculation approfondie – voir ci-dessus, p. 4 (Le recueil de ceux qui ne pratiquent pas l'abstraction hylique). « (La vie contemplative) – ainsi dit Dodds, oc., 106 – est (...) le refuge du désespoir ».

Si nous le comparons maintenant à Empédocle d'Akragas (voir pp. 67/70 *ci-dessus*) , la différence subtile apparaît immédiatement : Empédocle est religieux et théosophe ; Euripide est religieux, mais aussi critique et physicien. Même si tous deux portaient un vif intérêt aux réalités religieuses et paranormales, la différence demeure manifeste : Euripide est un penseur de l'Antiquité profondément imprégné d'herméneutique et de ballades.

À notre époque de pragmatistes et de behavioristes, de théosophes et de spiritualistes, de freudiens et de jungiens — comme le souligne encore Dodds, oc., p. 112 —, « Euripide, que Ca. Swineburne (1837/1909), l'écrivain anglais, qualifiait de sophiste théâtral et de singe difforme, est, pour notre génération,

l'une des figures les plus attachantes de la littérature antique ». Que d'interprétations » d'un seul et même Euripide !

(3) B2a. La religion du destin.

F. Flückiger, *est. D. Naturrechtes*, I (*Die gesch. D. Europ.rechtsidee im Altertum und im frühen Mittelalter*), Zollikon/Zürich, 1954, 43ff., en tant qu'historien du droit et théologien, met en lumière un autre moment de la philosophie d'Euripide, à savoir l'idée de destin.

Pour ce poète, qui vivait déjà à l'époque des Lumières grecques (voir *ci-dessus*, pp. 21 et suivantes) (*Xénophane de Colophon*), les divinités olympiennes (c'est-à-dire non chthoniennes) sont certainement devenues problématiques, mais la croyance antique au destin se manifeste d'autant plus fortement à leur place.

MHD129

Pourtant, le « pouvoir » du destin opère — selon Euripide — non seulement indirectement, par le biais de l'oracle (voir pp. 45/49 *ci-dessus* (*cadre héraclitéen*)) et du mot de malédiction (c'est-à-dire une parole magico-mantique qui détermine le destin), mais immédiatement, c'est-à-dire par le biais de « forces naturelles » démoniaques — dans la mesure où nous (c'est-à-dire F. Flückiger) désignons comme « démoniaque » une puissance supérieure qui monte à l'intérieur de l'homme lui-même et le contrôle.

En d'autres termes, l'humanisme – voir pp. 115/116 *ci-dessus* (*analogie anaxagorique*) – avec ses enlèvements humains, se présente ici sous la forme de la psychologie naturaliste en profondeur.

F. Flückiger, *oc.*, 44, précise : « Euripide est le premier à avoir établi un lien intrinsèquement nécessaire entre la « nature » (« fisis ») et le « droit divin » (« dikè »). Il l'a fait, en effet, dans le sens susmentionné : le destin « divin » se manifeste à travers les forces de la nature, qui sont **(1)** la pulsion et **(2)** le caractère (« thumos », « mania »). Ces forces s'emparent de l'homme et exigent de lui une « dikè » (réparation). »

C'est ici (...) que se trouve l'origine du droit naturel » (voir *ci-dessus* pp. 40/45 (*dialectique*)) – l'auteur exprime différemment cette idée fondamentale extrêmement importante, *ibid.* :

- **un/** « Ce que la « divinité » — au sens euripidien, bien sûr (voir p. 127 *ci-*

dessus (pouvoir divin de l'éther ou du feu situé dans le fuis lui-même) — détermine comme destin, c'est précisément ce que l'« *anankaios* » doit (nécessairement) accomplir. »

- **b/** « Toutefois, le fondement abductif est nouveau : l'origine « divine » n'est plus véritablement Zeus ou Moira (la déesse du destin), mais la puissance qui est immédiatement ressentie au sein même de la fusion. » – Voilà ce que pense cet éminent historien du droit.

(3) B2b1. Modèle applicatif 1.

F. Flückiger, oc 44f., développe sa thèse. -- dans « *L'Héraclès fou* », l'un des drames *d'Euripide* (peut-être de -416), la force de la nature est la « *Lussa* » (dont le sens premier est « rage », mais qui, au sens figuré - par analogie (voir *ci-dessus pp. 101 et suivantes*) - peut désigner l'agression humaine sous toutes ses formes).

MHD130

La « *lussa* », l'envie d'attaquer, est « transmise » par l'« *Aither* » (divinité du feu) (ce langage est purement figuratif, bien sûr) : c'est la rage qui s'empare du « héros ».

Il se déroule en deux parties :

(1) Héraclès, sous la pression de cette pulsion inconsciente, détruit sa propre maison et tue sa femme et ses enfants.

(2) Puis la frénésie le quitte, comme s'il s'agissait d'une sorte de « pouvoir » autonome niché en lui ; c'est seulement alors - pas avant - qu'il parvient à la perspicacité (la raison ou la compréhension ne viennent qu'après), devient anxieux, s'effondre.

Il « rationalise » – un terme freudien désignant le fait que quelqu'un, bien qu'apparemment « poussé » inconsciemment (le mobile), imagine néanmoins une « explication apparemment rationnelle » (c'est-à-dire la « rationalisation » proprement dite) – et dit – cette fois dans un langage chthonien – « ensemble, nous avons été broyés par la main d'Héra (la déesse suprême, épouse de Zeus) » (Héraclite, Main., 1392). Il s'agit, en apparence, d'un « malheur transmis par la divinité » (ibid., 919 et suiv.). Non pas de sa faute – on perçoit déjà ici la justification typique de la psychologie des profondeurs – mais un destin qui lui transmet « *Lussa* » le plonge, lui et ses biens (maison, famille), dans le malheur.

Note : Euripide va jusqu'à utiliser la mythologie pour dissimuler son « impuissance rationnelle-intellectuelle » derrière la mythologie « ridicule » de la religion populaire.

De plus, il n'est même pas caché que, dans le sens archaïque, folklorique et religieux, la « Lussa », telle que transmise par une divinité, est plus qu'un processus naturel et est certainement, très certainement, plus qu'une excuse facile et une « justification » (ici au sens pré-freudien de « rationalisation ») pour des actes immoraux.

L'homme archaïque, après tout, reconnaît deux types de culpabilité :

a. la culpabilité inconsciente, mais qui est et reste une véritable « culpabilité » (et demande pardon) ;

b. la culpabilité consciente qui, ici dans un cadre éclairé (« jeu de langage » ; cf. *supra pp.* 33/40), est fondamentalement la seule culpabilité reconnue.

MHD131

P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité, II (Le symbolique du mal)*, Paris, 1960, 9/150 (les symboles basiques : souillure, péché, culpabilité), a souligné, à sa manière – protestante-rationnelle – comment le « mal » éthico-politique présente trois types :

1/ défaut, tache, impureté' (interprété de manière très rituelle, selon Ricoeur);

2/ péché (infraction à un ordre quelconque);

3/ sentiment de culpabilité, conscience de culpabilité (forme psychologiquement vécue).

Ricoeur les conçoit plutôt comme des phases qui, d'un point de vue historico-culturel, se succèdent. Ce qui est exact. Pourtant, il s'agit, selon nous, de moments persistants où le mal éthico-politique est présent de façon unique. Et donc : simultanés (ou presque).

Vérifions cela brièvement, dans Héraclès.

Observation .

Le fait brutal et inexplicable de la Lussa (avec les événements), brièvement décrit *ci-dessus à la page 129 et suivantes* .

Explication . -- Phase abductive.

La lussa, en tant que force de la nature qui s'empare du héros, est la

raison nécessaire et/ou suffisante (le thumos, le fondement irrationnel et préconscient d'où jaillit compulsivement l'action frénétique, permet à la lussa d' émerger). En fait, pour Euripide, telle est la raison, sans autre forme de procès. Pourtant, il soupçonne – pour des raisons naturelles et surtout en tant qu'initié – qu'un « autre » se cache derrière : la fisis, en tant qu'« irrationnelle », « démoniaque ».

Interprétation . -- Abductive-mythique

Pour Euripide, le « mythe » est la formulation maladroite et suggestive de cet « autre », qui demeure mystérieux, mais qui se révèle peut-être quelque peu.

Dans cette forme d'abduction, la raison nécessaire et suffisante (réduction régressive) est alors double :

(i) le « mal » généalogique : une ancienne culpabilité de sang pèse sur la lignée même d'Héraclès (un meurtre a été commis par un ancêtre, ce qui le rend, lui et ses descendants, « impurs », « contaminés », « souillés », après une telle offense contre l'ordre chargé du pouvoir (« sacré ») – qui est « péché » (dans le jeu de mots de Ricoeur)) ; cela exige – devant le tribunal du « temps » (voir *p. 3 ci-dessus* (l'ordre légal d'Anaximandre)) – une « tisis » (pénitence, réparation) ;

(ii) Commettre le meurtre de Lukos, le conquérant, qui menaçait également sa femme et ses enfants, - et ce de sa propre autorité, c'est-à-dire sans autorisation des divinités, qui, en tant que déterminants du destin, prescrivent les règles de conduite réelles.

MHD132

Certes, Luc s'est attiré un mauvais sort : il a défié les dieux avec raillerie (conséquence : il est « souillé » (premier type chez Ricoeur), après cette transgression de l'ordre établi (péché, selon le jeu de mots de Ricoeur)). Il devra subir la dikè, le rétablissement de l'ordre légal.

Mais cela ne correspond pas aux calculs d'Héraclès : il devra payer une double pénitence. La déesse Iris, messagère entre les dieux et des dieux aux hommes (ici : le héros Héraclès), ainsi que des héros aux dieux, est envoyée par Héra, qui poursuit Héraclès. Iris apporte un daimon maléfique (qui, chez Euripide, désigne le destin, auréolé d'une aura de mystère et de mythologie) et souligne – selon Flückiger – que l'événement terrifiant qui va se produire

est la dike, le rétablissement de l'ordre de la justice. Elle conclut son discours par ces mots : « Les dieux ne tiendraient plus où ils veulent si Héraclès n'avait pas à payer une dike. » (Her. Ma in. 841).

Remarque : Qu'aucune erreur ne soit commise :

i) Le physique est la véritable abduction : la nature humaine (avec son daimon immanent de la Lussa, au cœur même du héros) est la véritable scène ;

(ii) le mythe est une sorte d'« aura » qui met en mots et révèle l'ordre juridique caché concernant le destin (cependant, le monde souterrain, l'Olympe ; Héra, Iris, etc. ont été démythologisés).

(3)B2b2. Modèle applicatif 2.

Dans *Médée*, on retrouve une structure analogue. – La pièce « Médée » date de 431. – Pour bien comprendre la « tragédie » de la pièce, il convient de connaître un peu l'épopée des Argonautes.

Jason, chef des Argonautes, parvient à s'emparer de la Toison d'or (la toison d'un bélier divin), originaire de Thessalie (terre de magie), grâce notamment à la magie de Médée de Colchide, amoureuse du jeune Hellène et qu'il épouse de façon inconcevable. Plus tard, le couple s'installe à Corinthe, où se déroule la tragédie.

MHD133

Dans *Médée*, en d'autres termes, un type émerge (voir pp. 111 et suivantes ci-dessus, où le type est biologique ; ici il s'agit d'un type mythologique) : un jeune héros combat un ennemi dangereux (ici : Aïtès, roi de Colchide, sur la côte orientale de la mer Noire) ; grâce à l'aide de la fille de cet ennemi (ici : Médée), le héros (ici : Jason) triomphe.

Apparemment, comme dans tous les mythes, cette structure (modèle de base) est élaborée en toutes sortes de variantes (un phénomène linguistique et culturel que les structuralistes étudient, de préférence de manière logiquement justifiée (c'est-à-dire avec des schémas représentant la stoïchiose (voir p. 2 ci-dessus) ; concernant le structuralisme, voir également p. 90 ci-dessus (opérations binaires, qui, incidemment, se produisent également dans des phénomènes linguistiques et culturels tels que les mythes)).

Conséquence : Euripide avait un choix à faire.

Dans *Médée*, nous rencontrons un autre type mythologique : « Médée (...)

est la fille du souverain des Enfers, Hadès (phonétiquement proche d'Étès). Elle aide Jason (...). Pourtant, le mariage entre l'immortelle (Médée) et le mortel (Jason) n'est pas, comme c'est souvent le cas, accompagné de bonheur (J. Geffcken, *die Griechische Tragödie* , Leipzig/Berlin, 1911-1912, 110).

Dans *Médée* , le scénario, brièvement résumé, est le suivant : à Corinthe, Jason se fiance à Glaucé, la fille de Créon, prince de la ville que Médée souhaite envoyer en exil.

Médée, très rusée, demande un seul jour de retard pour le départ.

(1) Elle envoie à Glaucé une robe et une couronne d'or. Lorsqu'elle revêt la robe et la couronne, elle meurt. Son père, Créon, la rattrape dans ses bras : il meurt lui aussi.

(2) Elle tue de ses propres mains les deux enfants qu'elle a eus avec Jason. La pièce se termine par un *deus ex machina* : le soleil lui envoie un char tiré par des dragons ailés, avec lequel elle s'enfuit à Athènes, où elle épouse Égée, fils de Pandion.

De cette manière démoniaque, Médée dépouille son ex-mari de ce qui lui est le plus cher et le détruit psychologiquement.

MHD134

Herméneutique philosophique des profondeurs.

cf. supra pp. 32/32.12 (métaphysique et inconscient humain comme interprétation de scénarios).

(A) Observation.

Le récit (scénario) est le fait perçu

(B)1. L'inconscient humain comme raison nécessaire et/ou suffisante.

Mède-Exodos (1002/1419) - médite : « Par les divinités vengeresses de l'Hadès ! Il n'arrivera pas que je permette à mes enfants d'être humiliés par mes ennemis ! (...).

L'événement est entièrement programmé et irréversible. Déjà, la couronne sur la tête, la jeune princesse Glaukè est mourante. J'en suis certaine ! Mais si je m'engage sur la voie du désastre ultime, je leur attirerai un malheur encore plus grand (aux deux enfants). Je vais donc leur adresser un dernier

adieu. (Médée fait signe : les deux enfants s'approchent d'elle.)

« Mes enfants, tendez la main droite à votre mère pour la saluer ! » – (Médée embrasse ses enfants et les serre dans ses bras). – « Ô ma main chérie ! Ô ma bouche chérie ! Ô noble apparence et visage ! Soyez heureux... mais de l'autre côté ! Les choses – ici, sur terre – que votre père (di Jason) vous a prises. Ô douce étreinte ! Ô peau douce et souffle si agréable de mes enfants ! Allez-vous-en ! Allez-vous-en ! » – (Médée les relâche).

« Je ne peux plus regarder mes enfants, accablé par mes malheurs. — Et, de plus, je commence à réaliser les actes abominables que j'oserai commettre. Pourtant, la rage est plus forte que ma volonté. Oui, la rage est la cause des pires méfaits parmi les mortels. » (1059/1080)

Comme l'affirme *Flückiger*, **Geschichte des Naturrechts**, I, 45 : le « daimon » (= pouvoir du destin, qui est à la fois divinité et pulsion (« thumos » – quelque peu identique à la pulsion et au « désir » de Freud) actif chez l'homme) — ici le daimon de la vengeance — est la force motrice, jusqu'à ce que Média commence à s'en rendre compte (motif).

(B)2. L'inconscient métaphysique comme abduction de type 2.

764 et suiv. : Média dit : « Ô Zeus et Diké (châtiment) de Zeus et de la lumière du soleil. Désormais, nous serons comme ceux qui remportent une belle victoire sur leurs ennemis. Tel est le chemin que nous suivons. Désormais, il y a de l'espoir que mes ennemis subiront un juste châtiment. »

MHD134.1

Structure herméneutique.

Par « structure herméneutique », entendons ici la manière dont Euripide interprète le scénario.

Observation.

Le fait non précisé est relaté dans le scénario.

Enlèvement (1)

Un extrait permettra de mieux comprendre l'interprétation d'Euripide. Médéon, dans l'Exode (1002/1419), médite en quelque sorte : « Par les esprits vengeurs de l'Hadès, je ne permettrai pas que mes enfants soient humiliés par mes ennemis. (...) Le fait est irrévocable. Déjà, la jeune princesse Glaucé, couronnée, agonise sous ses voiles. J'en suis certain. Mais si je m'engage sur

la voie du malheur absolu, alors je leur enverrai (aux deux enfants, qui sont au palais, dans une autre pièce) un malheur plus grand encore. Je leur adresserai donc un message d'adieu. »

Media fait signe aux deux enfants d'entrer dans sa chambre. — « Tendez la main droite à votre mère pour la saluer. » — Media embrasse ses enfants.

« Ô ma main chérie, ô ma bouche chérie. Ô noble apparence et visage. Sois heureuse, mais de l'autre côté. Les choses ici-bas, sur terre, ton père (Jason) te les a prises. Ô douce étreinte, peau tendre et souffle si suave de mes enfants. Va-t'en ! Va-t'en ! »

Les médias la laissent partir. — « Je ne peux plus regarder mes enfants. Je suis accablée par mes malheurs. De plus, je commence à entrevoir les méfaits que j'oserai commettre. Pourtant, le thumos, l'impulsion, est plus fort que ma volonté. Le thumos, l'impulsion, est la cause des plus grands malheurs parmi les mortels. » (1059/1080)

Comme le dit Flückiger, *Gesch. d. N.*, I, 45 : le « daimon » (destin) de la vengeance est la force motrice (à distinguer du motif contrôlé).

Enlèvement. (2)

Mais Euripide l'envisage sous un angle psychologique profond. – Dans le troisième Épisdion (663/823), vers 954 et suivants, Médée elle-même le dit : « Ô Zeus et 'Dikè' (= châtiment) de Zeus et de lumière du soleil. » Désormais, nous serons comme ceux qui remportent une belle victoire sur leurs ennemis. Nous avons emprunté ce chemin. Désormais, il y a de l'espoir que mes ennemis subiront un juste châtiment.

MHD135

vous prononcerai tous mes décrets (toujours : Zeus, Dikè, dieu du soleil). Aussi, prononcez des paroles qui n'éveillent pas la convoitise. — J'enverrai un de mes serviteurs auprès de Jason et je lui demanderai de venir devant moi. Une fois là, je lui adresserai des paroles douces, à savoir que j'approuve — qu'un mariage royal (avec la princesse Glaukè) est une bonne chose, après qu'il nous a trahis (Médée). (...). J'enverrai les enfants, chargés de présents, à la fiancée (Glaukè). (...) Un voile léger et une couronne d'or martelé. Si elle accepte et porte ce kosmos (ornement), elle mourra d'une mort misérable, ainsi que quiconque touchera cette jeune fille. J'oindrai les présents de potions magiques.

Mais maintenant, je change les paroles de ma prière : je pleure sur la tâche qui nous attend. Car je tuerai mes enfants. Personne ne les sauvera. Après avoir anéanti la maison de Jason, je quitterai ce pays, fuyant le meurtre de mes enfants bien-aimés et accablé par le poids d'une œuvre impie. Car, mes amis, être la risée de mes ennemis m'est insupportable. À tel point ! Quel profit apporterait la survie à mes enfants ? Je n'ai ni patrie, ni maison, ni refuge contre les calamités.

Il convient de noter que Médée ment ici, car elle vient de trouver refuge auprès d'Égée (à Athènes) : elle se berce d'illusions pour justifier son « thumos ».

« J'ai commis un péché le jour où j'ai quitté la maison de mon père, après m'être laissé persuader par les paroles d'un Grec qui, avec la complicité d'une divinité, me punira justement. Jamais plus il ne verra d'enfants nés de moi. Jamais il n'engendrera d'enfants de sa nouvelle épouse, car, par magie, il est nécessaire que cette malheureuse femme meure de façon malheureuse, mais douce. »

MHD136

Au contraire, qu'on me considère comme tout à fait différent : insupportable pour mes ennemis, bienveillant envers mes amis. La vie la plus glorieuse est celle d'un tel être humain. » De même, dans l'Exode, vers 1231/1235, le chef du chœur dit : « Apparemment, “ho daimon” (le dieu du destin), avec de nombreux malheurs, frappe aujourd'hui, à juste titre (« endikōs »), Jason, ô malheureuse (c'est-à-dire Glauka), comme nous avons pitié, fille de Créon, à cause de tes malheurs. »

Vous qui êtes allés aux portes des enfers (« eis haidou pulas ») à cause du mariage avec Jason.

Le chœur convient que le daimon de la vengeance — l'auteur exprime ici les deux enlèvements dans le même titre — frappe légitimement (« endikos ») Jason.

De plus, le destin donne raison à Médée. Diké lui accorde ce qu'elle désire. Hélios, le dieu du soleil, sauve Médée, dans le char du dragon, des griffes de ses poursuivants.

Résigné, le chœur conclut la tragédie : « De nombreuses choses, Zeus, sur le mont Olympe, est le diviseur. Les dieux accomplissent de manière inattendue bien des choses. Ce que l'on imagine ne se réalise pas. Une divinité trouve une solution à ce que l'on n'attend pas. Le fait (de cette tragédie) s'est déroulé ainsi ! »

La justice inhérente au destin n'est pas seulement salvatrice et instauratrice d'ordre, mais aussi destructive et effrayante. (F. Flückiger, oc., 46).

En d'autres termes, pour citer W.B. Kristensen, le destin est « l'harmonie des contraires » (voir ci-dessus, pp. 24/26).

Note – Même dans les *Kuklops* , pièce qui conserve une dimension satyrique, il est fait mention de « dike » : le rusé Ulysse enivre de vin le Kuklop, créature grossièrement matérialiste qui ne connaît que plaisir et soif de sang, un Dracula avant l'heure, tout en marmonnant : « Sachant pertinemment que le vin lui nuira et qu'il subira bientôt un juste châtiment. » (421/422)

MHD137

(3)B3. La religion du destin, semblable à une ballade.

(1) Modèle applicatif d'une ballade.

J. Van Eichendorff (1798/1857), de l'école romantique jeune de Heidelberg, nous a laissé un modèle typologiquement pur (voir ci-dessus, p. 112) de ballade (dérivé du latin tardif 'ballare' (danser) ; ballade est un type de chanson de danse, que nous (tentons de) traduire pour ceux qui ne maîtrisent pas l'allemand.

Lorelei (ce titre contient

(i) 'die (aussi : der) Lei, di rot et

(ii) « L'appât », l'elfe (féminine) ou esprit de la nature).

a. « Il est déjà tard. Il fait déjà froid. Pourquoi chevauches-tu seule à travers la forêt ? La forêt est longue. Tu es seule, toi, belle mariée. Je te ramènerai à la maison. »

b. « Grand est le nombre et la ruse des hommes. Mon cœur est brisé par le chagrin. En vérité, le cor de bois erre sans fin. Oh ! Fuyez ! Vous ne savez pas qui je suis ! »

c. Le cheval et la femme sont si richement parés. Le jeune corps est d'une beauté merveilleuse !

Maintenant je te reconnais ! Que Dieu me vienne en aide ! Tu es la sorcière, la Lorelei.

d. « Tu me connais bien. Du haut de mon rocher, mon château contemple silencieusement le Rhin. Il est déjà tard. Il fait déjà froid. Tu ne sortiras plus jamais de cette forêt. »

Note -- Sur TF 1, le 25.03.84, sous le titre 'la plus belle soirée de ma vie' (un film italien (1972) d'Ettore Scola), un film de Friedrich Dürrenmatt, *De panne* (l'histoire du Docteur Rossi, qui tombe en panne avec sa voiture ultra-chère), a été projeté, qui est typologiquement (voir page 112 ci-dessus ; également 133 (type mythologique)) identique au modèle.

Le Docteur Rossi aboutit en effet à une conclusion plutôt troublante, où d'anciens juges, pour tuer le temps, organisent une sorte de jeu judiciaire « afin de ne pas tomber dans leur phase de retraite ». Rossi se laisse juger et condamner, en tant qu'accusé, de cette manière « épouvantable » lors d'un dîner somptueux... pour le simple plaisir du jeu.

Le lendemain, on lui présente une facture exorbitante qu'il règle malgré sa richesse. Il est escorté hors des lieux au son d'une chorale, en chantant et en musique. Mais voilà que surgit la « Lorelei » :

MHD138

(i) Avant de chercher un endroit où passer la nuit, le docteur Rossi rencontre une jeune femme séduisante, vêtue de cuir et à la poitrine généreuse, sur une moto de luxe, en ville, là où la banque suisse – fermant à l'heure précise – l'interpelle devant une porte close. Emporté par son désir pour tout ce qui est sensuel, il se lance à la poursuite de la moto à toute allure, mais elle lui échappe. Jusqu'à ce qu'il tombe en panne. Il se retrouve ainsi au palais de justice. Cependant, il ignore totalement ce qu'est réellement ce palais de justice, qui ressemble en apparence à un restaurant des plus accueillants.

(ii) Tout au long de cette soirée typique de jet-set ou de voyageurs fortunés, une serveuse tout aussi sexy sert, avec qui — à la fois à cause des juges à la retraite et, surtout, à cause du séduisant homme d'affaires italien « Dottore Rossi », qui est constamment interrogé sur la véritable origine des vastes sommes d'argent qu'il vient déposer sur un compte bancaire suisse — les choses se transforment en « Liebeleie », même après avoir rêvé intensément d'une folle virée à moto avec la mystérieuse serveuse.

Le lendemain matin, le docteur Rossi ne réalise toujours pas que cette serveuse est la même que la séductrice de la veille au soir, dont la moto avait été délibérément garée sur le parking de telle sorte qu'il ne puisse pas partir sans elle.

(iii) C'est alors que le docteur Rossi, se rendant à la banque, malheureusement avec son parchemin de condamnation – auquel il s'accroche de toutes ses forces, comme à un précieux souvenir –, croise à nouveau la « Lorelei » qui le dépasse à toute allure dans la voiture à côté de lui : c'est seulement à ce moment-là qu'il ouvre les yeux. Il reconnaît la motarde et la serveuse. Se lançant à sa poursuite (avec une rapidité et une naïveté déconcertantes), il embarque dans sa voiture l'un des anciens « juges » du « tribunal » de la veille.

Discussion : jusqu'à ce que le docteur Rossi, furieux, la fasse descendre, car ce mystérieux « juge » le déclare « coupable », non pas légalement – la justice humaine n'étant, pour les anciens juges comme lui, qu'une farce –, mais éthiquement et politiquement. C'est alors seulement que la moto passe devant lui à toute allure, séduisante. Dans une course-poursuite effrénée, le docteur Rossi veut rattraper la Lorelei avec avidité.

MHD139

À ce moment tragi-comique, elle l'attire dans un virage en épingle à cheveux où il est censé freiner. Or, le « parchemin de condamnation » enroulé, enfermé dans un étui rigide – qu'il n'a pas remarqué – est « tombé » entre sa pédale de frein et la carrosserie – apparemment par accident – et l'empêche de freiner sa course folle. Avec un « sourire délicieusement érotique » sur le visage, le Docteur Rossi plonge « dans l'abîme ».

Il convient de noter que, contrairement à la ballade à part entière, même au moment de sa chute, Dottore Rossi ne réalise toujours pas qui est cette fille et ce qu'elle lui fait réellement : son jugement (divin).

Dans la ballade de von Eichendorff, en revanche, comme dans la tragédie d'Euripide, le délai typique de compréhension cesse généralement : le héros (ou l'héroïne) tragique voit soudain où il (elle) se situe, c'est-à-dire lorsqu'il est trop tard.

(2).- *Modèle applicable de la ballade.*

L. Uhland (1787-1862), figure majeure du romantisme allemand, avec von

Eichendorff, nous a laissé *La Vengeance*.

a. Le serviteur a poignardé à mort le noble seigneur. Ce serviteur, lui-même, aspirait à devenir chevalier.

b. Il le poignarda à mort dans la forêt sombre. Et jeta le corps dans le Rhin profond.

c. Il a revêtu l'uniforme. Il a jeté un franc sur le destrier du seigneur.

d. Lorsqu'il veut sauter par-dessus le pont, le cheval s'arrête brusquement et se cabre.

e. Lorsqu'il lui donna les éperons d'or, soudain celui-ci le projeta, fou de rage, dans le ruisseau en contrebas.

f. Avec son bras, avec son pied, il nage et se débat. La lourde armure le plaque au fond.

Voilà pour cela — au sens le plus littéral du terme — afin de restituer quelque peu l'atmosphère précise de cette ballade typologiquement pure. *Voir ci-dessus, p. 111*.

(3).-- Le modèle régulateur (type, idée).

(je) Holger Olof Nygaard (Université Duke), *Ballad*, dans *Enc. Brit.*, Chicago, 1967, 3 : 20/22, qualifie la « ballade » de « chanson folklorique », composée par des poètes anonymes avec des variations, transmise oralement et diffusée internationalement, qui est essentiellement le récit d'une action dramatique.

MHD140

Cependant, Nygaard ne fait pratiquement aucune mention du style de « ballade spécifique », qui existe depuis le XVIII^e siècle. (Dans *R. Foncke, *Honderd Duitsche Balladen**, Anvers, 1944, 10/12, il donne les spécifications les plus fascinantes (descriptions de types)).

Steller cite Börries von Münchhausen (1874), un des poètes naturalistes de ballades. Le poème lyrique est une expression du cœur. L'épopée est le long poème narratif ; la ballade en est sa forme courte. Von Münchhausen distingue deux strates dans la structure de la ballade.

a/ La couche inférieure est empiriquement réelle. Autrement dit, le récit décrit un événement apparemment ordinaire, quoique peut-être choquant. Méthodologiquement, nous appelons ce moment (aspect vivant) le moment de la perception. cf. *supra p. 10*.

b/ La couche supérieure ou le processus supérieur, comme le dit von

Munchhausen. « L'essentiel est que l'action — l'objet même de l'histoire — ait non seulement un « fond » (c'est-à-dire une réalité empirique vérifiable), mais aussi un « arrière-plan », c'est-à-dire qu'au-dessus du camp des héros, sur la lande, invisible dans l'air, se trouve l'« héritier » (c'est-à-dire les guerriers tombés au combat au Valhalla). » (oc, 11).

Si nous interprétons correctement von Munchhausen, il décrit métaphoriquement l'idée suivante : le « Grund » ou réduction régressive nécessaire et/ou suffisante (mentionnée ci-dessus, p. 10 et suivantes) du récit au premier plan réside dans le domaine mythico-sacré.

Il convient maintenant de relire — en se basant sur ce que dit v. Munchhausen — la page 124 ci-dessus (la vie entière/l'autre) ; 129 (destin divinement déterminé (arrière-plan)/ forces naturelles (premier plan : pulsion, caractère) ; 130 (processus naturel (premier plan)/ mythologie (arrière-plan)) 131 (schéma méthodologique) ; 132 (note - physique/mythe) ; 134/136 (schéma méthodologique).

Note.-- Comme argument d'autorité, nous avons pris ici *J. Geffeken, Die griechische Tragödie*, Leipzig/Berlin, 1911, 95/101 (la 'weltanschauung' d'Euripide).

a. Il n'est pas nécessaire de chercher chez Euripide un « système rationnel clos ». Il est bien trop poète authentique pour cela.

b . Des idées fondamentales, c'est indéniable.

b1 . L'aspiration critique-sceptique à la vérité des protosophes (oc, 95f.) appelée « rationaliste » « beherrscht Euripides ganz » (contrôlé entièrement Euripides).

b 2. « (...) Ce désir de vérité (...) contraint Euripide, sans cesse, à jouer les deux moments.

MHD141

Il a pesé le pour et le contre de presque chaque question dans sa propre délibération. Pris dans ces contradictions, il échoue souvent à prendre une décision réelle. (ov, 96).

B2. L'attitude d'Euripide semble protophobe

Euripide adopte une attitude apparemment protosophique à l'égard de la religion mythologico-traditionnelle, qui continue malgré tout à jouer un rôle décisif dans ses œuvres.

B2.1. D'une part, c'est limpide :

rend la forme originale du (...) mythe presque entièrement illusoire ».

Par exemple, même la prêtresse d'Artémis (la sœur du dieu soleil « brillant » Apollon), Iphigénie, affiche l'incrédulité la plus véhémence à l'égard de la soi-disant institution « divine » du sacrifice humain : « Euripide ne pouvait nier la légende plus catégoriquement ». (oc, 97).

Par exemple, lorsque, dans son *Elektra* , la divinité qui ordonne le matricide est très fortement condamnée (ibid.) ; -- ce qui a pour effet que le mythe est immédiatement « aboli » (dissous).

Passons donc à la polémique pure et simple contre les légendes des divinités. « Si les divinités commettent le mal, alors ce ne sont pas des "divinités". »

Ainsi se lit le jugement d'Euripide, résumé dans un proverbe, -- un jugement qui est vérifié dans de nombreuses attaques contre le mauvais exemple des divinités — qui enfreignent elles-mêmes toutes les lois — contre leur comportement trop « humain », contre leurs oracles trompeurs (voir ci-dessus p. 4549 : : un modificateur applicatif d'« oracle ambigu ». (ibid.).

b2.2. Juste et véridique

D'un autre côté, selon l'auteur, le poète est bien trop juste et honnête pour ne pas regarder l'autre côté de la « question religieuse » droit dans les yeux et en faire avec force sa propre conviction.

« Par exemple, il a (...) dans son *Bakchen* (une pièce qui « glorifie » le culte dionysiaque (voir ci-dessus p. 126 et suiv .) (donc Geffcke littéralement, oc95)), malgré des idées fortement « rationalistes », qui apparaissent également ici, dans le *Bakchen* , et malgré

MHD142

« Le fait qu'Euripide ne voie aucun criminel chez celui qui persécute le culte de Dionysos, la nature orgiaque bouleversante des bakchos, serviteurs et servantes, dans des scènes si convaincantes, est mise en scène de telle sorte que l'on comprend clairement comment l'opinion de ceux qui prétendent qu'Euripide s'est converti dans sa vieillesse a pu prendre racine. » (oc, 97).

Nous faisons ici référence à son modèle, Héraclite (voir ci-dessus, pp. 56

et suivantes, « Méthode de compréhension »).

Geffcken, oc., 97/98, poursuit en résumant : « Car rien n'est plus éloigné de ce penseur sérieux, qui médite sur tous les mystères de l'existence, que l'irréligion : c'est précisément par « religiosité » (l'auteur entend : la vraie religiosité) qu'il ne professe aucune « religion » (l'auteur entend : une forme injustifiée de religion), dans la mesure où un Grec, lié par mille liens à la morale ancestrale, peut le faire. » (ibid.).

b3. Ce qui, peut-être le plus, fait de l'interprétation de la vie par Euripide une ballade, c'est son « *Historia* ». Or, l'*historia* (« enquête minutieuse » ; Geffcken, oc., 98 : « observation attentive ») de l'auto-illusion et de la réalité illusoire. — Nous allons maintenant expliquer cela, tout d'abord, d'une manière contemporaine.

b3.1. *P. Ricoeur, *Le Conflit des Interprétations* (Essais d'herméneutique *)*, Paris, 1969, 148/151, évoque brièvement les trois grands penseurs démasquants de notre époque actuelle :

(i) K. Marx (1818/1883), qui démasque la fausse justice d'une culture dite platonicienne-idéaliste et chrétienne, en partant de sa base économique (infrastructure) ;

(ii) F. Nietzsche (1844/1900), qui démasque l'authenticité apparente de la pensée excessivement rhétorique, en partant de la « rhétorique » vitale de la « vie », qui « trompe » elle-même et son prochain (par « volonté de puissance ») ; cf. *S. Jsseling, Rhétorique et philosophie (Que se passe-t-il quand on parle ?)*, Bilthoven, 1975, 130/143 (Nietzsche et la philosophie), – et ce, malgré tout l'idéalisme et le christianisme ;

(iii) S. Freud (1856/1939), qui démasque la réalité illusoire de la soi-disant conscience, en particulier dans les cercles « respectables » de notre culture chrétienne idéaliste, basée sur les mécanismes inconscients qui « causent » la vie psychique consciente.

MHD143

Selon Ricoeur (p. 149), tous trois dévoilent la conscience, à la fois d'elle-même et de l'« être », chacun exposant toutefois un moment différent de cette « fausse conscience ».

(a) Mais il ne s'agit là que du côté critique-dialectique (voir ci-dessus pp. 21 et suivantes (critique de la société et de la religion par Xénophane ; sa critique de la critique ou de la méta-théorie) ; 65 (scepticisme)).

(b) L'autre aspect est une herméneutique ou théorie de l'interprétation et de la praxis (voir ci-dessus p. 1 ; 13.1 (*Alkmaïon*) ; 22 et suiv. (*Xénophane*) ; 26 et suiv., 33/36, 45/49 (*Héraclite*)) . (herméneutique). Elle consiste à déchiffrer les produits de notre vie consciente pour en déterminer l'« authenticité ».

B3.2.

(i) Euripide expose la justice apparente de la société accidentelle.

a. « Quel triste rôle joue l'argent ! Quel pouvoir scandaleux ! » (Geffcken, 98).

b. « Euripide voit clair dans la vie : les conséquences dégradantes de la pauvreté n'échappent pas non plus à son regard lucide, que, peu après son époque, on ne cesse de louer comme l'état normal, le véritable état de vie de l'homme moralement intègre. » (ibid.).

c. « Qu'est-ce que la noblesse qui ne possède pas les moyens nécessaires ! Que sont les « rois » ! Comme leur nature est souvent misérable ! »

d. *E. De Waele*, dans son ouvrage **Médée** , publié à Anvers en 1949 (VIII/IX), écrit : « L'état d'infériorité individuelle et sociale dans lequel se trouvait encore la femme athénienne du Ve siècle a profondément marqué Euripide . Dans la vie d'isolement qu'elle menait – elle ne sortait jamais seule, ne recevait personne, et n'accueillait chez elle que des femmes et des parents –, le poète a trouvé la cause de nombreuses attitudes incompréhensibles face à la vie, d'émotions refoulées et de désirs : un mélange frappant de qualités et de défauts. »

(ii) Euripide « rejette les sacrifices s'ils ne découlent pas d'une piété profonde. Il combat avant tout la guilde des devins. (...) Ainsi, les prophètes qu'Euripide présente ne sont que des bavards importuns. (...)

MHD144

Il souhaite s'approcher de la divinité sans intermédiaires ; il déchire le tissu des croyances populaires ; il franchit la barrière érigée par la suffisance

sacerdotale. À ses yeux, tout ce qui est splendidement gonflé, tout ce derrière quoi se cache le « rien », ressemble à cela. C'est une abomination pour lui. (Geffcker oc, 98).

On peut comparer, dans une certaine mesure, de tels résumés de la critique d'Euripide sur la tromperie et l'auto-tromperie avec la critique nietzschéenne de la culture.

(iii) De Waele. *ibid.* dit : « Euripide a conçu comme sa vocation poétique de faire la lumière sur ces énigmes psychologiques dans des cas concrets.

(a) Euripide était moins attiré par l'homme typique (voir ci-dessus p. 111 : *des individus aux types*) et idéalisé, tel que Sophocle de Kolonos (-496/-406) le dépeignait.

(b) Mais à plus forte raison dans le cas individuel, -- avec tout ce qui était odieux, horrible, maladif ou pathologique, -- avec tout ce qui se trouvait en dehors de la « norme ».

Sophocle a exprimé succinctement la différence d'opinion entre lui et son jeune contemporain : « J'ai dépeint les gens tels qu'ils devraient être. Euripide tels qu'ils sont ! »

En résumé : Sophocle : typologique et idéalisé ; Euripide : individuel et non idéalisé.

a. « Vivant au milieu des horreurs de la guerre, il accorde peu de valeur à la gloire et à la splendeur du champ de bataille. Autant il aime Athènes, autant il éprouve d'amertume envers Sparte, dont il condamne avec véhémence la fourberie, le militarisme et l'éducation immorale des femmes. À tel point que les lauriers de la guerre ne signifient rien pour lui, et la gloire des généraux s'achète souvent. C'est pourquoi il aspire à la paix. » (Geffcken, oc., 98).

b . « (...) Dans les œuvres d'Euripide, ce ne sont pas seulement les points d'intérêt du moment qui sont mis en avant, mais aussi les gens de son temps. Presque tout héroïsme a été arraché à ces hommes ordinaires. Ménélas est réduit à un pauvre soldat de Troie. »

Un Jason (voir ci-dessus, pp. 132 et suiv.) est un jeune noble usé. Oreste est une figure pathologique.

Nombreux furent les rois du chiffon rapiécés qui défilèrent, sous les acclamations moqueuses de la comédie, à travers l'orchestre (c'est-à-dire l'espace entre la scène et le public, où se trouvait le chœur). (Geffcken, oc, 99).

Là encore : non sans analogie avec la critique freudienne de la culture. Surtout si l'on inclut le reste (il suffit de penser à la « Lussa » (voir ci-dessus, p. 129 et suiv. (agression) ; p. 134 et suiv. (pulsion, considérée comme démoniaque) ; *E. von Tunk, kurze Gesch. der altgriechischen Litteratur* , Einsiedeln / Köln, 1942, p. 23).

Le monde dépeint par Euripide est empli de pulsions et de passions. Éros (la passion amoureuse), que ses confrères (Eschyle, Sophocle) n'intègrent pas ou seulement suggèrent, domine la scène sous toutes ses formes. Dans cette scène, la soif de sang, la lâcheté et la trahison jouent un rôle tout aussi important.

L'auteur souligne alors l'influence de ce courant sur la littérature mondiale, « à travers la période classique, vers le réalisme et le naturalisme. Le premier naturaliste connut le même sort que tous ses disciples. Cherchant à éviter le sublime, l'idéalisé, le faux et l'irréel, il eut recours à l'odieux, au répugnant, au morbide et au pathologique. » (K. Heinemann).

Voilà qui remet en question le jugement direct mais sincère de von Tunk. Ce qui le rapproche d'une certaine atmosphère psychanalytique. Sans aucun doute.

(iv) Mais il existe une différence majeure, parmi d'autres, entre les trois grands démasqueurs « matérialistes critiques » contemporains – Marx, Nietzsche, Freud – et Euripide :

Euripide part d'un enlèvement religieux très spécifique (voir ci-dessus pp. 124/126 (initiation) ; 126/128 (physique athéro-religieux) ; 128 et suiv . (religion du destin)).

La **a.** réduction économique (Marx), **b.** linguistique-rhétorique et vitale (Nietzsche) et **c.** les mécanismes de l'inconscient (Freud) sont certes présents, mais seulement au premier plan.

Le contexte est celui de l'ordre juridique du physique Aitherreligieuze (voir aussi p. 3 (l'ordre juridique d'Anaximandros)). Il suffit de penser à la

Diké, citée à plusieurs reprises plus haut. Cet ordre juridique archaïque, religieux et physique à la fois, avec sa structure de ballade, distingue fondamentalement Euripide des trois « démasqueurs » mentionnés, même si Euripide lui-même est, indéniablement, un démasqueur.

MHD146

Points à développer.

1. Le moment juridique.

(1) Lien culturel et historique.

F. Flückiger, est. d. Natur., I, 52, distingue trois types et niveaux de droit.

a. La loi archaïque-sacrée, qui est discutée principalement, ou du moins, d'Anaximandros (voir ci-dessus, pp. 3/4) à Euripide.

b. Le droit coutumier, qui, naturellement, constitue la strate la plus ancienne du droit, forme une sorte de jurisprudence où les juges apprennent à rendre la justice selon des coutumes qui se sont développées et enrichies (il suffit de penser à un juge qui a rendu une décision particulièrement appréciée au sein de sa famille, devenant ainsi une référence pour les affaires suivantes).

c. Le droit « politique » ou de la cité-État qui émerge une fois que les villes deviennent des entités juridiques – en partie traditionnel, en partie innovant ; immédiatement, la jurisprudence se libère de l'emprise de la jurisprudence chthonienne-sacrée familiale et tribale et devient purement – ce que nous pouvons maintenant caractériser en quelque sorte comme – le droit civil.

(2) Lien ethnologique.

*P. Schebesta, *Oorsprong van de religie (resultaten van het prehistorisch en ethnkundig onderzoek *)*, Tiel/Den Haag, 1962, p. 59, présente un vestige encore existant aujourd'hui (« superstitio », ce qui subsiste du passé) d'un droit archaïque et sacré, mêlé, bien entendu, au droit coutumier. Il évoque ce moment magique et dynamique : « Un Noir qui est volé ou insulté ne réclame ni “compensation” ni “punition” (au sens occidental du terme) pour l'agresseur, mais la restauration de sa force vitale. »

Pour cela, nous nous référons aux pages 3/4 ci-dessus (abstraction spéculative-hylique) ; 12 (l'abstractionnisme spéculatif-hylique d'Euripide, à savoir Aïther comme substance primordiale et âme (cf. également 12/ 13.1 ; 67/ 70)).

La conception euthérisk-hylichisk du droit d'Euripide est une déduction de faits d'une nature particulièrement convaincante établie par lui-même – en tant qu'homme ordinaire de bon sens – qui sont, dans tous les cas, discutables d'un point de vue purement séculier, mais « qui – pour reprendre l'expression de Ricoeur lorsqu'il parle du mythe – donnent matière à réflexion ».

(3) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, I, Tübingen, 1949-6, 134 et suiv. (*Das Dasein als Befindlichkeit*) parle de la vie de l'esprit.

MHD147

(UN) Sa base d'observation est ce qu'il appelle « le plus connu et le plus quotidien : l'humeur, l'état d'être (tel qu'il est ou autrement) ».

(B) Les enlèvements qu'il considère possibles, oc, 134, sont :

(1) la psychologie des humeurs ; - autrement dit, la psychologie positive, qui, selon lui, en ce qui concerne la vie émotionnelle, « est encore complètement en friche » ;

(2) l'abduction fondamentale-ontologique ou « existentielle » :

« L'humeur révèle “comment on va ou comment on devient !” » Il propose une formulation applicative : « L'absence souvent persistante, uniforme et incolore d'être “de bonne humeur” — qu'il ne faut pas confondre avec le “mécontentement” — est si significative que c'est précisément en cela que l'existence humaine (le “dasein”) apparaît comme un objet d'aversion. »

L'« être » est, en tant que fardeau, mis à nu. Pourquoi ne « sait-on » pas ? (Ibid.). – C'est dans ce domaine d'observation qu'Euripide a dû réaliser ses observations fondamentales.

La principale différence avec, par exemple, le phénoménologue (cf. *infra* pp. 232 et suiv.) Heidegger réside dans le fait qu'Euripide, comme pratiquement tous les philosophes présocratiques, malgré les Lumières (cf. *supra* pp. 21 et suiv. 70 (*scientifique*)), continue de penser hymatiquement, c'est-à-dire primordialement et matériellement de l'âme.

Explication. Nous avons vu que la véritable philosophie (cf. *supra* p. 5 (*analogie 9* (*axiomes de l'être*) ; 12 (*horizon ontologique*) ; – jusqu'ici le mode identitaire de la philosophie ; – 2 (*principe de l'univers*) ; 3/4 (*principe*

primordial et subtil) ; 4 (*âme-monde (matérielle)*) ; 12 et suiv. (*identification mystique-magique* 40 (*idée de totalité, à la fois hyl (primordiale et âme-matérielle) et logique* 88 (*théorie de l'unité, distincte par essence de la philosophie*))) , – autrement dit, que la véritable philosophie consiste sans cesse à procéder soit d'une observation, soit d'une abduction et, ce faisant, à se poser la question : « comment l'univers, l'« être », la totalité (ou quel que soit le nom qu'on donne au tout concret et vivant dans lequel on se sent « chez soi », comme dans son monde vécu) doivent-ils être tels que l'observé ou l'abduit précisément dans cet univers, dans cet « être », dans ce la totalité, devient, au contraire, concevable, « sensée » ?

MHD148

Eh bien, cette situation au sein du tout – toujours sur la base d'une identité partielle (*cf. supra p. 5;12*) ou, comme Heidegger a tendance à le dire, « être-au-monde » (cf. *Sein und Zeit*, 52 et suiv. (Das in-der-welt-sein überhaupt als grundverfassung des Daseins, di het « être-au-monde-(vie)-sans-plus » comme structure de base de l'existence (humaine))) – peut se produire de plus d'une manière.

Aristote, par exemple, s'exprime en termes d'ontologie (identitaire) (*voir ci-dessous pp. 217 et suivantes*) ; Hegel en termes de dialectique (de la pensée et du destin) (voir *ci-dessous pp. 226 et suivantes*) ; Heidegger en termes d'ontologie existentielle (« ontologie identitaire » (voir ci-dessus)) ; Scheler en termes d'idéation (*voir ci-dessous 231*).

Pourtant, la personne sensible (« voyant ») ancrera invariablement tous ces modes purement spéculatifs de localisation dans la totalité de l'« être » (les justifiant) en s'identifiant subtilement ou inconsciemment au « tout » (« être », « totalité », « monde », etc.). Les théosophies de l'Antiquité, dans toute leur richesse formelle, s'ancrent de cette manière primordiale et inconsciente (*cf. supra p. 13 (Ad 4 : L'Homme comme « L'âme »* (à comprendre : daimon) est le « point de rencontre » (« ek-sistenz », comme dirait Heidegger) de tout ce qui est primordial et matériel pour l'âme).

Sans cette compréhension — qu'on l'appelle « théosophique » ou autrement — de l'homme comme microcosme, qui est de toute façon chez lui dans le macrocosme (cf. *supra p. 5*), aucune compréhension du monde de la vie et de la pensée d'un grand nombre de philosophes ainsi que de celui de la plupart des véritables artistes, comme Euripide, n'est possible.

Le véritable artiste – comme l’a déjà dit Platon – est « *mainomenos* », « hors de lui-même », se situant au sein de la totalité de l’être, grâce à sa sensibilité (d’artiste).

On peut en parler en termes de « *befindlichkeit* » (la capacité de perception), comme le fait Heidegger (qui, voir p. 186, se réfère aux « porteurs de vérité » présocratiques, les artistes), ou en termes de « sensibilité », comme le font les paranormologues ; l’essentiel réside dans la véritable philosophie qui, face à une perception ou une abduction, se situe au sein de l’être tout entier (univers, « *welt* », totalité). En ce sens précis et incontestable, Euripide était un véritable philosophe, mais un philosophe qui recourait à la tragédie pour exprimer son « *eksistenz* » (se situer au sein du tout).

MHD148.1

(4) Appliqué au concept de « bien » / « mal », cela se résume à ceci.

(A) Observation .

« Heureux tous ceux qui ont acquis la méthode de l’« enquête » (« *historias* ») et qui n’agissent pas sur la base du préjudice causé à leurs concitoyens ou de pratiques injustes (« *praxeis* »), mais qui s’interrogent (« *kathoron* ») sur le « cosmos » (ordre légal) toujours jeune de l’« immortel fuis », en particulier sur la manière dont ce cosmos a vu le jour et sur le chemin de son développement (« *hopèi* ») ». (Fr. 902).

À l’époque d’Euripide, l’« enquête » sur l’(in)justice tomba de plus en plus entre les mains de sophistes (juges, avocats) habiles et... malfaisants (falsification de dossiers, détournement de fonds, « influence »). À cela s’opposait, comme aujourd’hui, le « sentiment » (« *Befindlichkeit* » ; cf. supra), profondément ancré chez la plupart des gens, qu’un jour ou l’autre, la « vraie » justice serait rendue.

(B) enlèvement.

Si – quelque part et toujours (temps ; cf. supra p. 3/4) – la « justice » existait au sens le plus profond et cosmiquement fluide, alors il y a, même pour la plupart de ceux qui ont été lésés par « l’appareil » de la jurisprudence sophistiquée, l’espoir d’une réparation « valable ».

De cet enlèvement, Euripide déduit des situations juridiques – parfois dignes d’une ballade, mais toujours réelles – qui forment le cœur de ses tragédies. En ce sens précis, nous avons – *supra pp. 137 et suivantes* – brièvement examiné la structure de * *La plus belle soirée de ma vie* *.

Note : Le système de conformité de Scheler (voir page 64) nous a appris à percevoir à la fois la distinction et la similitude entre la religion (exprimée en théologie) et la philosophie. Euripide nous offre un modèle présocratique typique de conformité (identité du modèle) entre la religion dionysiaque et la philosophie.

2. Le moment dionysiaque.

Le roi Archélaüs, souverain macédonien très mélomane, le convoque à sa cour vers la fin de la vie d'Euripide. La création « démoniaque » (du moins selon Geffcken, oc., 94), qui glorifie le culte de Dionysos, les Bakhchi et la tragédie « émouvante » Iphigénie à Aulis datent de cette époque ; le culte crétois de Zeus et le culte (thrace) de Dionysos dans sa forme la plus récente sous-tendent la philosophie d'Euripide (Kuiper, oc., 384/390). Euripide n'avait pas l'intention de détruire ces croyances populaires.

MHD149

Ou encore, tel un second Lukoergos, s'aventurer dans une bataille contre la « divinité furieuse » (l'auteur désigne Dionysos). Sans aucune hypocrisie, le poète pouvait ici s'incliner, car Dionysos, malgré son pouvoir immense et sa signification multiforme, demeurerait plus démoniaque que « divin » (l'auteur entendant « divin » soit au sens rationnel et intellectuel (voir p. 147 ci-dessus), soit au sens biblique et chrétien).

Il était moins une force de caractère qu'une force physique, et Euripide n'eut donc pas besoin de le convoquer devant ce même tribunal moral qui avait condamné les autres Olympiens.

C'est pourquoi Euripide n'évite pas cette divinité mais, au contraire, la vénère grandement :

(je) non pas seulement dans (...) un chant choral, dans lequel, peut-être, l'enchantement de la vieille légende contrôlait le poète (...) ;

(ii) non, au cours de toute une tragédie, Euripide a cherché l'occasion de dépeindre la signification plus profonde de ce pouvoir auquel la foule rendait hommage à Dionysos.

On ne saurait mieux exprimer l'abstraction hylique qu'Euripide a opérée sur les divinités que Kuiper l'a fait il y a près d'un siècle, avec la rigueur hollandaise de la recherche.

Il dit, oc., 385v. : « Ce n'est pas, en premier lieu, le dispensateur du vin, que nous voyons honoré par la Grèce en Dionysos, mais une divinité chthonienne, que la foule fanatique de femmes (les Bacchantes) (...), avec un enthousiasme sauvage, suppliait de rendre à la terre, durcie par le froid mordant, la fertilité longtemps refusée ».

Non seulement en Macédoine, au nord, moins raffinée, mais aussi en Attique même, Dionysos était vénéré de cette manière, et ce de façon de plus en plus répandue : « À la lueur des torches sacrées, les Thuiades (les femmes transportées dans l'extase dionysiaque de Bakchio) berçaient les Attiques, montées à Delphoi pour vénérer le berceau du petit Dionysos Liknites – les « liknites », à qui l'on offre le van sacré –, l'incitant à s'éveiller lui-même et la nature endormie à une vie nouvelle. Au même moment, le collègue des « hosioi » (les purs), composé des premiers citoyens de Delphoi, offrait des sacrifices solennels au tombeau de la divinité chthonienne. » (oc, 391).

MHD150

Mais écoutons le poète lui-même, *Bakhhai* 272 et suivants : « Voici le daimon, le nouveau daimon, dont vous vous moquez. Je n'ai pu exprimer sa grandeur (« megethos ») en termes de puissance (« megethos » désigne ici, philologiquement, l'ampleur de la puissance), si vaste soit-elle sur la Grèce. Deux puissances, en vérité, ô jeune prince, sont de premier ordre parmi les hommes :

(1) Déméter, la déesse - elle est « toi », la terre (...). Elle nourrit les mortels avec de la nourriture sèche ;

(2) Celui qui devint égal, fils de Sémélé (= Dionysos) ; il inventa la boisson liquide et la fit connaître au profit des mortels. (...).

Bacchantes, 297v : « La mante religieuse (di ziener) est ce « daimon ». Car ce qui est caractéristique des mystères de Bakchie (« to bakcheusimon ») et qui ressemble à la folie, possède un grand pouvoir de voyance. »

« Si nous voulons déterminer la valeur de cette affirmation, alors (...) nous commençons par remarquer une distinction frappante entre le ton respectueux des propos de Tirésias à l'égard de Dionysos et de Déméter et l'amertume des reproches, car les héros d'Euripide sont souvent associés aux autres divinités. Ce respect est authentique et explicable. »

Dans ces deux types de divinités, Euripide honore la fertilité éternelle de la nature immortelle, la « puissance » de la terre, qui se recrée sans cesse

sous le souffle fertilisant (*pneuma* ; voir ci-dessus, p. 3) de l'« éther ». Elle est alors appelée « Déméter », « Gê », Dionysos ». (Kuiper, oc 397v.)

(4) La primauté des femmes chez Euripide.

(a) Témoignages.

1. E. De Waele, *Médée, Anvers* , 1949, viii/ix : « L'étude psychologique est devenue le drame d'Euripide. Chaque tragédie qu'il écrit est une tentative pour comprendre le cœur de l'homme, et plus particulièrement le cœur de la femme. »

2. J. Geffcken, *Die griechische Tragodie*, Leipzig/Berlin, 1911, 99 « Das von Euripides entdeckte weib » (la féminité découverte par Euripide), qu'Euripide a mis en scène de manière toujours nouvelle – voir ci-dessus pp. 111/112 (biologique) ; 133 (mythologique) – formes :

MHD151

a. En tant que daimonique, prenant vengeance, lorsqu'elle se sentait blessée dans son honneur féminin le plus profond (voir ci-dessus pp. 134/136 (*structure herméneutique ou interprétative*), comme Médée.

b. En se sacrifiant héroïquement pour son mari, comme Alceste, ou en suivant héroïquement son mari dans la mort (en brûlant avec lui), comme Euadne ;

c. Comme si une passion non réciproque (c'est-à-dire une passion amoureuse) s'était allumée en un brasier et, de manière rusée et malicieuse, avait conduit l'« aimé » à la ruine, comme Phèdre ;

d. Pratiquée comme un art de séduction coquet – jusqu'au dernier moment – comme Hélène.

Plusieurs des femmes susmentionnées ne sont pas des « héroïnes », mais chacune d'elles est une « véritable manifestation, empiriquement observée, de la femme ».

Euripide semble avoir perçu ici, beaucoup plus clairement que dans l'âme de l'homme, à travers son accent intellectuel et rationnel (qui n'est rien de plus qu'une emphase), « l'harmonie des contraires » (voir ci - dessus pp. 24/26 (*le brillant texte de Kristensen*) ; 40/43 (*dialectique*) ; 51 (*le concept dialectique de « transition* ») ; 56/64 (méthode de compréhension)), cette « harmonie des contraires » moins clairement.

Ce que Geffcken semble insinuer : « Le passage de Médée à Alceste est

considérable. Dans les deux drames, nous voyons des femmes dont le destin (voir ci-dessus, p. 128 et suivantes) est lié à leur mari. Toutes deux nous offrent une scène d'adieu en tant que mères de leurs enfants. Mais ce qui est émouvant et poignant chez Alceste, Médée l'a transformé en une terrifiante figure démoniaque. » (oc, 116).

Que Geffcken soit correctement interprété ainsi est évident d'après ce qu'il dit dans l'introduction d'Alceste : « Le roi thessalien Admète (cf. Homère, v. 2 : 713), que nous rencontrons dans le drame, pour lequel sa femme descend aux enfers, est à l'origine la divinité du royaume des ténèbres lui-même.

MHD152

Alceste était, à l'origine, dans les temps archaïques et primitifs, la femme qui lui ressemblait, qui, en tant que Perséphone (di la déesse des enfers), un autre nom pour la « femme » de Pluton (di le dieu des enfers), descend avec son mari dans le sein de la terre et en remonte. (oc, 101)

3. *ER. Dodds, der Fortschrittsgedanke in der Antike* , Zürich/ München, 1977, 99 : « (...) les figures féminines qui, comme Euripide lui-même, sont des êtres pensants : (...) Médée, Phèdre, Hécube, Électre (car c'est une particularité d' Euripide que ses « penseurs » soient presque exclusivement des femmes).

Dodds, le grand classiciste d'Oxford, n'aurait pas pu nous fournir une meilleure motivation pour nous attarder sur Euripide ! Nous nous trouvons ici devant un poète hautement formé en philosophie, qui attribue des capacités intellectuelles même au « beau » sexe — et ce dans une société pleine de misogynie (voir ci-dessus, 143).

Euripide devait avoir une raison particulièrement nécessaire, voire suffisante, pour risquer une chose aussi révoltante pour la mentalité de son époque. Cette raison nécessaire, voire suffisante, réside en effet dans sa religion elle-même (et nulle part ailleurs). Outre le fait d'être une religion du destin (j'emprunte l'expression « religion du destin » à F. Flückiger, mais, aussi juste soit-elle, elle est unilatérale), c'est aussi une religion des femmes.

JP. Vernant, Mythe et Pensée , II, 80 : « Le dionysisme est, avant tout et de préférence, une affaire de femmes. » (Le dionysisme est, avant tout et de préférence, une affaire de femmes).

4. K. Kuiper, *Philosophie et religion dans le drame d'Euripide* (Contribution à la connaissance de la vie religieuse des Athéniens à l'époque de Périclès), Haarlem, 1888, 40 et suiv., attire l'attention sur « quatre figures féminines » : Alceste, Poluxène, Makaria, Iphigénie.

Sans suivre l'accent mis par Kuiper sur la question de l'immortalité, nous passons en revue ces quatre figures extrêmement diverses et pourtant, d'une certaine manière, « similaires ».

MHD153

4.1. **Alceste.**

Homère, Iliade, 2: 714/715, dit d'elle : « (...) Eumélos, qui, d'Admète, enfanta Alcéste, la « divine » (au sens de « semblable à Zeus dans son mode d'être » : « dia ») parmi les femmes, la plus noble (« aristè ») en beauté (« eidos ») parmi les filles de Pélias ».

Le scénario.

La légende raconte ce qui suit : Pélias, le père de la jeune fille, promet de la donner en mariage au jeune homme qui devra lui amener des lions et des sangliers attelés à un char (cf. *supra*, p. 133, *type mythologique*). Grâce à Apollon, Admète réussit l'épreuve de force et épouse Alceste.

Mais, le jour des noces, tandis qu'il offre des sacrifices aux divinités, le destin « oublie » — cf. *supra pp. 128 et suiv.* — le destin (qui, chez Euripide, porte des noms tels que « Moira », le pouvoir (im)personnel qui dispose de tout, — « Ananké », la nécessité qui contrôle tout, — « Nomos », la loi suprême à laquelle toutes les lois humaines doivent leur origine (voir ci-dessus p. 43), — « Diké » (voir ci-dessus p. 3 (pénitence) ; 132 (pénitence) 134 (juste châtiment , etc.)) — « Némésis », la nécessité qui rétablit l'ordre, — etc.) — que le destin, par conséquent, « le veut » ainsi — Admète, Artémis, qui, lorsqu'il entre dans sa chambre nuptiale, lui fournit une pièce pleine de serpents — le présage d'une mort inéluctable.

Mais Apolon, très ami avec la famille (il y avait même servi comme esclave), obtient des déesses du destin qu'Améto, qui était mourant, échappe au destin, à condition que quelqu'un de son entourage — sa famille, donc, en premier lieu — se sacrifie à la mort (descente aux Enfers) à sa place (un « sacrifice de vie » de substitution).

Nous nous attardons autant sur ce thème mythique parce qu'il s'agit d'un thème très fréquent dans les mythes du destin et aussi dans les véritables ballades (voir pp. 137 et suivantes ci-dessus).

Cela prouve que l'inéluctable, tel qu'on le conçoit dans la prétendue religion du destin, n'existe en réalité pas, en principe. Il suffit que quelqu'un soit prêt à briser le cycle de la vie et de la mort, tel que l'homme démoniaque et égoïste l'a jadis introduit dans cette pensée, ici-bas, par le sacrifice de sa vie purement terrestre – car on ne peut se permettre de « sacrifier » la vie « hylisch-aithérique » sans posséder le plus haut niveau de force vitale hylisch-aithérique – par le sacrifice de sa propre vie terrestre.

MHD154

Autrement dit, la religion du destin, telle qu'on la conçoit généralement, est une interprétation erronée de la religion et de la « philosophie » archaïques-hyliques — une interprétation erronée attribuée uniquement aux êtres « égoïstes », aussi bien parmi les humains que parmi les êtres « démoniaques » et/ou « divins ».

que le terme « daimon » en est venu à coïncider avec « diable » ou « démon » au sens biblique-chrétien .

Pérès, le père d'Admète, et son épouse, Admète, sa mère, refusent, bien qu'âgés et incapables d'avoir d'autres enfants ; car, dans les cultures archaïques et hylïques, les enfants sont une véritable richesse, cette vie (force) due au monde souterrain bienveillant. Seule Alceste se montre consentante.

Écoutons sa prière : « Lorsqu'ils apprirent que le jour royal était arrivé, elle prit un bain dans l'eau vive, de tout son être. Elle alla aussitôt chercher des vêtements et des bijoux dans une chambre en bois de cèdre et s'en para avec honneur. Puis, debout devant le foyer, elle pria : « Ô Despoina, souveraine (il faut noter qu'il s'agit probablement de Perséphon, la déesse des Enfers), puisque je vais sous terre, je te demande, pour la dernière fois, agenouillée devant ton image, de prendre soin de mes orphelins. Donne-leur, en temps voulu, un enfant à une épouse bien-aimée et l'autre à un noble époux. Fais que mes enfants ne meurent pas prématurément, comme celui qu'elle a porté, mais qu'au contraire, heureux et dotés d'un bon daimon, ils vivent une vie paisible sur leur terre natale. (...) » Puis elle entra dans la chambre nuptiale et se jeta sur le lit nuptial. Là, elle pleura et dit : « Ô lit, où

j'ai dénoué ma ceinture de virginité pour cet homme pour qui je meurs, adieu.

MHD155

Car je ne vous hais pas. Vous n'avez perdu que moi . Je meurs comme celle qui refuse de vous trahir, vous et son mari. Vous aurez une autre femme, pas plus sage, mais peut-être promise à un bel avenir. Tombant à genoux, elle embrasse avec déférence son lit nuptial.

Franchement, cette « païenne » — car elle « vénère », par exemple, des divinités domestiques, que nos missionnaires catholiques ont combattues avec véhémence comme étant « démoniaques » presque partout — semble finalement posséder une certaine moralité conjugale ! Nous faisons cette remarque sarcastique pour souligner qu'il ne faut pas mépriser trop facilement « ces religions païennes ». Il y aura des femmes chrétiennes qui « hésiteront » à accepter le sacrifice d'Alceste. Ou pas ? (cf. Alk., 158/183).

4.2. *Polyluxène.*

La fille de Priam, prince de Troie, et d'Hécube apprend qu'elle devra être sacrifiée sur le tombeau d'Achille. À cette nouvelle, « elle pleure certes sa mère, mais elle ne déplore pas son propre sort » (Kuiper, oc, 406).

Elle déclare elle-même : « La mort m'est arrivée comme un meilleur sort » (Hébreux, 213). Raison : sa vie avait été si difficile qu'elle était justifiée de parler ainsi.

Elle dit (Hébreux, 547 et suiv.) qu'elle meurt « volontairement » et offre sa gorge en sacrifice sans trembler, ne posant qu'une seule condition : « être tuée au nom des dieux, mais libre et sans entraves : “En tant que femme libre, je souhaite mourir. Voyez : une enfant de roi a honte d'être appelée “esclave” au royaume des morts”. »

4.3. *Makaria.*

Cette fille du dieu soleil Héraclès est dépeinte dans les Héraclides d'Euripide comme une femme philosophique et progressiste . Pourtant, sa jeunesse, « empreinte des dangers de l'exil » (Kuiper, oc., 408), l'avait rendue « amerte envers la vie » (ibid.). Lorsqu'elle apprend que la lignée des Héraclès ne sera sauvée que si au moins l'un d'entre eux descend aux Enfers (meurt), elle est « immédiatement prête à sacrifier sa vie » (Kuiper, oc., 407).

MHD156

4.3. a. Le contexte d'Hèrakleidai peut être considéré comme identique à celui de Mario Puzo, *De peetvader* (1969 : *La saga du parrein a commencé* , une série en neuf parties basée sur ledit roman). cf. également M. Puzo, *De peetvader-documenten* (M. Puzo sur lui-même et ses révélations sur la mafia), La Haye, sd.

Que *Le Parrain* recèle « quelque chose » — une structure véritablement proche de celle d'une ballade —, tout le monde le « ressent ». Mais le « nommer » !

Le fait que *Le Parrain* se soit imposé comme modèle comportemental dans le domaine pédagogique est prouvé par ce qu'écrit M. Puzo dans **De peetvaderdocumenten **, 269 et suiv. : « Il existe maintenant un jeu pour enfants sur le "marché" qu'ils ont appelé "le jeu du Parrain" et qui est censé "apprendre" aux enfants comment voler, comment piller et comment éliminer les "gens".

Eh bien, si Hèrakleidai peut devenir pertinent en partie pour cette raison, alors un mot très bref sur la place de Makaria dans la « mafia » de son époque.

Argos est la capitale de l'Argolide (Péloponnèse). Eurustheus (dans Hom., II., 19 : 123, om, roi de Mukene) est « turannos », le type non démocratique de dirigeant local de l'ancienne Hellas.

Iolaos , fils d'Iphiclès, est le neveu d'Héraclès, avec lequel il combattit dans sa jeunesse. Les descendants d'Héraclès sont haïs par Eurysthée et, par ce tyran – car c'est ainsi qu'Euripide le dépeint – sont exilés. (Héraclès, 164 et suiv. – Athènes est la cité libre et démocratique (oc., 198 et suiv.)).

C'est là qu'Héraclès trouva refuge, après avoir fui d'une cité à l'autre. « Partout où Eurustheus apprend que nous avons trouvé une halte, il envoie ses hérauts et nous fait chasser de cette cité. » (oc., 16 et suiv.).

Ils arrivèrent ainsi à Marathon, une région de l'Attique (près d'Athènes la Libre). Là, en tant que « hiketai » (suppliants), c'est-à-dire des personnes sans espoir qui implorent les divinités et l'hospitalité sacrée des sanctuaires de ces divinités, ils s'assoient à l'autel des dieux, protégés par la « themis », le plus ancien droit sacré.

W. Schilling, **Religion und Recht**, *Urban Bücher*, 1957, 139/144 (« *Menschenrechte* » à la lumière de l'histoire des religions), affirme qu'« à la lumière de l'histoire des religions, les droits de l'homme (à comprendre : les droits de l'individu en tant que mode d'être propre, totalement identique à lui-même ; cf. *supra* p. 5)) ne résultent pas principalement de la doctrine du droit naturel de la Révolution française (1789/1799), qui a détrôné les divinités et, à leur place, institué la « raison ». Autrement dit, elle a favorisé la sécularisation de la société.

« Il en résulte — selon W. Schilling, *oc.*, 187 — que, précisément en conséquence de cette détrônement, les « droits » loués comme « inaliénables » et « inévitables » sont devenus, au cours de leur développement ultérieur, très aliénables et évitables. » Cf. ci-dessus, p. 145 (en bas).

Steller souligne une contradiction interne au sein du système de religion archaïque, qu'il qualifie — unilatéralement, certes, mais de manière limitée et très juste — de « religion populaire ».

1. D' une part, puisque le sang et les liens d'affinité constituent le fondement du peuple, quiconque n'est lié ni par le sang ni par les liens d'affinité est considéré comme un étranger, voire un ennemi, voire une ennemie. Le droit coutumier se limite aux compatriotes. « Ce type de droit correspond partout, à des degrés divers, à l'attitude fondamentale caractéristique de la mentalité primitive. »

Ajoutons à cela le fait que, dans ce cadre juridique archaïque, il existait très souvent des individus ou des groupes bénéficiant de privilèges spéciaux.

Résultat : les « droits de l'homme » au sens moderne d'« égalité juridique absolue de chaque individu en tant qu'individu » n'existaient apparemment pas.

2. D'autre part, il existe, tout aussi clairement, des précurseurs de véritables « droits de l'homme » – et, par conséquent, valables également en dehors du cadre étroit du droit coutumier .

Là où , dans l'État totalitaire « moderne », « progressiste » et « éclairé », une personne persécutée ne trouve absolument aucun refuge au sein même de ce type de communauté, il existe, dans la société archaïque et religieuse, un refuge – certes institutionnel. Les Grecs l'appelaient « hiéron a.sulon », un

sanctuaire inviolable (asile).

MHD158

Chaque personne persécutée avait la possibilité d'y aller et y était invulnérable, précisément parce qu'elle – et aussi parce qu'elle – s'était placée sous la protection d'une divinité. (oc, 142).

« S'asseoir près de l'autel » était l'expression symbolique de cette profession. Les esclaves, les esclaves femmes et les étrangers avaient également ce droit. – La tragédie d'Euripide commence par le fait que les Héracliens « s'assoient près de l'autel » – en tant que « suppliants ». Iolaos, qui, avec Héraclès, avait accompli l'un des douze « travaux » avec Eurustheus, – la vieille Alcmène, sa petite-fille Macaria et ses frères et sœurs, – contemplent les « suppliants ».

b/ D'autres formes encore anticipent les droits de l'homme. Par exemple, les Grecs croyaient en l'intervention des divinités si la cité ne fournissait pas d'assistance juridique. Explication : que ce soit en vertu du droit de Thémis ou du droit de Dikè, ou des deux simultanément (c'est-à-dire le droit spécifique aux divinités chthoniennes ou uraniennes), les divinités offraient une assistance juridique.

À titre de modèle applicable : par exemple, Athènes avait un sanctuaire dédié à Thésée, un « héros » attique, le Théséion ou asile d'esclaves : de cette manière, l'esclave renonçait au droit de propriété du propriétaire (voir ci-dessus, p. 42), car il pouvait exiger d'être vendu à un autre.

F. Flückiger, gesch. d. N., I, 14, en donne un bel exemple : dans l'agora (assemblée militaire et/ou populaire), sous la protection de Zeus, la liberté d'expression prévalait, même si l'on se soulevait contre le chef de l'armée. Le sceptre de Zeus à la main, Diomède se tourne alors vers Agamemnon et lui dit : « Fils d'Atrée, je devrais te contredire le premier, car ce thémis est aussi dépourvu de discernement ! »

convient de noter qu'Euripide était un démocrate convaincu.

Le Mophon, chef d'Athènes, qui, malgré la déclaration de guerre quasi certaine du tyran d'Argos, souhaite protéger les suppliants, même par la force militaire si nécessaire, dit (vv. 468 et suiv.) : « Les jeunes gens nobles qui grandissent et se souviennent des mauvais traitements infligés à leur père sont redoutables pour leurs ennemis. Voilà ce qu'Eurustheus doit empêcher. »

Si l'on revient brièvement à la saga du parrain, on constate que le mafieux commence précisément par le même souci du détail : autrement dit, l'intrigue, le nœud qui engendre la tension et le drame, est identique à celui de la pièce d'Euripide, « Héraclès » – à l'exception, bien sûr, du refuge, puisque le parrain, dans une société sécularisée, se situe d'emblée, sans issue transcendante ni extraséculière, comme prisonnier d'un cadre de pensée et de vie fondamentalement tragique, voire désespéré. Chez Euripide, il n'y a qu'un seul aspect tragique. La négation, la seule issue, est, outre l'asile, le sacrifice féminin.

4.3.b.

Le double message arrive comme un éclair.

a. Démophon rapporte qu'Eurustheus, avec l'armée argéenne, approche, mais aussi qu'Athènes est sous les armes.

b. Il rapporte cependant qu'il a rassemblé tous les voyants — typiques de la sous-classe archaïque de la société de cette époque — et que, d'une part, il existe de nombreuses différences entre les déclarations divines, mais que, d'autre part, sur un point, ils sont tous d'accord, à savoir qu'une « jeune fille vierge, née d'un père noble » doit être sacrifiée à Coré, la fille de Démer. (vv. 389/409).

Or, Démophon n'est pas un prince « détenteur d'une tyrannie telle qu'on l'exerce sur les barbares » (vv. 423 et suiv.) ! Conséquence : la victime ne peut venir d'Athènes. À ce point culminant du drame, Macaria sort du temple et découvre la vérité : « C'est par l'exécution de cette parole (oraculaire) que nous trouverons le salut ? » Iolaos répond : « En cela, assurément ! Le reste, nous l'avons décidé par chance. » – Macaria : « Ne craignez plus la lance ennemie des Argiens ; car moi, vieil homme aux cheveux gris, je suis prêt à mourir et à être sacrifié avant qu'elle ne m'y soit imposée par ordre. »

Que dirons-nous, lorsque, si cette cité (Athènes) juge bon de courir un grand risque pour nous, nous-mêmes reportons ce fardeau sur autrui, confrontés au choix de nous sauver, mais refusons de mourir ? Non ! Cela d'autant plus qu'il serait risible, d'une part, de nous plaindre alors que nous, suppliants des daïmones, sommes assis à leur autel, et d'autre part,

descendants de celui qui est notre père, nous ne semblons pas, par nature, capables d'affronter la déception. Comment une telle chose peut-elle convenir à ceux qui sont à leur juste place ? (vv. 498/510)

Plus loin, Makaria dit : « Conduis-moi là où mon corps doit mourir. (...) J'ai fait la plus belle et la meilleure découverte (« *heurèma kalliston* »), qui ne s'accroche plus à la vie : « *eukleos lipein bion* », quittant la vie de manière glorieuse. » (vv. 533.)

L'« *eukleia* » – avec sa bonne réputation, son image, son impression visuelle et ses dons – est parfois trop souvent méprisée par nous autres modernes et chrétiens. Pourtant, si l'on veut analyser la question en profondeur, on découvre, d'une part, une forme de sens de l'honneur (trop facilement assimilé au narcissisme freudien) qui allie estime de soi et sens moral et social, et d'autre part, la prise en compte d'un ordre objectif, pour la haute sainteté et la « valeur » de cet ordre (non pas au sens nietzschéen de « *Werteschaetzung* », mais au sens de vénération de la valeur) auxquelles on s'engage véritablement (malgré tous les « principes de plaisir ») et pour lesquelles on consent à des sacrifices.

Nous restons convaincus que nos contemporains « critiques » (psychanalytiques, nihilistes et/ou socialement critiques) peuvent effectivement tirer des enseignements de cet idéal, de cette abduction, de l'« *eukleia* ». Ils quitteront peut-être alors cette vie avec plus de « gloire » ! Le sacrifice de soi pour autrui n'est certainement pas la plus grande qualité de l'être humain moderne, comme l'ont « démasqué de manière critique » Marx, Nietzsche et Freud (*cf. supra*, p. 142 et 145). Pour cela, il croit trop peu en une valeur qui le transcende.

Remarque : Il est néanmoins clair que Makaria, après ce sacrifice pour lui-même, n'attend pas grand-chose de plus.

MHD161

(i) Elle demande cependant : « Si jamais la délivrance de vos malheurs et le retour (dans votre patrie) vous arrivent comme une faveur des divinités, alors pensez à votre 'soteira' (sauveur) comme ayant besoin d'une cérémonie funéraire. » (vv. 586v.)

(i)a. Par ce mot, qu'Euripide – probablement intentionnellement – met dans la bouche de Makaria, elle exprime une très grande valeur. WB.

*Kristensen, *Verz. Bijdr. tot kennis der ant. gods .*, *Am, 1947, 201/229* (la conception antique de la servitude), explique brillamment, c'est-à-dire en comprenant le fondement archaïque et sacré, ce qu'est précisément un « soter », une « soteira » ; notamment, oc., 223 et suiv. est révélateur : Héraclès – ancêtre de Makaria, par hasard – est le héros typique – selon Kristensen – c'est-à-dire « l'homme divin ou le dieu humain qui, après sa mort, est vénéré comme bienfaiteur et sauveur de l'humanité » (oc., 223).*

Kristensen semblait également pressentir que, par là, un pas vers une religion biblique était franchi : il fait référence au chapitre immortel d'Isaïe concernant « le serviteur du Seigneur » et, aussitôt après, à la page de Daniel concernant « le Fils de l'homme ». Voir aussi, oc., p. 283 et suivantes (le Sauveur est le « troisième »), qui traitent de la structure balladique du salut.

Nous nous attardons particulièrement sur les « soteirai » d'Euripide, ces femmes salvatrices, car, hélas, nous avons aujourd'hui bien plus que de personnes « critiques », mais bien trop peu de « sauveurs » dévoués au service des autres. Cet enlèvement (cet idéal) se trouve dans les œuvres païennes du « démoniste » Euripide.

(i)b. Pourtant, toute la dimension sacrificielle de Makaria prend son sens profond, presque poétique, lorsqu'on poursuit la lecture : « Que je reçoive les plus beaux et les meilleurs (funérailles) est juste (« dikaion » ; cf. dikè), car j'étais proche de toi, non pas comme si j'étais indigne (« andeès »), mais je suis morte pour ma lignée. Ces trésors sont désormais miens, au lieu d'enfants et d'une vie de jeune fille, s'il reste quelque chose à posséder, sous terre. Mais s'il n'y a rien à y trouver ! Car si le défunt, même de l'autre côté, a des soucis, je ne sais vers qui se tourner. En vérité, la mort est considérée comme le remède magique le plus puissant contre les malheurs. » (vv. 589/596).

MHD162

En effet, pour la majorité des Grecs archaïques, et en particulier pour Euripide lui-même, l'au-delà est une existence obscure et errante, à moins que cet état ne soit changé par une intervention religieuse (au moyen d'une liturgie funéraire appropriée, comme le demande Makaria).

(ii) La question – actuellement posée dans le monde entier par les soi-disant religions de revitalisation – se pose : où les femmes, qui se sacrifient avec une perspective d'après-mort aussi désespérée et semblable à une ballade, obtiennent-elles les conditions nécessaires et suffisantes, c'est-à-dire

l'énergie ou la force vitale nécessaire, pour pouvoir le faire ?

(ii)a. Nous renvoyons à *la page 124* (*l'autre, une chose innommable qui donne « lumière »*) ; *124/126* (*la religion crétoise de Zeus*) ; *148/150* (*relation dionysiaque*) ; *126 et suiv.* (*interprétation hylique-athérique des deux religions susmentionnées*) ; *145* (*l'ordre juridique spécifique à cette relation hylique-athérique ; voir aussi 148*). Autrement dit, bien que porté vers une pensée purement conceptuelle, d'une manière protosophique, voire socratique, et confronté à l'épuisement de l'énergie vitale inhérent à un tel rationalisme intellectuel, Euripide surmonte néanmoins cette dévitalisation par une réinterprétation (herméneutique) du fondement archaïque et mythique ; dans cette réinterprétation, l'abstraction hylique (athérique dans son cas) joue un rôle prépondérant.

(ii)b. D'un point de vue contemporain, S. Kierkegaard (et typiquement l'existentialisme kierkegaardien) (1813/1855) peut être considéré comme le « penseur » qui a posé le problème de la « Malakia » (Thukudide, 1:122 ; 2:40 ; etc.), le manque d'énergie, dans le contexte du « rationalisme » moderne (dans ses formes intellectualiste-spéculative et empiriste-sceptique).

a. En effet, Thucydide (-465/-401 (-395)), dans son oraison funèbre de Périclès (40), dit : « Nous philosophons sans apathie » (« filosofoumen aneu malakias »). Cette expression s'explique par le fait que la réflexion peut facilement avoir un effet néfaste et ronger ou endommager le terreau vital et archaïque du subconscient.

b. Kierkegaard a identifié un phénomène analogue (*voir ci-dessus, pp. 101 et suivantes*).

MHD163

Nous écoutons ses paroles.

(1) « Oh ! Quelle différence ! »

a. Les Rois mages n'ont agi que sur la base d'une rumeur. Mais cela les a poussés à entreprendre ce long voyage.

b. Les scribes, eux, en savaient bien plus. Ils passaient leur temps à étudier les Écritures, tels des professeurs. Mais cela ne les a pas incités à agir.

a/b. Était Y a-t-il désormais plus de « vérité » a. chez ces trois rois, qui ont suivi une rumeur, ou b. chez les scribes, qui sont restés assis malgré leur connaissance ? (*A. Van Munster, Kierkegaard (Une sélection de ses journaux*

), Utr./Antw., 1957)

(2) « Du bon sens partout ! »

Au lieu d'« amour inconditionnel » : mariage de convenance. Au lieu d'« obéissance inconditionnelle » : obéissance fondée sur la raison. Au lieu de « foi » : connaissance des raisons. Au lieu de « confiance » : garanties. Au lieu d'« audace » et de « probabilité » : calcul lucide. Au lieu d'« actions » : événements. Au lieu d'« individu » (ici au sens existentiel d'« une personne profondément engagée ») : spécimens individuels. Au lieu de « personnalité » : objectivité impersonnelle. Et cetera, et cetera. (oc., 143v.)

(3) « Comme pour Socrate, il en est de même, relativement parlant, pour le Christ : ils ont eu beaucoup d'admirateurs (et, parmi eux, quelques-uns qui savaient ce qu'est l'admiration). Mais des disciples ! Ils en ont eu très peu . La différence entre un disciple et un admirateur est... »

(i) que l'imitateur est « éthique », lequel

(ii) l'admirateur est « esthétique ».

L'admirateur est lui-même un être différent de l'admiré. – Le disciple est l'admiré. Et c'est là la seule véritable admiration ! (oc, 78).

Par « éthique », Kierkegaard entend celui qui, avec conviction, passe à l'acte ; par « esthétique », il entend celui qui s'absorbe dans quelque chose avec sentiment et imagination, mais qui n'arrive jamais à la praxis, aux actes.

(4) « Il faut, en fait, avoir beaucoup souffert dans le monde (39 *comprendre* (Dilthey), 235 *idée* (Scheler)) - devenir très malheureux - avant qu'il puisse être question de commencer à aimer son prochain.

MHD164

Ce n'est qu'après avoir renoncé au bonheur, à la joie et à la prospérité terrestres que le « prochain » apparaît. Dès lors, on ne saurait reprocher à celui qui vit dans l'immédiat de ne pas aimer son prochain. Car celui-ci est trop heureux pour qu'un prochain existe réellement pour lui. Quiconque est attaché à la vie terrestre ne peut aimer son prochain. Autrement dit : pour lui, le prochain n'existe pas. (oc., 61)

Par « l'immédiat », Kierkegaard entend « le monde et la vie tels qu'ils apparaissent aux personnes inconscientes, encore immatures, non indirectes (c'est-à-dire avant toute prise de conscience), absorbées par la vie et le monde

» : celui qui vit dans l'« immédiat » (l'inconscient) est encore comme un dormeur, non éveillé.

(5) « Toutes ces histoires d'« histoire mondiale », ces « fondements » et ces « preuves » de la vérité du christianisme, il faut s'en débarrasser ! Il n'y a qu'une seule « preuve » : celle de la foi. Si j'ai une véritable conviction, alors ma conviction est toujours plus profonde que les fondements. »

En réalité, c'est la conviction qui engendre la preuve. Ce ne sont pas les preuves qui engendrent la conviction. (oc, 89)

Autrement dit, Kierkegaard parvient ici à l'idée que la raison (l'intellect) ne représente qu'un niveau superficiel. Mais, en dessous, se cache une profondeur de vie. C'est la condition nécessaire et/ou suffisante de la « conviction », de la « découverte du prochain », de l'« imitation », du « mouvement » — en un mot, de l'« existence », du moins de l'« existence » au sens « authentique » (= éthique).

Ce faisant, Kierkegaard surmonte l'impasse du rationalisme en tant que phénomène de dévitalisation.

Dans le langage de nos femmes euripidéennes qui se sacrifient : « Eukleia » au lieu de « Malakia », ou, dans le jeu de mots moderne : « générosité » au lieu de « critique ». — Que nous interprétions correctement *Kierkegaard* est évident d'après sa * *Kritik Der Gegenwart** (1846) :

« **(a)1.** La « moralité » (la « vie éthique ») est le « caractère », le « caractère » est l'« inscrit » (« charasso »). Mais la mer, par exemple, n'a pas de « caractère », et le sable n'en a pas non plus. »

MHD165

Mais l'intellectualité abstraite (« rationalité ») n'en a pas non plus. Raison : le caractère est précisément « intériorité ».

Par « intériorité », Kierkegaard entend le caractère sincère des idées ou du contenu de la conscience.

(a)2. L'immoralité – Kierkegaard entend le mal commis en fait – est, comme l'énergie, aussi un caractère.

(b) L'« ambiguïté » (ou absence d'engagement), en revanche, existe

lorsqu'on ne possède ni l'un (la moralité) ni l'autre (l'immoralité). Il s'agit d'une ambiguïté existentielle lorsque la disjonction qualitative (ou distinction) des qualités (Kierkegaard entend par là la distinction entre le « bien » (la moralité) et le « mal » (l'immoralité)) est affaiblie par une « réflexion » lancinante (Kierkegaard entend par là une « réflexion critique »).

(i) La révolte des passions est « élémentaire » (par là Kierkegaard entend « surgir des profondeurs pré-rationalistes »).

(ii) L'évaporation par l'ambiguïté est une douce mais lancinante « sorites » (raisonnement résumé) qui nous ronge jour et nuit : la distinction entre le « bien » et le « mal » est minée par une connaissance frivole, noble et théorique du mal, par une ruse arrogante qui sait que le bien n'est pas apprécié et ne produit aucun résultat en ce monde – de sorte que ce « bien » est, pour commencer, la « stupidité ». Nul n'est emporté par le bien vers un acte héroïque ; nul n'est submergé par le mal au point de commettre un péché pitoyable. Dans cette mesure, nul ne peut reprocher quoi que ce soit à l'autre. Et pourtant : précisément pour cette raison, il y a d'autant plus de matière à « parler », car l'« ambiguïté » est un stimulant incessant et éloquent d'une manière totalement différente de la joie du bien et de l'horreur du mal. (*Th. Haecker, Uebers., S. Kierkegaard, Kritik der Gegenwart* , Bâle, 1946, 20f.).

On constate que Kierkegaard a observé et dénoncé la malakie, la dévitalisation. Mais sa solution contourne largement l'approche hylistique-subtile, ainsi que l'approche de la psychologie des profondeurs (Freud, Jung, Adler). C'est une troisième voie. Mais concernant le même problème.

MHD 166

Note – Le romantisme comme pensée positive.

Joseph Schelling (1775/1854), qui, en 1798, à l'instigation de J.G. Fichte (1762/1814), le philosophe du « moi » créatif, et de J.W. Goethe (1749/1832), le grand poète-penseur, devint professeur à Iéna, où, dans le cercle des romantiques, il rencontra à la fois le romantisme et, sur un plan individuel concret, sa future épouse K. Schlegel, est le fondateur de ce qu'on appelle — avec un accent très désagréable — « l'irrationalisme allemand ».

(i) Il est vrai que Schelling a fourni à la pensée romantique l'articulation philosophique la plus claire.

(ii) Il est toutefois vrai que Schelling, après de longues recherches, devint un adepte (et un fondateur) de la philosophie positive (qu'il convient de

distinguer entièrement du « positivisme » d'Alexandre Comte (1798/1857), également appelé « philosophie positive » par lui-même). En résumé, la « pensée positive », comprise selon les termes de Schelling, se résume à ceci.

Dans sa dernière période, Schelling qualifie de « philosophie négative » ce type de pensée qui procède uniquement du concept (voir Socrate) – ou du moins du concept purement abstrait, étranger à la vie. Il désigne cette mentalité comme la « philosophie du quoi » (où « quoi » représente « l'essence de quelque chose, interprétée comme abstraite et étrangère à la vie »).

Dans cette même phase finale de la pensée, Schelling la nomme philosophie « positive », ce type de pensée — la « pensée » étant toujours « rationnelle » (il ne faut jamais l'oublier, surtout ici, dans ce contexte « irrationnel ») — qui procède de la vie réelle, pensons à l'expression de Marx (voir p. 145 ci-dessus) « processus vital ». Il qualifie cette façon de penser, qui est la sienne et qu'il a fondée, de « philosophie du « cela » » (où « cela » désigne le fait ou, dans un jeu de mots scolastique médiéval (voir p. 33 et suivantes ci-dessus) — « l'existence », opposée par les penseurs médiévaux à « l'essence », c'est-à-dire le « quoi » (l'« être » abstrait, étranger à la vie) de quelque chose, tandis que « l'existence » signifie le fait que quelque chose existe).

Schelling considérait que cette « philosophie de l'existence » s'exprimait le mieux dans le fait que « Dieu » (une réalité que Schelling, soit dit en passant, n'a jamais été capable de formuler aussi clairement de son vivant) se révèle dans **(a)** mythe et **(b)** révélation (au sens biblique).

MHD167

Il convient de noter ici qu'en 1841, Schelling devint professeur à l'Université de Berlin « pour y combattre le système de G.W.F. Hegel (1770/1831), qualifié d'« athée » » (H. Arvon, *La philosophie allemande* , Paris, 1970, p. 22). Ses cours étaient suivis avec « passion » – selon H. Arvon, *ibid.*

1. Le futur leader anarchiste M. Bakounine (1814/1876), dont les idées rebelles, aussi anarchistes fussent-elles, étaient radicalement opposées à celles de K. Marx. Mais elles furent adoptées et appliquées par les nihilistes russes qui, étant anti-autoritaires, voulaient raser l'autorité absolue du tsar ;

2. Jakob Burkhardt (1818/1879), historien de l'art qui, à Bâle, deviendra le collègue de Nietzsche (1844/1900) et qui acquit une renommée mondiale avec son ouvrage * *La Culture de la Renaissance en Italie* * (1860),

constamment réédité et qui demeure une œuvre fondamentale pour le début de la période moderne. Bien qu'il faille l'ajuster sur certains points, comme par exemple par *E. Cassirer* (1874/1954) dans * *L'Individu et le Cosmos dans la philosophie de la Renaissance* * (texte allemand de 1927) ;

3. Soeren Kierkegaard (1813/1855). Le « père » de l'existentialisme contemporain, qui, partant de situations vécues, réintègre la pensée intrinsèquement abstraite dans la « vie » (mais, désormais, sans aboutir à une fuite romantique et esthétique du monde), que Kierkegaard, contrairement aux hégéliens de gauche, interprète comme religieuse et chrétienne ;

4. Friedrich Engels (1820/1895), ami et compagnon de lutte de K. Marx. - C'est lui qui, dans un article de journal de décembre 1841, écrit : « Si vous, à Berlin, demandez à quelqu'un qui a une vague idée du pouvoir que l'« esprit » a sur le monde, quel est le champ de bataille où l'on lutte pour la domination sur l'opinion publique allemande en matière de politique et de religion, c'est-à-dire sur l'Allemagne elle-même, alors on vous répondra que ce champ de bataille se trouve à l'université, plus précisément dans la salle n° 6 où Schelling donne ses cours sur la philosophie de la révélation.

MHD168

4.4. Iphigénie.

Le drame Iphigénie à Aulis ne nous est pas parvenu dans son intégralité. Il porte les traces de l'évolution d'Euripide. L'intrigue est la suivante : Agamemnon, qui souhaite marcher sur Troie, apprend que son entreprise – une entreprise panhellénique, de surcroît – ne réussira que s'il sacrifie sa fille Iphigénie. Tel est le précepte de l'oracle. – *Voir ci-dessus, p. 159* .

L'harmonie des contraires (*voir ci-dessus, p. 151*) à l'œuvre dans l'âme de la femme apparaît clairement au premier plan dans Iphigénie.

(i) D'un côté, l'avenir lui souriait, à elle qui chérissait le souvenir heureux de son enfance au palais de son père. Rien d'étonnant à ce que la demande de l'oracle divin suscite son horreur de la mort et du « néant » qui suit (*voir ci-dessus, p. 161-162*) : « Hélas ! Ne me forcez pas à contempler ce que renferme l'Hadès. » Ou encore : « Rien ne nous attend sous la terre. Insensé est celui qui souhaite mourir. Oui, je considère une vie pleine de misère infiniment préférable à la plus belle des morts ! » (Ifigenia I. Aul., 1211-1253).

(ii) D'autre part, il y a — au lieu des ténèbres des enfers — dans ses idées

; — qui apparaissent très protosophiques (cf. sa moquerie de la foi « naïve » du roi Thoas, vv. 1176 et suiv.), du moins d'un point de vue, « la partie la plus noble de son esprit » (Kuiper, oc408).

Dans une lamentation, elle exprime ses frustrations, mais elle prend simultanément pleinement conscience de sa vocation (Kuiper, *ibid.*). Dans cette nouvelle conscience de soi empreinte de sacrifice, « la mort, elle aussi, prend une autre forme pour elle » (*ibid.*). « Oubliant ses propres désirs, elle prononce les mots qui l'élèvent à un idéal de patriotisme attique :

« Non seulement pour toi, mais pour toute la Grèce, ô mère, tu m'as porté. Sa mort punira Ilios (l'ancien nom de Troie), vengera la Grèce et rétablira la paix. Une gratitude éternelle sera la récompense de sa mort prématurée. » – Ainsi, toujours, Kuiper, oc, 408v.

On le voit : une fois de plus l'eucleia (cf. *supra p. 160*).

MHD169

B.4. L'atomisme demiocriteen. (169/180)

1. Comme pour Empédocle (cf. *supra pp. 67/70*) et Anaxagorpe (cf. *supra pp. 70/123*), il convient de procéder à partir de l'état du problème tel qu'exprimé dans l'abstraction mécaniste-atomiste (cf. *supra p. 66*).

2.1. Leucippe de Milet (-500/-400),

Ionien, il s'installe à Élée où il devient l'élève de Zénon (voir *ci-dessus, p. 15-20*). Vers 450, il fonde sa propre école philosophique à Abdère (Thrace). Cependant, avec le temps, il se consacre entièrement à son élève.

2.2.a. Démocrite d'Abdère (-460/-370).

Ce penseur aux multiples facettes, dont il ne nous reste malheureusement que peu de choses à lire (une grande partie a été perdue), s'intéressait à la cosmologie et à la physique générale (atomisme), dans lesquelles il plaçait les particules ultimes, véritablement indivisibles (qui, par conséquent, n'étaient pas infinitésimalement divisibles), les « atomes » (au sens ancien de l'époque, bien sûr), au cœur des phénomènes empiriquement observables de création et de désintégration, d'équilibre et de constance, etc. (statut hypothétique de l'atomisme de Démocrite), qui ne se distinguaient les uns des autres que du point de vue de :

(i) une forme géométrique (comme les lettres n et b, par exemple),

- (i)b taille (taille) (comme les lettres z et Z),
- (ii) un mouvement de rotation (comme la lettre n apparaissant comme un z roulé),
- (ii)b tassement (stoïchéiose ; cf. *supra* p. 2 ; Sun az et za) ;

Il faut ajouter qu'en soi, dans sa petitesse, un atome ne possède ni qualité ni mouvement propre (il est donc simplement quantitatif et « inerte » ou « lent » (c'est-à-dire qu'il n'est déplacé que de l'extérieur) ; ce qui implique la mécanique pure, — la première mécanique pure au niveau microscopique, du moins, dans la pensée grecque.

2.2.b. Puisque l'homme – et, en effet, tous les êtres vivants – est simplement physique (voir ci-dessus p. 7 *et suiv.* (*sécularisation*) ; 80 *et suiv.* (*doctrine de l'unité*)), – contrairement, par exemple, à la théosophie d'Empédocle, qui élève tous les êtres vivants (et surtout l'homme) au-dessus de la matière inorganique-séculière.

MHD170

Par conséquent, Démocrite est contraint d'interpréter la vie et, surtout, l'homme dans sa dimension physique. – Nous disons « interpréter », car, comme l'affirme W. Röd dans **Gesch. d. Phil. **, I, 188, « ni Leucippe ni Démocrite ne pensaient au sens propre du terme “scientifique” ». En cela, ils diffèrent fondamentalement d'Anaxagore.

2.2.b1. *Mechani(cisti)sche psychologie.*

(i) Outre les atomes, qui ne sont pas ceux de notre physique expérimentale actuelle, — « composent » (« constituent » les choses visibles —,

(ii) Il existe des atomes « lisses » et « facilement mobiles », particules primordiales, qui constituent l'âme. La substance de l'âme est composée de particules primordiales rondes et, précisément de ce fait, très mobiles. Du fait de leur mouvement constant, elles génèrent de la chaleur.

(ii)1. Ces particules primordiales de l'âme sont identiques à tout ce qui est « feu » (cf. *ci-dessus pp. 27 et suiv.* (*modèle héraclidien*) ; 57 *et suiv.* (*modèle archaïque-religieux*) ; 126 *et suiv.* (*modèle euripidien*). – On voit à quel point la mentalité archaïque-religieuse – également présente ici, à la fondation du matérialisme occidental – continue d'exercer une forte influence.

(ii)2. La substance de l'âme est l'enlèvement (raison nécessaire et/ou

suffisante) de

- a. exercice physique,
- b. la vie,
- c. penser.

Elle se nourrit par la respiration : l'air inhalé contient, en effet, les « atomes » lisses et mobiles qui constituent le « feu ». Ainsi, la perte d'atomes de feu est constamment compensée.

lorsque , au terme du souffle de vie, l'apport d'atome de feu cesse, l'homme « meurt ». À jamais. Car il n'est qu'atome et l'union de celui-ci. Rien de plus.

(iii) La perception en tant que processus.

La philosophie de la perception de Démocrite est un modèle purement appliqué du médiatisme. Cela signifie que, du moins en ce qui concerne les choses qui nous entourent, nous ne les percevons pas directement (ce qui relèverait de l'immédiatisme ou de l'intuitionnisme). Voici comment Démocrite conçoit cela.

(a) De ces choses émanent des « aporr dai » (émissions). Ce sont des images, « eidola », de ces choses.

MHD171

(b) Ces « images », qui se déplacent sans cesse et dans toutes les directions, pénètrent, entre autres, dans les « pores » de nos organes sensoriels (car ils sont, après tout, de matière fine ou subtile) : là, elles produisent une image perceptive qui atteint notre cerveau.

(b).1. Démocrite a répondu à une question : « Comment des choses très grandes — par exemple une montagne — peuvent-elles pénétrer nos sens ? » -- Démocrite répond : « De nos organes sensoriels émanent des aporr dai, des émanations (il s'agit d'une entrée subjective) ; seule la rencontre des émanations externes et internes "constitue" la perception — et son "image".

Digression. – Cette théorie médiatiste de la perception fut adoptée par Épicure de Samos (-341/-271), fondateur de l'épicurisme (-400/+400), une philosophie qui s'étendit sur huit siècles. Grâce à Lucrèce Carus de Rome (-99/-55), dans son ouvrage * *De rerum natura* * (Sur la nature des choses), ce matérialisme atomiste se répandit dans tout le monde latin.

Note-- J.J. Poortman, dans son ouvrage **Vehicles of Consciousness** (Utrecht, 1978, vol. II, p. 31), affirme, au sujet de la conception de Démocrite

de la matière de l'âme : « Il s'agit là, indéniablement, de matérialisme, mais, pour ainsi dire, du prototype du matérialisme dualiste. » Après tout, il n'existe rien d'autre que des choses matérielles – l'âme humaine y compris – mais il existe différents types de matière. C'est précisément ce que nos matérialistes grossiers actuels peinent souvent à accepter.

Note : Que Poortman ait raison est évident d'après ce qui suit. Non seulement des êtres matériels grossiers, mais aussi des êtres subtils, des eidola, des « images », émanent constamment : par exemple, des daimones.

Sextos Empeirikes de Mutilènè (+/- . +150), le grand sceptique, *Adv. Matt.* , 9:19, dit : « D. prétend que certaines "images" approchent les gens, en partie bénéfiques, en partie malveillantes. C'est pourquoi il souhaitait aussi rencontrer des "images" porte-bonheur ».

Ainsi , Démocrite s'approprie la perception télépathique (dans les rêves et les « visages » (visions)). – Il aborde également le mauvais œil (« baskania », une « aura » maléfique ou aporroia dirigée contre quelqu'un, principalement par envie).

Note : Il a également dénaturé le « génie » (talent) poétique par analogie.

MHD172

Röd, oc, 194, dit : « Il ne peut être exclu que Démocrite ait attribué l'aidola à des êtres réels, constitués d'atomes (dans ce cas, en effet, du type le plus fin) et, en même temps, ait supposé quelque chose de divin ».

On peut comparer sans risque ce « quelque chose de divin » avec, par exemple, le « quelque chose d'innommable » d'Euripide (voir *page 124 ci-dessus*).

En d'autres termes, les intellectuels de cette époque – même un Anaxagore (voir *ci-dessus*, pp. 119 et suiv., *raison cosmique*) – ne croyaient plus comme le peuple, mais acceptaient néanmoins « quelque chose » qui était plus que cette terre et sa réalité séculière.

JJ. Poortman, oc., 31, affirme : « Il est évident que Démocrite avait un don pour ce qui allait devenir les phénomènes occultes ou parapsychologiques. » – Quoi qu'il en soit, les « voyants » – même aujourd'hui – perçoivent la vision (secondaire) comme des « images » qui, si nécessaire, réduites ou agrandies (apport subjectif), pénètrent en eux et qui, comme le note Sextus, peuvent agir avec bienveillance ou malveillance. Ce témoignage contemporain « vérifie

» dans une certaine mesure l'enlèvement de l'« eidola » (voir *ci-dessus* p. 13 : *test primordial*).

(b)2. Démocrite a clairement établi – et de manière dualiste (cf. *Cl. Ramnoux, Héraclite*, 341/385 (*Naissance de l'âme*), où elle évoque un dualisme psychosomatique, notamment chez Démocrite) – la distinction entre « aisthesis » (perception) et « noësis » (entendement, concept). Cependant, la manière précise dont Démocrite délimite les « réalités » rationnelles et intellectuelles s'avère complexe au sein de son système matérialiste : les concepts plus subtils semblent être la seule voie possible. Il travaille, par exemple, avec les concepts d'« atome », de « kenon » (vide), etc., qui relèvent de « réalités » imperceptibles et donc construites intellectuellement, comme des réalités abstraites.

Ici, s'il est cohérent, Démocrite devrait défendre non seulement le médiatisme objectif (les eidoles sont quelque chose qui n'est ni sujet ni objet, mais plutôt quelque chose « entre les deux »), mais aussi le médiatisme subjectif : car les concepts de l'entendement sont quelque chose à l'intérieur du sujet lui-même sans eidolon ; de sorte que le sujet est ici enfermé en lui-même.

MHD173

Ce dilemme médiatiste est d'autant plus urgent que Démocrite lui-même (Fr. 119) dit : « Les gens se sont formé une 'tuches eidolon' (une image du hasard) ('eplasanto') comme prétexte derrière lequel ils cachent leur propre désespoir ('idiès abouliès') ».

En d'autres termes, l'homme peut aussi créer une « image » lui-même ! -- C'est le mot « eidolon » dans ce sens fictionnel qui a conduit Bacon (voir *ci-dessus*, pp. 92 et suiv.) à parler d'« idoles » (de simples idées « imaginaires ») : le début de la critique idéologique était là immédiatement.

Démocrite formule la doctrine concernant les qualités perceptives « secondaires » comme suit : « Par accord (« nomoi ») il y a couleur ; par accord il y a douceur ; par accord il y a amertume. – Mais par accord il y a atoma et vide ».

Galien de Pergame (+131/+200), le grand médecin, cite ce texte et ajoute : « Démocrite a fait dire aux sens à l'intellect : « Misérable intellect ('dianoia'), c'est de nous (les perceptions sensorielles) que tu tires les preuves ('pisteis') -

les titres - pour nous surpasser par elles ? - Ta chute sera ce dépassement de toi ! »

Cela semble impliquer une affirmation sceptique à l'égard des sens (seules les données quantitatives des atomes et de l'espace vide dans lequel ils se meuvent sont réelles) et de l'intellect. – Et pourtant, aussi incohérent que cela puisse paraître, Démocrite tient la connaissance intellectuelle et rationnelle en haute estime. Il ne sombre pas dans l'individualisme de Protagoras d'Abdère (-480/-410), son contemporain, le grand protosophe : selon Démocrite, le vrai – et le bien aussi – est en quelque sorte identique pour tous, hormis pour certains moments.

2.2.b2. Éthique et politique mécanistes.

Puisque l'homme n'est qu'une partie de l'ensemble physique, Démocrite est un partisan d'une éthique/politique naturaliste.

(1) La norme est l'âme telle que la constellation (*stoïchiose* ; cf. *supra* p. 2) de sa substance reste ou devient intacte. Être bien (« *auesta* »), l'« *euthumia* », le sentiment agréable de « tout en équilibre » est « *telos* ».

MHD174

Ce « but » est central. – De plus, à l'instar des Pythagoriciens, la philosophie poursuit une finalité agogique : « L'art de la médecine (*iatrikè*) guérit les maladies du corps. La philosophie (*sophia*) apaise les pulsions de l'âme (*pathon*) ». L'âme demeure donc centrale dans ce matérialisme, à savoir comme un ensemble d'atomes en équilibre.

(2) Les moyens (infrastructures) de l'éthique/politique sont, au moins, de deux ordres.

a. Il y a le plaisir immédiat (hédonisme) : les gens appellent sans réfléchir « bon » ce qui est « agréable », « mauvais » ce qui est « désagréable ».

b. Cependant, pour Démocrite, qui agit de manière rationnelle et intellectuelle, ces « expériences de valeur » ne sont que des « symptômes » du bien ou du mal véritables, c'est-à-dire qu'elles contribuent à la réalisation ou à la destruction du but. Démocrite n'est certainement pas un simple « hédoniste ». Seul un raisonnement rationnel et intellectuel révèle les moyens d'atteindre la fin. Écoutons ce premier matérialiste.

« Il est plus convenable pour les hommes de se préoccuper de l'âme que

du corps. Car la perfection de l' âme corrige la faiblesse du corps. La force physique, cependant, sans la faculté de raisonner, n'améliore en rien l'âme. » (*Fr. 187*).

« Si jamais tu ouvres ton être intérieur ('sauton endothen'), tu y trouveras un entrepôt et un trésor variés et, à bien des égards, sujets aux choses mauvaises. » (*Fr. 149*).

Autrement dit (*Fr. 187*), si le corps n'est pas une simple norme, la vie intérieure, ou vie de l'âme, ne l'est pas non plus. Comparons le dévoilement de l'âme à celui des Pyghours, lorsqu'ils révèlent le daimon (avec sa folie, sa manie) au plus profond de l'âme.

Conclusion : Démocrite parle apparemment au moins deux jeux de langage (voir ci-dessus, pp. 33 et suivantes) :

(i) le hellénique traditionnel (équilibre, raisonnement, accent sur l'âme, dévoilement de la vie inconsciente de l'âme ; également agréable, désagréable, éd.) ;

(ii) le jeu de langage physique-automatique, qui peut, avec difficulté, reproduire les éléments de langage précédents.

MHD175

La réduction (mise à l'épreuve) péirastique des enlèvements éthico-politiques mentionnés ci-dessus se situe dans le destin.

(i) Négatif.

« Les inadaptés (fous, 'axunetoi'; voir ci-dessus p. 32) parviennent à la perspicacité sur la base d'un destin funeste («dus.tuheontes»). (*Fr. 54*).

« Beaucoup, qui commettent les actes les plus honteux, sont constamment occupés par les plus belles et les plus belles paroles. » (*Fr. 532*) – « Il est nécessaire de se consacrer aux œuvres et aux actes vertueux, et non aux paroles. » (*Fr. 55*)

En d'autres termes, la défaillance du telos est testable sur la base de

a. absence d'œuvres, d'actes et

b. en raison d'une loterie ratée.

Ce sont là des falsifications d'une prémisse abductive qui, rétrospectivement, s'avère fausse.

(ii) positif.

« Beaucoup, qui n'ont pas appris l'intellectuel, vivent néanmoins «

intellectuellement » (« zosi kata logon ») (Fr. 53).

Maw Demokritos affiche un certain scepticisme à l'égard du processus de lecture. Apparemment, faire preuve de bon sens ne réside pas dans l'apprentissage lui-même, mais bien plus profondément.

Celui qui souhaite vivre avec « euthumia » (équilibre émotionnel) ne doit pas accomplir beaucoup de choses, ni privées ni publiques (politiques) ; il ne doit pas choisir des choses qui dépassent sa « dunamis » (force) et sa « fisis » (nature) — voir page 11 ci-dessus (la « fisis » de « molu ») — deux termes du « jeu de langage archaïque-religieux, bien que déjà « physiquement » adapté.

Mais, au contraire, qu'il soit sur ses gardes afin que, lorsque le « tuchè » (destin) (bon) s'abat sur lui et semble le conduire à « encore plus », il réprime cette tentation et ne prenne pas plus que ce dont il a les capacités. Une abondance limitée vaut mieux qu'une abondance excessive. (*Fr. 3*)

La mesure de Maw — jadis norme des divinités, désormais norme de nature rationnelle, d'euthémie — est, comme c'est traditionnellement le cas en Grèce, une contribution au telos. (Encore une fois : plus d'un jeu de langage).

Voir aussi *Fr. 191* (« Les gens atteignent l'euthémie grâce à la modération ('metrioteti') en matière de plaisir et à la 'symétrie' (équilibre) en matière de vie »).

Conclusion : l'objectif ici était de rechercher la vérification, ou la réfutation, des enlèvements normatifs (éthico-politiques) (voir *page 13 ci-dessus* (en bas)).

MHD176

Note – Nous interrompons quelque peu l'exposé sur la morale et la politique de Démocrite par un texte du père Engels, collaborateur de Marx : « L'esprit étroit (« le Philistin ») entend par « matérialisme » la gourmandise, l'ivrognerie, le voyeurisme, la luxure et l'orgueil, l'avarice, la mesquinerie, la cupidité, le profit, l'escroquerie – bref, tous les vices immondes auxquels il se livre en silence. Par « idéalisme », l'esprit étroit entend la croyance en la vertu, la philanthropie universelle et, sans plus de formalités, un « monde meilleur ! » » (*Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* , II, in fine).

Pourquoi citent-ils cette protestation du matérialiste dialectique Engels ?

Parce que les penseurs idéalistes et bibliques interprètent systématiquement à tort l'éthique et la politique de Démocrite dans un sens hédoniste. Même si la philosophie normative de Démocrite comporte des passages plus ou moins « hédonistes » (philosophiques du plaisir), il est tout simplement injuste de les qualifier de « matérialistes » au sens péjoratif évoqué plus haut. Ou même dans un sens matérialiste-naturaliste moins simpliste.

Nous procédons maintenant à cette soi-disant interruption depuis l'autre côté.

Platon d'Athènes (-427/-347) expliquait la vision du monde de Démocrite comme découlant d'un défaut éthico-politique. Il parle de « ceux qui ramènent tout sur terre depuis le ciel et l'invisible. De tels gens, qui ramènent tout sur terre dans leur corps, devraient d'abord être améliorés avant qu'on tente de leur enseigner quoi que ce soit (*Platon, soph.*). »

Il ne mentionne nulle part Démocrite nommément, ce qui était déjà remarqué dans l'Antiquité. Selon Éistoxène de Tarente (vers 370 av. J.-C.), musicologue aristotélicien, Platon souhaitait faire brûler tous les textes de Démocrite à sa portée. Cependant, les Puthagoriens Amuclas et Kleinias l'en dissuadèrent : cela aurait été vain, car ces textes étaient déjà entre de trop nombreuses mains (*Diogène Laërte, IX, 40*). (*O. Willmann, Histoire de l'Ibid.*, I 349f).

Cette déclaration, venant d'un idéaliste convaincu comme D. Willmann, en dit long.

MHD177

*H.J. Blackham, dans *Humanism *, *Harmondsworth/Baltimore (USA)*, Ringwood, 1968, p. 10 et suiv., affirme : « Platon et Aristote sont les plus grands noms de la philosophie grecque. Leur mérite exceptionnel en est peut-être une raison suffisante. Mais le temps et le hasard ont joué un rôle. Les œuvres de la plupart des autres philosophes d'une stature capable de rivaliser avec celles de Platon et d'Aristote, notamment Démocrite, ne nous sont parvenues que sous forme de fragments. Quant à Protagoras d'Abdère (voir ci-dessus, p. 173), il ne reste presque rien. La pensée de Platon et d'Aristote s'est avérée en harmonie avec le christianisme et ses théologiens, finalement triomphants, établis par l'État romain. La tradition fondée par Démocrite et Protagoras était anathème (maudite) pour les chrétiens. »*

Platon et Aristote furent sans aucun doute des figures marquantes du firmament culturel. Pourtant, du point de vue humaniste, Platon est

considéré comme « l'ennemi » (cf. *infra* 199) et Démocrite – dont Platon, comme on le voit clairement, était profondément envieux – comme le « champion » (cf. *infra* 199).

Voilà qui en dit long sur cet humaniste antireligieux de Blackham, dont les idées, même ici – et notamment au sein de l'Union humaniste, sauf au niveau local et individuel – sont non seulement défendues, mais aussi et surtout proclamées avec véhémence.

Il est clair que ce n'est pas la raison intellectuelle, mais une intelligence démoniaque qui décide, en matière de « préférence », y compris dans l'esprit et l'âme des « libéraux », de ceux qui

a/ ne pas agir délibérément (voir *ci-dessus* pp. 31/32) ; qui non plus

b/ procéder de manière orthodoxe (voir p. 33 *ci-dessus*), mais, comme le dit CSS. Peirce, « *La fixation de la croyance* », dans *Popular Science Monthly*, xii, 1877, 1/15 : « Considérer l'influence des préférences « naturelles » comme admissible, – toutefois, de telle sorte que sous l'influence de ces préférences, le peuple

1/ se parler et

2/ observer les choses sous différentes conditions d'éclairage, afin de développer progressivement des opinions correspondant aux causes naturelles.

MHD178

CSS. Peirce, ac, poursuit : « Cette méthode ressemble quelque peu à celle qui a permis aux représentations artistiques d'atteindre leur maturité.

L'exemple le plus parfait en est cependant celui de l'histoire de la métaphysique. (Peirce fait référence aux systèmes, généralement complexes, qui, depuis Aristote en particulier, ont absorbé l'énergie de la pensée des « penseurs »). Les systèmes de ce type (voir p. 111 et suivantes *ci-dessus*) procèdent généralement de :

-- non pas de faits d'observation (voir *ci-dessus*, pp. 10 et suivantes), --
du moins pas dans une grande mesure.

-- Ils ont été choisis principalement parce que leurs axiomes (abductions) semblaient « correspondre à la raison ».

Il s'agit d'un terme technique : cela signifie :

(1) Non pas ce qui correspond à l'observation ;

(2) mais ce que nous sommes enclins à croire ».

CSS. Peirce, ac, donne ensuite un modèle applicatif : « Platon, par exemple, trouve « cohérent avec la raison » que les distances des orbites célestes soient mutuellement proportionnelles aux différentes longueurs de cordes qui, dans un instrument de musique, produisent des sons harmoniques.

Nombre de philosophes ont été guidés, pour leurs conclusions les plus importantes, par des considérations de ce type.

Il poursuit : « Car il est clair qu'un homme autre que, par exemple, Platon, trouve la théorie de Kepler (voir *p. 81 ci-dessus*) selon laquelle les orbites célestes sont proportionnelles aux (...) orbites des différents corps réguliers, « plus conforme à sa raison ».

CSS. Peirce, ac, présente un second modèle d'application, plus général. « (Cette méthode libérale) – qu'il nomme « méthode a priori » – s'avérait généralement inefficace. Elle transforme la « recherche » en une forme analogue au développement du « goût » ; or, le goût est, malheureusement, plus ou moins une question de mode. Résultat : les métaphysiciens n'ont jamais atteint de consensus ferme. Au contraire : depuis le début jusqu'à nos jours (1877), le pendule a oscillé entre une philosophie plus matérialiste et une philosophie plus spirituelle. »

MHD179

O. Willmann, oc, 350, confirme, avec brio de surcroît, ce que dit CSS. Peirce : « Les influences pernicieuses de l'atomisme, que craignait Platon, restèrent relativement limitées. Le trait idéal de l'être grec, qui résista également à la (proto)sophistique (-450/-350), ne permit pas à une telle chose de devenir un « pouvoir ».

De plus, lorsque Épicure (-341/-271) rétablit cette pseudo-philosophie (l'épicurisme (-400/+400)), afin de construire sa philosophie du plaisir sur elle, la doctrine stoïcienne « plus noble » (-400/+200), remontant à la théologie physique (c'est-à-dire cette doctrine archaïque des divinités qui ouvre la voie à la philosophie « physique ») — une philosophie qui était, au moins, orientée vers Héraclité (voir ci-dessus pp. 24 et suivantes) — l'emporta sur l'épicurisme.

Il est remarquable que – ici, d'un point de vue spiritualiste-idéaliste – la pensée, etc., soit abordée en termes de préférence ou de non-préférence, ainsi

qu'en termes de rapports de pouvoir, tout comme nous avons vu les « penseurs » humanistes-matérialistes faire de même il y a un instant, mais en émanant de « l'autre côté ».

Note – Ceci fait référence à ce qu'écrivait S. Kierkegaard (voir *ci-dessus*, pp. 162 et suivantes ; 167) : « La plupart des gens sont “subjectifs” envers eux-mêmes et “objectifs” envers les autres, parfois terriblement “objectifs”. – Ah ! La tâche consiste précisément à être objectif envers soi-même et subjectif envers tous les autres. » (A. Van Munster, *Kierkegaard (Une sélection de ses journaux)*, 59).

Ou encore : « L'humanité n'utilise presque jamais les libertés dont elle dispose, comme la liberté de pensée. Au lieu de cette liberté, les gens réclament — en guise de « compensation » — la liberté d'expression. » (oc, 15).

Note -- K. Marx et le mécanisme atomiste démocratique.

(1) « Le matérialisme français et anglais est resté, toujours, en relation étroite avec Démocrite et Épicure ». (Ainsi Marx lui-même, littéralement, dans sa thèse de doctorat, * *Differenz der demokritischen und Epikureischen naturphilosophie* *, Berlin, 1841).

(2) De plus, Marx voit en Demokritos un penseur éclairé de la démocratie (voir *ci-dessus* pp. 21/24) . -- Ce que Röd, oc., 19a (Fr. 251), confirme.

MHD180

(3) Marx critique à juste titre le mécanisme (voir *ci-dessus* , p. 68 ; 169) : la contrainte absolue règne dans la nature de Démocrite. Épicure, en revanche, rejette à la fois la liberté et la nécessité. – Dans la philosophie marxiste-révolutionnaire, la liberté est une condition nécessaire et/ou suffisante à la révolution contre l'ordre établi ; autrement, même le prolétaire le plus révolté est incapable de transformer la révolte en une véritable révolution sociale.

(4) Marx reproche également à Épicure l'absence d'une véritable dialectique (voir *ci-dessus*, p. 40 et suivantes ; 51 (le tournant comme modèle régulateur de la révolte, qui se mue en révolution)). – Après tout, le marxisme n'est pas un matérialisme mécaniste, mais un matérialisme dialectique. L'influence de Hegel demeure.

2B -- L'idée protosophique-humaniste. (180/187)

Introduction

Comme pour tous les penseurs précédents, nous considérons la Première Sophistique (à distinguer du Deutérosophisme (sous les empereurs de Rome)) dans une perspective moderne et contemporaine.

Échantillon de la bibliographie.

-- S. IJsseling, *Rhétorique et philosophie* (*Que se passe-t-il lorsque les gens parlent ?*), Bilthoven, 1975, 13/76 (*Antiquité, Moyen Âge*) ; 77/168 (*Période moderne-contemporaine*) ;

— P. Foulquié, *La dialectique* , Paris, 1949 (7/40 : l'ancienne dialectique logico-rhétorique ; cf. *supra* p. 6 et suiv. (*preuve par l'absurde*) ; p. 15 et suiv. (*éristique*) ; p. 21 et suiv. (*métathéorie*) ; p. 140 et suiv. (*sophisme et rhétorique euripidiens*) ; p. 162 et suiv. (*malakia*) ; 41/125 (*la nouvelle dialectique hégélienne-marxiste* ; cf. *supra* p. 24 et suiv. (*Kristensen*) ; p. 40 et suiv. (*régularisation modale*) ; p. 94 et suiv. (*quantité/qualité*) ; p. 142 et suiv. (*critique*))

-- Ch. Perelman, *Rhétorique et argumentation* . Baarn, 1979 (*les types de raisonnement de la (ancienne dialectique rhétorique)*) ;

— G. Fauconnier, *Théorie générale de la communication* (*aperçu des théories scientifiques*), Utr./Anw., 1981, p. 19 et suiv. (*rhétorique et théorie de la communication*). L'herméneutique humaniste-rhétorique des protosophes. (180/183) Relativisme théorique — Protagoras d'Abdère (-480/-410), le premier « humaniste », ce type de penseur qui prend l'homme comme fondement de la pensée humaine — scientifique, rhétorique et, en fin de compte, philosophique.

MHD181

En effet, Sextos Empeirikos, le sceptique systématique, dit de lui : « Protagoras affirme que l'homme est le « métron » (mesure, norme de tous les êtres). »

(i) de l'existence réelle de ces êtres qui existent, et

(ii) de l'existence non factuelle du non-existant. « Mesure » signifie le « critère », le moyen de distinguer (discriminer), et « êtres » désigne les choses réelles. L'homme est ainsi le critère de toutes choses. Sextos ajoute : « Protagoras, lui aussi, ne pose à l'homme que le problème de l'existence des «

phainomena », c'est-à-dire des choses et processus « visibles », immédiatement évidents ou donnés, qui existent avec certitude ; ce qui est caché derrière, en dessous, au-dessus, dans ces données immédiates est incertain. Le sujet, l'homme, est central. »

Note : Protagoras s'est principalement inspiré du mobilisme d'Héraclite.

Gorgias de Léontinoi (-480/ -375),

S'inspirant de l'immobilité et de la philosophie de l'unité de Parménide, ainsi que de l'éristique (technique de réfutation) de Zénon, il met, comme Protagoras – selon Sextos Empeirikos – la fin de l'existence du critère de vérité (que les données, telles qu'elles sont en elles-mêmes, indépendantes du sujet humain), mais contrairement à Protagoras : dans son ouvrage « *Du non-être ou De la nature* » (dont le titre est purement parménidien), il « prouve » trois propositions (dites « nihilistes »).

- (i) Il n'y a rien, ni « être » ni « non-être » ;
- (ii) si cet être existait, il était impensable ;
- (iii) si l'être existait et, hypothétiquement, était concevable, alors il était inexprimable et incommunicable.

Concernant ce dernier point, Gorgias affirme : « Même connu et pensé, l'être est incommunicable à autrui. Car, s'il existe des êtres qui existent hors de nous et qui sont objets de la vue, de l'ouïe et du sens de synthèse, comment ces êtres que l'on peut saisir par la vue ou entendre par l'ouïe – et non l'inverse – pourraient-ils être révélés à autrui ? Par le mot, nous désignons des êtres, mais ce mot n'est ni chose en soi ni être. Conséquence : nous ne communiquons pas des êtres à l'interlocuteur, mais une formulation qui diffère des choses qui existent en soi. » (*G.P. Dumont, Les sophistes (fragments et témoignages)*, Paris, 1969, p. 75).

Digression. -- Épistémologie protosophique (connaissance de la connaissance).

Ceci revêt une importance exceptionnelle pour la pensée moderne et contemporaine.

(i) Dialectique négative concernant la connaissance :

a/ Les connaissances sensorielles sont peu fiables ; raison :

MHD182

(1) il arrive que nous fassions des erreurs (ne pas percevoir quelque chose

correctement ; ne pas comprendre un mot correctement, par exemple) ;

(2) les Protosophs - dans la lignée de Parménide et d'Héraclite - généralisent ces erreurs particulières et singulières : toutes les expériences sensorielles sont faillibles ;

b/ La connaissance intellectuelle-rationnelle n'est pas fiable ;

Raison : il s'agit, par essence, d'une connaissance universellement valable, qui masque la singularité des choses et des processus ; c'est la connaissance de l'immuable, qui masque le changement incessant des choses et des processus.

Décision: On attribue à *Protagoras* deux livres, intitulés « *Antilogiai* », les arguments opposés ; l'œuvre d'un « dissoi logoi » anonyme, les arguments doubles, nous donne des applications de cette situation tangentielle : le bien et le mal, le louable et le répréhensible, le juste et l'injuste, le vrai et le faux, l'être et le non-être, l'enseignement de la sagesse et de la vertu, la compétence et l'incompétence, etc., sont traités dans chaque cas avec des arguments pour et contre, de sorte qu'aucune conclusion n'est atteinte (suspension du jugement, le cœur du scepticisme).

(ii) Phénoménisme. Le « fainomenon » est au cœur de cette mentalité, c'est-à-dire la représentation qui naît de la rencontre entre le sujet percevant et l'objet perçu. L'homme ne sait et ne pense rien de plus.

Conséquence : (1) Nous ne sommes certains que de nos impressions subjectives (pensées, idées, imaginations, perceptions) ; (cf. *supra* p. 65 ; 170 et suiv.) ;

(2) Le monde extérieur « objectif » est incertain, ce qui est peut-être fondamentalement une tromperie, une illusion.

(iii) Le matérialisme. Pour Protagoras et al., le « phénomène » est

(1) un fait physique et matériel ; conséquence : **(2)** l'homme est piégé dans le monde matériel des impressions subjectives, dont il est lui-même la mesure.

Empirisme

1. Le mot « theoria » (speculatio, pensée spéculative) est attribué à Puthagoras (-580/-500) : il se voyait comme « theatres », observateur (spéculateur) de la vérité, de la réalité telle qu'elle est en soi.

2. Le mot « noësis » (pensée) dérive de Parménide (-540/...) : l'être, ce qui est quelque chose « kath » heauto (secundum seipsum, en soi, indépendamment de nos impressions), est englobé par ce « noein », la pensée. – Ces deux penseurs sont à l'origine de la pensée spéculative qui, derrière les « fanerà » (les choses visibles) ou les « fainomena », les phénomènes, révèle l'« adèla », les données invisibles, l'invisible, analogue au mantisme (« clairvoyance ») (guidé par les divinités), mais avec le « logismos », le raisonnement intellectuel (cf. supra pp. 83/85 (de systechie : « visible/invisible »)).

MHD183

Le mot « fronesis » (réflexion) vient d'Héraclite d'Éphèse (-535/-465) : intuition réaliste, pensée juste, et pourtant toutes deux en phase avec le comportement pratique. Ce type de pensée spéculative transcende également l'empirisme : elle « voit », déchiffrant, le code invisible de la nature : le feu, multiforme et aux multiples noms – le logos, l'ordre de l'univers, qui est « harmonie des contraires ». Or, la theoria, la noësis, la fronesis, en tant que méthodes spéculatives, sont rejetées par les protosophistes. À leur place vient l'« empeiria », l'expérience sensorielle liée aux apparences corporelles et matérielles ou aux « phénomènes », opérant subjectivement. C'est le cœur de tout empirisme.

Relativisme pratique-normatif . (183/184)

La dialectique négative, ou, pour reprendre un terme à la mode, « critique », ou l'art de raisonnement des sophistes, conduit à des conséquences éthico-politiques. Les divinités, les concepts généraux, les vérités sensorielles et évidentes par elles-mêmes – tout cela avait perdu de son éclat. Quelle norme de conduite pouvait émerger de ce grand vide ? Les Lumières, inaugurées par Xénophane de Colophon (-580/-490), critique de la religion et culturologue, s'affirmèrent dans la science mécaniste et la protosophie : la pensée archaïque était considérée avec mépris, ou du moins avec scepticisme, et la philosophie naturelle, dans la mesure où elle était spéculative, devint problématique.

La vie éthique et sociale a été redéfinie à l'aide de ces axiomes :

(1) Hippias d'Ellis (vers 400) affirme que le « nomos » (loi, droit coutumier ou tout au plus convention), qui jusqu'alors avait défendu avec force l'« eleutheria » grecque (libertas, liberté) contre les monarques absolus perses, fixait des limites, le « turannos » était l'oppresseur et le destructeur de la liberté (désormais comprise différemment, à savoir, motivée par le plaisir) ;

(2) Polos et Trasumachos affirmaient que « pour l'homme fort, le « bien » est ce qui lui convient (se révèle à son avantage) ;

(3) Kallikiles affirmait que « tout homme possède le droit (c'est-à-dire la permission de principe, subordonnée au pouvoir, dans son exercice) de vivre ses désirs comme il l'entend ». On ne saurait exprimer plus crûment la crise fondatrice – non pas de la pensée spéculative et/ou religieuse, mais de la société.

Ajoutez ceci

a/ la démocratie athénienne, avec son mode de vie décontracté à la Périclès,

b/ la prolifération de la rhétorique ou l'art de la parole,

c/ la guerre du Péloponnèse (-431/-404),

d/ la prospérité après les guerres perses,

et l'on comprend que cette époque, dans son ensemble, a présenté une crise.

Cf. E. Will, Le monde grec et l'orient, Paris ; 1972, 473.

MHD184

W. Peremans, **De Griekse vrijheid (boodschap en waarschuwing)**, Hasselt, 1978, cite **Platon, de staats**, VIII 562/563, où il décrit la conception anti-autoritaire de la liberté qui prévalait à l'époque : « J'imagine bien qu'un État démocratique, assoiffé de liberté, ne saura pas se contenir. (...). Des dirigeants qui n'ont rien à dire et des sujets qui ont tout à dire, – telle est la formule (...). »

Le père s'habitue à se placer sur un pied d'égalité avec son fils et à craindre ses enfants ; le fils se considère l'égal de son père et n'épargne ni ne craint ses parents, car, oui, il aspire à la liberté (...). Dans une telle cité, c'est le maître qui craint et flatte ses élèves, tandis que les étudiants, du haut de leur piédestal, toisent leurs professeurs. La situation n'est guère meilleure chez les précepteurs. De jeunes vauriens se placent sur un pied d'égalité avec les anciens et les défient en paroles et en actes. Aussitôt, ces derniers s'adaptent à la jeunesse et se dépensent sans compter en plaisanteries et en railleries : juste pour ne pas paraître capricieux et autoritaires, ils imitent les jeunes gens.

Platon a dû, de toute évidence, observer les conditions réelles de son

propre œil critique pour écrire une chose pareille. Elles ne ressemblent en rien à celles d'aujourd'hui.

Digression. (184/187)

La rhétorique (l'étude de l'éloquence).

(un) *La paideia des Protosophes comprenait*

(i) Grammaire (mots et langage),

(ii) Dialectique (raisonnement et débat et

(iii) la rhétorique (convaincre ou persuader son prochain).

W. Jaeger, dans son ouvrage **Paideia**, tome I, p. 397 et suiv., affirme que ces trois matières fondamentales – appelées plus tard le trivium – constituent la base de l'éducation formelle en Occident. Avec l'apport des Pythagoriciens – le quadrivium (arithmétique, géométrie, musique, astronomie ; voir *ci-dessus*, p. 4) –, elles forment le système des sept arts libéraux. « Le système grec d'enseignement supérieur, tel que les protosophes l'ont conçu, domine encore aujourd'hui le monde civilisé tout entier. » (oc 400).

(b) La rhétorique domine ce système de formation . – Hormis les précurseurs sumériens et égyptiens, incontestables, les Grecs sont néanmoins les fondateurs de l'éloquence et de sa théorie.

(b)1 Koraks de Surakousai (Syracuse, Sicile) (entre 500 et 400 av. J.-C.), spécialisé dans la rhétorique judiciaire (en raison des nombreux procès), distinguait trois parties dans un discours : **a.** prooimion (introduction, préface), **b.** agones (débat, - un nom typiquement agressif), **c.** epilogos (conclusion) ; -- comme fondement il voyait « eikos » (probable, ce qui n'est pas vrai mais néanmoins probable).

MHD185

En d'autres termes, la raison ou le fondement (nécessaire et/ou suffisant) sur lequel un orateur judiciaire (aide juridique, avocat) peut s'appuyer dans les débats (guerre des mots) n'est généralement pas strictement logico-scientifique, mais néanmoins raisonnable.

Ici, la rhétorique diverge de la physique expérimentale et analytique d'Anaxagore (voir *pp. 70 et suivantes ci-dessus*) et/ou du stoïcisme (éléments, intuitions fondamentales) de la géométrie d'Hippocrate de Chios (-470/-400), qui possédait une structure axiomatique et déductive, énonçant des axiomes et/ou des postulats et en déduisant des théorèmes selon une déduction

logique rigoureuse. – Autrement dit, l'éloquence (juridique) acquiert un statut intellectuel.

(b)1.bis Teisias de Surakousai.

L'élève de Korax initie la classification : **(i)** la rhétorique judiciaire et **(ii)** la rhétorique délibérative sont deux types distincts. En effet, le tribunal diffère de l'« ekklesia », l'assemblée populaire, qui, par exemple, doit voter les lois. Or, Teisias est le maître de Gorgias de Léontinoi, d'Isocrate d'Athènes (-436/-338), rhéteur par excellence, et de Lusias d'Athènes (-440/-380), orateur (notamment judiciaire) et logographe (qui rédigeait des discours pour autrui). Ceci étant dit, nous voici à Athènes (Attique).

Note – Gorgias introduit un troisième type de discours, à savoir le discours épидictique ou cérémoniel (aux côtés du discours judiciaire et du discours politique).

Note -- Modèle applicatif :

Korax enseigne à Teisias comment toujours triompher dans l'« agon », à condition que ce dernier lui verse ses honoraires si sa première plaidoirie prouvait l'efficacité de la méthode de Korax. Or, Teisias ne plaide pas et devient lui-même un rhéteur, plus brillant encore que Korax ; il ne paie pas. Korax convoque alors Teisias devant le tribunal.

(1) Teisias : « Je prouverai que votre demande de paiement est sans raison ni fondement : soit je vous convaincs que je ne vous dois rien (alors vous retirerez naturellement votre demande), soit je ne vous convaincs pas (alors vous devez retirer votre demande, car mon plaidoyer initial n'est pas « efficace »).

(2) Korax : « Soit vous ne me convainquez pas, mais vous devez alors me payer, soit vous me convainquez, prouvant ainsi que mon système d'apprentissage est efficace, et vous devez également me payer. »

(b)2 Isocrate d'Athènes.

Le grand éducateur - la rhétorique de l'Antiquité. -- La structure du discours : **(1)** 'Proöimion' (introduction) ; **(2)a** . 'diègèsis' (narratio, récit, - pour situer le thème) ; **(2)b1** . 'Pistosis' (persuasion, au moyen de 'peithō', c'est-à-dire d'arguments « durs », strictement logiques) ; **(2)b2** 'agon' (preuve convaincante, au moyen d'arguments logiquement rigoureux, c'est-à-dire d'apodeixis', preuve « dure ») ; **(3)a** . 'anakefalaios' (récapitulatio, aperçu et résumé conclusifs) ; **(3)b** . 'pathètikon meros' (conclusion pathétique).

La philosophie rhétorique : selon Isocrate, la raison et l'art de la rhétorique ne font qu'un .

1. Réflexion hors du monde (philosophie spéculative).
2. éristique (technique simplement « critique » ou de réfutation (voir ci-dessus p. 5/6 (Zénon)),
3. Bellestro (art des mots pratiqué uniquement pour sa valeur esthétique),
4. la rhétorique judiciaire (plus qu'un simple « travail d'avocat ») ;

Elle contient, si nécessaire, les quatre comme ingrédients, mais elle est essentiellement différente. De ce fait, Isocrate se distançait clairement de la rhétorique protosophique, mais aussi de la théorie platonicienne de la raison (art). cf. S. Jsseling, *Rhétorique et philosophie (que se passe-t-il quand on parle ?)*, Bilthoven, 1975, 26/35 (Isocrate et le pouvoir de la parole), 38/39 ;

« La philosophie est étrangère à la vie et au monde ; elle a peu d'utilité pratique. Bien sûr, il faut s'intéresser sérieusement aux questions philosophiques : cela fait partie intégrante de la culture générale. (...) La philosophie est (...) clairement subordonnée à l'idéal d'éloquence et de bonnes manières. Le plus important est de savoir se débrouiller dans la vie, tant individuellement que collectivement. » (oc, 39).

Note. – Selon E. Curtius, Homère (VIIIe siècle environ) est le fondateur de la rhétorique : l'Iliade en constitue la moitié et l'Odyssee les deux tiers. – Mais cela nous amène à la rhétorique archaïque.

(1) WB/ Kristensen, *Collected Contributions to the Knowledge of Ancient Religions* , A'm; 1947, 125/148 (*le Héraut Divin*), explique avec expertise comment l'homme « classique » (c'est-à-dire l'homme « éclairé », agissant intellectuellement et rationnellement) a perdu la bonne compréhension de l'éloquence sacrée : la parole « ancienne » (comprendre : archaïque) est présente chez le devin, le poète même et l'orateur : elle établit le destin (bon sort ou destinée) transmis par les divinités — les divinités chthoniennes ou de la terre et les divinités ouraniennes ou du ciel ;

(2)a . Cl. Ramnoux (*Études présocratiques*) parle dans un sens analogue;

(2)b. M. Heidegger (1889/1976), le grand existentialiste allemand (enquête fondatrice de l'ontologie), se rattache à la conception présocratique de (i) la vérité, (ii) le langage et la parole : dans un sens archaïsant, il appelle

donc ces trois réalités « être-fondateur », cf. S. Jsseling, op. cit., 32 et suiv. -- Pourtant, Heidegger est encore clairement loin de la véritable conception archaïque des mots (il est et reste trop philosophique, bien que présocratique).

(3) Tout ceci prouve l'énorme effet désacralisant qu'a exercé la rhétorique, sous toutes ses formes. Cela démontre clairement la sécularisation du verbe.

MHD187

Note -- Platon d'Athènes (-427/-347), dans son dialogue **Gorgias**, un dialogue polémique et éristique contre la rhétorique protosophique, observe que l'argumentation rhétorique ne peut transmettre la véritable compréhension (« épistèmè », « scientia », « science »), puisqu'elle ne cherche qu'à imposer la « doxa » (apparence ; savoir apparent, simple opinion). – Ce à quoi Gorgias répond que, par la seule rhétorique, on peut néanmoins « amener l'auditeur à réfléchir », comme cela est souhaité et jugé juste. Leurs actions, elles aussi, sont ainsi orientées vers une voie juste et porteuse de sens.

À cela, Platon répond (toujours par la bouche de Socrate) qu'une connaissance pure et véridique de ce qui est « juste » et/ou « désirable », « significatif » et/ou « juste » est une condition nécessaire à la véritable rhétorique au début de l'action rhétorique (exercice du pouvoir).

Dans *le Phèdre*, Platon précise, de manière nettement moins véhémence, qu'il existe une bonne et une mauvaise rhétorique. Mais nous y reviendrons plus tard.

IA(2) La philosophie classique et sa crise (-450/-200). (187/241)

Nous datant cette crise fondatrice d'environ 450/200. Socrate d'Athènes (469/399) a rétabli la philosophie. Il l'a fait en insistant doublement sur deux points :

(i) au lieu d'être orienté vers la nature (physicaliste, « cosmologique »), il est humaniste, anthropocentrique et anthropocentrique ;

(ii) Au lieu d'être vague et conceptuel, il est conceptuellement rigoureux (logique). – Ces deux caractéristiques constitueront un héritage durable pour l'Occident.

Cette philosophie se développe, à partir de Socrate, en deux étapes :

Fondation de la philosophie attique (-450/-320) ;

Déclin de la philosophie classique (hellénistique-romaine) (-320/ +200).

La « fracture épistémologique » est formée par Alexandre III de Macédoine, surnommé « le Grand » (-356/-323), qui commence ses conquêtes à partir de -335.

IA(2)a. L'essor des philosophies attiques (-450/-320).

L'Attique est la région autour d'Athènes qui, après l'Ionie (Milétos en premier lieu) et la Grande Grèce (Italie du Sud et Sicile), devint le centre de la vie rhétorique, académique et philosophique jusqu'aux conquêtes d'Alexandre le Grand.

Résumé des socratiques.

(a)1. L'objet central : l'homme, mais en tant qu'être classique, détaché **(i)** du monde de la pensée archaïque-mythologique et **(ii)** du monde de la pensée naturaliste-philosophique.

(a)2 Le but : l'agogie (promouvoir le bien-être, améliorer le sort), principalement par l'« enseignement » intellectuel et rationnel de la « vertu ».

(b) la méthode : nous en discuterons lors de notre discussion sur Platon.

MHD188

Maïeutique socratique.

La mère de Socrate était sage-femme ; sa profession était la maïeutique. – Socrate utilise ce mot métaphoriquement pour caractériser sa méthode de communication et d'interaction – mieux exprimé : sa signification ou méthode de compréhension.

Ironie (ironeia, feindre l'ignorance pour plaisanter) ; argumentation éristique (démontrer de façon convaincante l'ignorance de l'adversaire) ; positivité : conceptualisation inductive et détermination de l'essence. – Voici la méthode maïeutique de Socrate, qui repose essentiellement sur la conversation, et éventuellement le débat. Elle s'appuie donc sur la « parole intérieure », que de nombreux philosophes, spécialistes et rhéteurs considéraient comme l'heuristique ou le processus de découverte des intuitions, des jugements et des raisonnements. La pensée socratique est une dynamique de groupe.

(1) Gorgias de Léontini (voir ci-dessus p. 181) avait radicalement remis en question la possibilité d'actes significatifs avec des résultats favorables.

(2) Socrate, Platon, Aristote , tous les grands socratiques, voyaient en la compréhension rationnelle, tant théorique que pratique, le fondement de toute société humaniste. Significa, concrètement, c'est le dialogue, éventuellement sous la forme d'une conversation scientifique. La maïeutique socratique est et demeure à ce jour la méthode d'investigation la plus rigoureuse, y compris dans le domaine des sciences académiques. En effet, chaque interlocuteur agit de manière cybernétique (améliorante) sur l'autre ; seul le groupe – et non l'individu, avec sa « voix intérieure » – détient la véritable puissance scientifique.

Les Socratiques mineurs. (188/193)

(a)1. L'école éristique-dialectique de Mégare.

Euclide de Mégare (vers 400), Euboulide de Milet (fils d'Euclide) et Parménidiens-Zénoniens (voir *page 15 ci-dessus* (éléatisme)), développent l'héristique, fondée par Zénon : réfuter et convaincre, soit par une démonstration logique rigoureuse, soit par un discours rhétorique (argumentation), l'autre comme adversaire. – C'est là le principe fondamental de l'héristique.

Modèle applicatif : le « pseudomenos » (menteur).

On demande à quelqu'un : Si vous dites que vous mentez, mentez-vous vraiment ou non ?

(i) S'il répond : « Je mens », alors l'interlocuteur répond : « Si vous prétendez mentir et que vous mentez réellement, alors vous ne mentez pas :

(ii) S'il répond : « Je ne mens pas », alors on répond : « Si vous dites que vous mentez et que vous dites la vérité, alors vous mentez.

(i) Structure : point de départ, les définitions de la vérité, puis en usage,

(ii) elles sont appliquées (modèle d'application)

(iii) dans l'intention de déconstruire cette définition (critique-négative) et de la réfuter, on déduit une absurdité (contradiction, contradiction) de ce modèle applicatif.

MHD189

(iv) à deux reprises, ici dans « Le menteur », on applique « antistrophe » (Démocrite et Platon connaissaient déjà cette méthode : on réfute par déduction la négation de la proposition à contester).

Le « menteur » d'Euboulide a fasciné nombre de penseurs grecs (raisonneurs). Il a même captivé les experts en logistique de notre siècle. Cf.

*Ew. Beth, *De wijsbegeerte der wiskunde **, Anvers/Nimègue, 1944, p. 78 et suiv. (le « paradoxe » du « menteur »). Raison : la structure du raisonnement est fascinante. La critique adressée au « menteur » tient au fait que l'affirmation « Je mens » ne constitue pas un véritable jugement (il ne s'agit pas d'une assertion significative) ; en effet, on ne peut – comme le présupposent Platon, Aristote et d'autres – mener une enquête sur la véracité de cette affirmation. Tant que le contenu de cette assertion n'a pas été confronté aux faits eux-mêmes, on ne sait que penser de cette affirmation.

(a)2. L'école dialectique élischéréthrique.

Phédon d'Élis (vers 375) et Ménédème d'Érétrie (319/265) adoptent également une approche ériste. Ménédème affirmait que dire « l'homme est blanc » est faux ; raison : les contenus conceptuels d'« homme » et de « blanc » ne sont pas totalement identiques. Pour lui, l'« être » ne pouvait être valablement compris que si on l'envisageait comme une identité complète. Conséquence : dire « ce qui est, est » est valable ; par application : « ce qui est blanc, est blanc » ou « l'homme est homme » ; car, dans ces cas, il s'agit d'une identité complète et non d'une identité partielle.

Il est désormais clair que, sauf dans les tautologies (jugements d'identité), le terme « être » est également valablement employé dans les jugements analogiques : si je dis : « L'homme est mortel », je n'affirme pas : « L'homme n'est rien d'autre que mortel », je veux seulement dire : « d'un certain point de vue (perspective), l'homme est mortel » ; je ne veux jamais dire que l'être tout entier de l'homme est totalement identique à l'être mortel ! (cf. *supra* p. 5 ; 14 et suiv. (Elea) ; 74 et suiv. Eksk.)).

Conclusion : la dialectique de Socrate, combinée à l'ontologie éléatique et à la protosophie, aboutit aisément à l'éristique. L'interprétation consiste, comme indiqué, à combiner (déconnecter et connecter).

(b)1 Les éthiciens et politiciens paléo-cyniques (paléocyniques).

Antisthène d'Athènes (-440/-365), Diogène de Sinope (-400/-325). – Antisthène allie la pensée socratique, la rhétorique (Gorgias de Léontinoï) et même la mythologie. – Il enseignait le kunosarges (un gymnasion), ce qui pourrait être à l'origine du nom « kunikos » (qui signifie « semblable à un chien », « cynique »).

Digression. -- Nominalisme.

En matière de dialectique, Antisthène était comme les Mégariens : seuls les jugements parfaitement identiques sont (éléatiquement) vrais ; les autres

jugements (« l'homme est bon », « Socrate est un homme », par exemple) sont faux.

MHD190

Pourtant, des jugements tels que « le bien est le bien », « l'homme est l'homme » sont valides (en tant que tautologies). – On retrouve ici la structure de pensée parméniidienne-éléatique (structure du langage) : seule la systéchie « être » (pleinement identique) / « ne pas être » (absolument non identique) est valable ; il n'existe pas de terme intermédiaire « partiellement identique / partiellement non identique » (analogue). Nombre de penseurs et de raisonneurs ne peuvent échapper à l'emprise de la systéchie parméniidienne (paire opposée).

Déduction nominaliste à partir d'axiomes éléatiques.

Le système conçu avec une précision chirurgicale acquiert désormais une conséquence logique d'une ampleur considérable :

(i) le système « singulier (un : indivisible et irréductible à tout autre/composé »), combiné avec le système élastique (être/non-être), conduit à l'affirmation suivante :

a. Les réalités singulières ne sont pas « définissables » (c'est-à-dire qu'on ne peut pas fournir une définition de leur essence sous la forme linguistique de : « L'homme est un être qui pense », par exemple).

b. Les réalités composées sont définissables, mais seulement en énumérant les composantes constitutives ;

(ii) le système « individu (étant individuel) / concept (étant général ou universel) » est également radical : la chose identique chez Charikleia, Penelopeia et Briseis est qu'elles sont toutes les trois humaines et femmes ; pourtant, pour Antisthenes, il n'y a pas d'identité analogue, mais seulement une identité pleine ou absolue ; conséquence : « Charikleia, Penelopeia et Briseis "sont" humaines, femmes » signifie : « (Elles) "ne sont" rien d'autre que (humaines, femmes) ».

L'individu est compris uniquement et exclusivement comme pleinement identique, et par conséquent, il ne peut être résumé sous un concept général (universel). Le nominalisme est précisément la thèse selon laquelle l'individu (l'être individuel) est complètement ou absolument individuel et, de ce fait, susceptible de toute essence (exprimée dans un concept (universel)). Antisthène s'attaqua donc vivement à la théorie platonicienne des Idées, ainsi qu'au concept socratique et aristotélicien (général).

(iii) Le système du « vrai/faux » et le système du « jugement/contradiction » sont également contenus dans cette même opposition absolue parménidienne-éléatique : puisqu'on dit soit quelque chose (« l'être », compris de manière parfaitement identique), soit rien (« le non-être »), il n'y a que l'énoncé vrai (sans erreur) et l'énoncé (thèse) ne contenant aucune contradiction ! Quelle structure de pensée et de langage !

Digression. -- Ponos ou éthique de la volonté de s'exercer, politique.

Antisthenes part de la mythologie : le héros Héraclès, en tant que « sotere » (sauveur, rédempteur), atteint le « bien » suprême grâce à douze « travaux » difficiles (« ponoi »).

MHD191

Antisthène prend la conduite héroïque d'Héraclès — conforme, soit dit en passant, à l'éthique et à la politique d'austérité de Socrate — comme définition de la « vertu », mais il omet l'aspect spéculatif et intellectualiste de Socrate : l'intellect et le savoir ne sont pas des vertus ! L'effort héroïque de la volonté, le « ponos », est la vertu. (cf. *supra pp. 162 et suiv.*)

Cet héroïsme s'inscrit lui aussi dans un système absolu : « luxure/abnégation ». Le « sophos », l'« sapiens », le sage, uniquement préoccupé par son « âme » et sa « vertu », son « bien suprême », étouffe en lui toute expérience de la luxure, ennemie inconditionnelle de l'homme en tant que « héros », être héroïque. Au sens mythologique du terme.

La norme, le critère de l'héroïsme, est l'austère autosuffisance (« autarkeia »), le retour à la « fusion » originelle, à la « nature ». Tout ce qui a été ajouté à cette « nature » originelle (libre de toute culture) depuis l'avènement de la culture par simple intervention humaine n'est qu'un étiquetage convenu, « conventionnel », libre et non contraignant.

(1) se comporter d'une manière dite « décente », notamment en matière de mode ;

(2) la distinction entre « hommes libres » et « esclaves » et la vie dans la « polis », comprise comme la cité-État locale (par rapport aux étrangers) ;

(3) La religion traditionnelle (dans son aspect éclairé et émancipateur ; voir ci-dessus) rejette tout. En tant que « non-être », elle est comprise comme « rien ». À l'instar des protosophes (« nomos » (convention) / « fisis » (nature véritable environnante)), mais non dans un sens hédoniste, comme chez eux — on observe la combinaison et la recombinaison d'éléments —, le système «

nature/culture » est appréhendé de manière absolue et interprété comme un modèle applicatif de « l'être/le néant ».

On sait comment Diogène de Sinope a interprété cette éthique et cette politique marginales de manière extrême :

- (1) la vie communautaire (« commune ») des enfants et des femmes ;
- (2) Il préconisait l'impudeur (« cynique » signifie encore aujourd'hui « sans honte ») dans les vêtements et le comportement.

M sait aussi comment, sous les empereurs romains, le conservatisme bénéficiait clairement d'un soutien, proclamé par des « prédicateurs » itinérants, anticonformistes, austères et marginaux, à l'esprit cosmopolite.

(b)2 Les éthiciens ou politiciens kouréniens.

La quatrième réinterprétation de la pensée socratique fut menée par Aristippe de Curène (-435/-350), disciple de Socrate, par Théodore « Athéos » (l'impie), et, vers 300, par Hégésias de Curène. Après la mort de Socrate, Aristippe devint un maître spirituel itinérant, à la manière des protosophes (il voyageait et était rémunéré pour son enseignement). À la cour de Denys de Surakousai (Syracuse), par exemple, il rencontra son antithèse, Platon.

MHD192

Élaboration . -- Sens(ual)isme et phénoménisme.

(1) Point de départ : l'individu est absolument individuel. Voir ci-dessus (axiome éléatique).

(2)a Ce n'est pas « l'homme » (en général) qui existe, mais l'individu (humanisme individualiste des protosophes) ; cet homme individuel diffère d'un instant à l'autre ; les différences (syn- et diachroniques) sont absolues ; il n'existe aucune propriété commune qui les relie mutuellement, en essence. — Protagoras, le sophiste, avait déjà proclamé quelque chose comme cela. cf. *supra* p. 173 ; 180/181 .

(2)b1 Le phénoménisme comme déduction.

« Nous sommes comme une forteresse assiégée : isolés du monde extérieur », dit Aristippe. L'homme, si individuel, isolé du monde extérieur et confiné en lui-même, ne perçoit que les « phénomènes », c'est-à-dire ce qui apparaît (des choses), les phénomènes, rien de plus. Nous voyons, entendons, touchons et sentons ce qui se révèle immédiatement à nous. Rien de plus. D'où le phénoménisme. Cf. *supra* p. 65 (*scepticisme*).

(2)b2 Sensualisme comme déduction.

Comme Protagoras, Aristippe affirme que nous ne possédons aucune intuition intellectuelle (concepts, idées), mais seulement des impressions sensorielles (sensus = sens).

(2)c. Le phénoménisme sensible en résumé :

Ce que Protagoras rejetait, Aristippe l'accepte : nous percevons le système comme « chaud/froid », nous le goûtons « sucré/acide », nous le voyons « blanc/noir » ; pourtant, ce que les êtres « sont » en eux-mêmes à travers ces impressions (comme le soutenait Parménide), cela nous est inconnu ; nous n'avons que nos « pathè » (passions, ce que nous éprouvons par la perception sensorielle). – Ce phénoménisme sensible est le cœur même du scepticisme.

Digression . Hédonisme (matérialisme éthico-politique).

Point de départ : phénoménisme sensible (je, vous, chacun est piégé dans son « monde » intérieur introspectif et rétrospectif en tant qu'individu absolu, uniquement et exclusivement identique, sans aucune identité partielle avec quoi que ce soit d'autre). Cf. *Supra p. 172 et suiv . (médiationnisme)*.

(i) Le bien objectif et universel de son maître Socrate rend incohérente une telle « philosophie immanente » (« immanence » = « intériorité »). La seule norme, le seul critère du « bien » est la perception purement sensorielle, purement phénoménale du sujet. L'expérience subjective est « hédoné » (principe de plaisir), comme l'avaient enseigné Démocrite, l'atomiste, et les protosophs.

(ii) cette expérience subjective du plaisir est alors actualiste : non pas le moment qui est passé (rétrospectif) ; ni le moment que j'attends (prospectif), mais le moment présent, réel, est, pleinement, un moment de plaisir, pleinement identique à lui-même.

MHD193

(iii) L'instant présent, ici et maintenant, excluant tout ce que cet instant individuel et réel n'est (absolument) pas, n'est pas le moment de plaisir du corps dans lequel « l'esprit » - on se demande ce que « l'esprit » pouvait signifier pour Aristippe ; certainement pas ce que son maître Socrate comprenait par là - et les moments de plaisir de « l'esprit » ne signifient rien ; ils « sont » réels, pourtant ils tirent leur caractère de plaisir du corps.

Le terme familier « matérialiste » signifie, au grand dam de nombreux matérialistes formés en philosophie, « jouisseur », avec une insistance sur le

plaisir corporel. C'est le terme « hédoniste » qui est visé. Voir *supra*, p. 176 et suivantes (*matérialisme/hédonisme*).

(iv) Le « calcul heureux » ou calcul du bonheur et du plaisir d'Aristippe. La « raison » de Socrate a encore un effet sur son disciple : la « fronèsis » (délibération rationnelle), après tout, est un élément intégrateur de l'expérience du plaisir : l'« esprit »

(i) choisit, dans le cadre d'un différentiel, le mouvement doux et harmonieux du plaisir, - passe indifféremment par-dessus un état apathique, tel que le sommeil, et repousse le « ponos », le fardeau, comme s'il fallait l'éviter ;

(ii) choisit le maximum de plaisir et le minimum de fardeau (deuxième différentiel des expériences de plaisir).

(v) La primauté socratique du moi intérieur se retrouve en partie chez Aristippe : « Je veux posséder, et non être possédé », dit-il. Ce qui renvoie à la maîtrise de soi. Socrate s'appuyait déjà sur l'idée que le « bien », tel qu'il le concevait, est indissociable du plaisir car il favorise le bien-être (agogique). Aristippe l'interprète ainsi : celui qui ne se maîtrise pas gâche son plaisir. De ce point de vue, le « kunaieker » et le « kuieker » ne sont donc pas si éloignés.

Les Grands Socratiques.

a. Les philosophies académiques (platoniciennes).

Platon d'Athènes (-427/-347), fondateur de l'idéalisme transcendant (les idées sont « transcendantes » (surpassent) les êtres de la « fisis » (nature)). — Speusippe (-347/-338 : chef de file de l'académie), Xénocrates (-338/-314), Polémon (-314/-269), Héraclide du Pont et autres.

Digression : Le concept d'« idée », idée.

Point de départ : le concept général de Socrate, linguistiquement représenté par un nom commun (« onoma », nomen). Si les filles Circé, Briséis et Chariclée portent des noms propres, alors le terme « fille(s) » est un nom commun. Le nom propre, expression de l'identité complète de Circé, etc., désigne un seul être. Le nom commun, en revanche, désigne plusieurs êtres, à savoir toutes les « filles » possibles et existantes (ici :) y compris les trois noms propres indiqués, qui ne constituent qu'un ensemble particulier.

MHD194

(i) La question se pose : « Sur quoi repose le nom de l'espèce ? » Autrement dit, pourquoi Circé, Briséis et Charikleia portent-elles le nom d'espèce « fille » ?

La raison (nécessaire et suffisante) est la suivante : elles partagent des caractéristiques communes ; ontologiquement parlant, elles sont partiellement identiques les unes aux autres, précisément en raison de ces caractéristiques partagées . Cette caractéristique commune est présente dans leur être, leur essence (ousia, essentia, mode d'être).

Cet aspect, clair pour Socrate, Platon et Aristote, est particulièrement bien exprimé par les scolastiques médiévaux. On dit donc qu'ils sont, en particulier, essentialistes. cf. *supra* p. 5 (*entièrement et partiellement identiques*).

(ii) La question se pose : puisque le nom de l'espèce

a/ est plus qu'un simple nom – comme le prétendent les nominalistes (voir ci-dessus p. 189 et suiv.), qui n'y voient qu'un « nomen », un « nom » – et

b/ quelque chose de concevable, quelque chose de pensé, une pensée, est, un contenu de pensée, un contenu de connaissance, présent dans notre esprit, qui voit, « contemple », la partie identique dans (ici :) les nombreuses filles, -- ce qui signifie quelque chose qui est à la fois pensé et pourtant « réel » --, comment se fait-il que, du moins certains, contenus de connaissance et de pensée — par exemple « deux plus deux font quatre », « le tout est plus grand que la partie », etc. — soient apparemment aussi vrais, même si aucune application de ceux-ci n'a jamais existé dans la nature qui nous entoure ?

Selon Platon, ce fait désigne une « idée » (« eidos »), c'est-à-dire quelque chose de purement pensée et pourtant réel, qui, indépendamment des réalisations concrètes et individuelles (modèles privés), est « vraie » de toute éternité et dans toute éternité, et – qui plus est – est la base, l'axiome, de la sagesse et, en particulier, de la sagesse philosophique.

Ce fait met en évidence la transcendance à la fois des réalisations concrètes et individuelles et de nos processus de pensée subjectifs, qui constituent le concept général.

Ce qui transcende simultanément les réalisations matérielles et nos actes de pensée subjectifs, c'est l'idée.

De plus, selon Platon, ce modèle éternel et transcendant est plus réel que ses « images » (représentations, réalisations). En effet, bien avant ces réalisations, ces modèles régulateurs existaient dans le « kosmos noëtos » (mundus intelligibilis, le monde de la connaissance et de la pensée), et leur absence rendrait impossible l'existence même des réalisations. Ils sont à la

fois source (« archè », principe, principium) et modèle, incarnation, de ses réalisations qui, à l'instar de la fusion tout entière, apparaissent et disparaissent.

Ce que ces idées ne font précisément pas. Ces idées sont véritablement l'« être » de Parménide, c'est-à-dire qu'en dehors et au-delà de la fûsis, de son apparition et de sa disparition, elles sont « éternellement » présentes.

MHD195

Digression. Le concept de « méthexis » (participatio, participation).
(195/197)

Depuis Parménide et la conception éléatique de l'être, qui ne connaît que la pleine identité sans aucune identité partielle (c'est-à-dire sans analogie), nous avons établi que les penseurs, saisis par cette « dialectique » de l'« être » « absolument » identique et du « néant » également « absolument » (sans terme intermédiaire qui en ferait un système différentiel plutôt que contradictoire), n'avaient plus de place pour

(i) concept général ou, platonicien, idée, ainsi que pour

(ii) le lien qui unit les individus (dimension sociale, lorsqu'il s'agit de personnes).

Cette lacune, déjà mise en évidence dans notre exposé sur les socratiques mineurs (par exemple p. 189 *supra* (*tautologies, nominalisme*), 190 (*héroïsme absolu*), 191 (*sensisme phénoméniste, hédonisme*)), n'a évidemment pas échappé à des figures telles que Socrate, Platon et Aristote ; bien au contraire : toute leur volonté de compléter la pensée socratique lacunaire vise à créer un « espace » pour l'identité partielle et l'ontologie qui lui est associée.

Platon , en particulier, a créé un terme qui exprime essentiellement une identité partielle : « methexis » (participatio), participation. On pourrait également considérer les termes modernes (i) communication et (ii) interaction comme représentant la « methexis ».

L'importance capitale du terme en question apparaît immédiatement et clairement : il s'agit de bien plus qu'une simple « pensée » ou un simple « raisonnement » au sens parménidien-zénonien, « éristique ».

A. Lalande, *vocabulaire technique et critique de la philosophie* , Paris, 1968-10, 742, définit la « méthexis » comme suit :

a . la relation des êtres sensoriels aux idées;

b. la relation mutuelle des idées qui ne s'excluent pas mutuellement (les idées contradictoires sont ainsi exclues). – C'est Lalande.

M. Müller/A. Halder, Herders kleines philosophisches wörterbuch, Bâle/Freiburg/Wien, 1959-2, précise :

ad a. La relation de l'être individuel (cf. l'être donné sensoriel de Lalande) aux idées ;

c. la relation de l'« image » (en grec platonicien : « to eikos », imago, image ;) à l'archétype (« paradeigma », spécimen, exemple, qui est simultanément l'origine) ;

Müller /Halder donnent, comme modèle applicatif de cette signification « c », la relation de l'homme à l'être divin (notamment en philosophie scolastique) ; On peut ajouter sans risque d'erreur : « en particulier en patristique, et notamment en patristique grecque » (sur laquelle nous reviendrons dans la deuxième partie).

MHD196

Concernant la relation « créature/créateur », *P. Foulquié/P. Saint-Jean, *Dictionnaire de la Langue Philosophique**, Paris, 1969-2, 514 p., note que le terme « participation » — que nous utiliserons désormais comme une néerlandisation — dans le platonisme et dans les philosophies d'inspiration platonicienne, signifie :

ad a. La manière dont les êtres d'expérience « participent » à un monde supérieur (chez Platon, le « kosmos noëtos », le monde de la connaissance et de la pensée ; voir *ci-dessus*, p. 13) ;

ad c. (la manière dont ces mêmes êtres d'expérience « participent » finalement à l'être suprême, l'origine de tout ce qu'ils « sont » ; -- en d'autres termes, pouvons-nous ajouter, à titre de clarification, que le monde supérieur converge, finalement, vers l'être suprême.

Le dictionnaire mentionné ajoute immédiatement à cela : « (la participation) englobe la distinction entre ce qui participe (l'aspect participant) et ce à quoi il participe (l'aspect « participé »), en particulier (la distinction) entre la créature et le Créateur ; la philosophie de la participation s'échappe immédiatement :

1/ monisme (nous y reviendrons plus tard) ou

2/ panthéisme (nous y reviendrons plus tard),

comme les deux sont sous-entendus par « émanation » (nous y reviendrons

plus tard).

Note – Le premier penseur qui, en tant que platonicien païen, semble avoir perçu le lien entre le monde des idées et la divinité en tant qu'être suprême, est Albinus, un néoplatonicien (vers 125-190 av. J.-C.), qui affirme que les « idées (ideai), modèles des choses individuelles et, en même temps, de leurs formes concrètes (eidè), ne sont rien d'autre que les pensées de Dieu » (*E. De Struycker, SJ, Concise History of Ancient Philosophy* , Anvers, 1967, p. 184).

Remarque -- D'un point de vue hiéroanalytique (études religieuses), le concept platonicien de participation est ancien. Lalande, op. cit., 743, fait référence à ce propos au religieux L. Lévy-Bruhl (*les mentales dans les fonctions inférieures*).

L.-Br. affirme : « La participation est une façon de penser qui prévaut chez les peuples de civilisation « inférieure » (?) – on perçoit la mentalité « éclairée » de l'ethnologue L.-Br. à l'œuvre dans le terme méprisant de « inférieure ». Selon cette « mentalité », fondamentalement, tous les êtres, même les plus différents, constituent « un seul et même être » – il convient de prendre avec beaucoup de recul l'expression de l'ethnologue sociologue « un seul et même être » .

« Les objets, les êtres, les phénomènes peuvent, d'une manière qui nous est incompréhensible, être simultanément eux-mêmes et autre chose. » On perçoit la structure partiellement identique dans « simultanément eux-mêmes (pleinement identiques) et autre chose (partiellement identiques) ! » L.-Br. poursuit : « D'une manière tout aussi incompréhensible pour nous, ils rayonnent et captent des forces, des vertus, des propriétés, des influences mystiques, qui se font sentir hors d'eux, sans pour autant cesser d'être là où ils se trouvent. »

MHD197

-- « Mystique » signifie ici quelque chose comme « hors de portée et incompréhensible pour notre raison et notre intellect occidentaux ».

L.-Br. conclut : « Autrement dit, pour cette mentalité, il y a contradiction entre le « singulier » et le « pluriel », entre le « même » et l'« autre », sans que cela oblige à affirmer l'un des deux termes si l'on nie l'autre, ou inversement. Ceci n'est que d'importance secondaire. » (L. Lévy-Bruhl (1857/1939) est connu pour avoir insisté sur la contradiction entre les mentalités « cartésienne » (moderne-rationaliste) et « primitive »). Cf. *supra* p. 164 (*niveau*

de profondeur).

M. Eliade, dans **Le Mythe de l'éternel retour (Archétypes et leur répétition)**, Hilversum, 1964, p. 37 et suiv., affirme : « Dans chacun des exemples (...), s'exprime la même conception « primitive » de l'être : un objet ou une action n'acquiert de réalité que dans la mesure où ils imitent ou répètent un archétype. Une chose n'acquiert de réalité que par la répétition ou la participation ; tout ce qui ne possède pas de modèle exemplaire est « dépourvu de signification », c'est-à-dire dépourvu de réalité. »

Les individus s'efforceront donc de devenir archétypaux et paradigmatiques. Cette aspiration peut paraître paradoxale, dans la mesure où l'homme des cultures anciennes ne se reconnaît comme réel que dans la mesure où il cesse d'être lui-même (du moins aux yeux de l'homme moderne) et se limite à imiter ou à répéter les actions d'autrui. Autrement dit, c'est précisément dans la mesure où il cesse – l'auteur entend par là au sens moderne du terme – d'être lui-même qu'il se perçoit comme réel, c'est-à-dire véritablement lui-même.

On pourrait donc dire que cette ontologie « primitive » possède une structure platonicienne. Platon pourrait alors être considéré comme le philosophe par excellence de « l'état d'esprit primitif », c'est-à-dire comme le penseur qui est parvenu à justifier philosophiquement les modes d'existence et de comportement de l'humanité archaïque.

Naturellement, cela n'enlève rien à l'« originalité » de son génie philosophique ; car le grand mérite de Platon réside dans sa tentative de justifier théoriquement cette vision de l'humanité archaïque, et de le faire au moyen des moyens dialectiques que la spiritualité — par laquelle l'auteur entend : l'arsenal des concepts — de son époque mettait à sa disposition.

À bientôt Mircéa Eliade, le célèbre érudit religieux

Néanmoins, concernant Lévy-Bruhl et Eliade, il faut noter que tous deux accordent beaucoup trop peu d'importance à l'aspect fluide, qui constitue le fondement de l'idée de participation ; celui-ci est cependant exprimé dans l'« apeiron » d'Anaximandre de Milet (-588/-524). Cf. également pp. 27 et suiv. ; 126 ; 133 ; -- 64 (« système de conformité » de Scheler).

MHD198

Digression. -- Dialectique.

P. Foulquié, **La Dialectique**, Paris, 1949, un excellent ouvrage qui fournit la sémasiologie systématique (recherche scientifique) concernant le mot « dialectique », distingue deux grands types de « dialectique » (198/200)

(a) Dialectique éristique, (195/200)

qui commence avec le Zénon parméniidien d'Élée (voir *ci-dessus p. 15 et suivantes* (*concernant la crise fondatrice des mathématiques*) ; -- Foulquié résume les caractéristiques comme suit .

a/ Le but de Zénon (et de tous les éristiciens) est négatif : il ne s'agit pas de démontrer un théorème ou de prouver son propre système de théorèmes, mais de réfuter les théorèmes ou le système de théorèmes de l'adversaire. « C'est une dialectique négative (ou un art ou une science du raisonnement et du débat) » (oc, 14). On pourrait aussi parler de « dialectique critique ».

b/ L'élaboration de cet objectif critique-négatif est la suivante :

(1) On ne part pas de prémisses (axiomes) vraies,

(2) mais de présuppositions spécifiques à l'adversaire, qui les accepte soit provisoirement, soit définitivement ; dans les cercles logiques scolastiques médiévaux, on appelait cela « argumentum ad hominem » (argument contre l'adversaire).

Conclusion : ici, dans la dialectique éristique, l'homme est essentiellement un « adversaire » (ennemi du raisonnement et de l'argumentation).

(a) La dialectique protosophique bis est une variante de la dialectique éristique : là aussi, son semblable est un « ennemi » (pour le dire gentiment : un « rival », surtout dans la sphère politique) ; il faut le « contester » (toujours cette « contestation ») par « tous » les moyens de raisonnement et de débat ; autrement dit, le (proto)sophiste utilise – de manière pragmatique, c'est-à-dire en vue d'un objectif réalisable (ici : politique, du moins essentiellement) – la dialectique éristique comme moyen d'éloquence, c'est-à-dire

(i) la persuasion par des moyens logiquement valides et/ou

(ii) la persuasion par des moyens logiquement douteux, voire « sophismatiques » (c'est-à-dire délibérément invalides sur le plan logique). cf. *supra p. 185* (*la vision du monde relativiste-sceptique*).

(b) La dialectique fataliste, que Foulquié oc, 41ss., fait commencer avec Héraclite d'Éphèse (cf. *supra pp. 40 et suiv.* (*abstraction mobiliste*)), est essentiellement centrée sur la « lutte », mais, pour l'Héraclite, cette lutte n'est qu'une lutte de mots et de pensées, entre autres choses ; elle englobe toutes les formes possibles de « lutte » (voir l'harmonie des contraires, présentée, pp.

41 et suiv. *supra*, dans les courtes citations).

Note – Les dialecticiens de l'analyse du destin – tels que Hegel, Marx et d'autres – aiment utiliser le mot « contradiction » pour désigner l'opposition ordinaire, non logiquement contradictoire.

MHD199

En latin, cette différence est exprimée par « aut » (contraste ordinaire) et « vel » (contraste absolu, contradiction).

Appl. mod.

(1) soit chanter soit danser (ce que la logistique initiale appelait la « somme logique » de « chanter » et/ou « danser ») ; « aut » ;

(2) soit chanter, soit ne pas chanter (ce qui exprime la « contradiction » au sens strict du principe de contradiction : « Soit quelque chose est (donc : chanter ici), soit quelque chose n'est pas (donc : ne pas chanter ici) »). Dans les deux formes « soit – soit », il y a alternance (alternance de l'une par l'autre). Pourtant, la différence logique est fondamentale, bien que masquée par la confusion phonétique, commodément exploitée dans la « rhétorique » des dialecticiens modernes. Cf. Foulquié, *oc.*, 41/42.

Note – D'un point de vue psychologique profond, dans les deux ou trois dialectiques décrites ci-dessus, ce que les anciens Grecs appelaient « agonologia » est à l'œuvre, c'est-à-dire la bataille au moyen de l'art ou de la science des mots.

(a) Agonistes signifie « toute personne qui combat, soit par la parole, soit par l'action, contre un adversaire et devant un public » ; on pourrait penser au « prot.agoniste », « deuter.agoniste » dans les pièces grecques, par exemple (cf. *supra* p. 185 : *agon*).

(b) 'Agonistès' signifie aussi toujours 'combat' compris comme 'jeu', c'est-à-dire 'combattre' avec un résultat incertain dès le départ, de sorte que la tension du 'jeu' demeure, ainsi que la nuance que tout cela n'est, fondamentalement, pas (si) sérieux.

(c) L'« agonologie » est donc toujours liée à ce que les Romains appelaient « aréna », c'est-à-dire (littéralement) le sable, le sol sablonneux d'un amphithéâtre où se déroulaient jeux ou combats – la valeur associative de

cette alternance est caractéristique . Quiconque considère la dialectique comme une agonologie, jeu et/ou combat, comprend la réaction de Platon contre les trois types de dialectique susmentionnés, qu'il souhaitait remplacer par une dialectique de la vérité. Celle-ci (1) est tout à fait différente et (2) relève de la philosophie. Cf. *supra pp. 176/179* « *l'ennemi* » / « *le champion* ».

un point de vue psychanalytique (freudien) : les trois dialectiques susmentionnées recouvrent une attitude fondamentale agressive à peine dissimulée envers son prochain en tant que prochain, même si dans les milieux anciens, cela était appelé « jeu » (un duel verbal) ou « combat » (une bataille verbale ; exprimé beaucoup plus clairement en français : « joute d'esprit (oratoire) » (pour une dispute, un débat)).

C'est précisément de cela — la confusion entre « gagner dans un débat » et « trouver ensemble la vérité objective sous la forme d'une conversation, qui peut contenir une dose de débat houleux » — que Platon voulait s'échapper !

Nous pouvons maintenant constater à quel point Nietzsche (1844/1900), le grand démasqueur critique du matérialisme, a fait preuve d'un mépris éhonté pour la profonde tendance de Platon à rejeter les trois dialectiques susmentionnées :

MHD200

Nietzsche voyait dans le rejet radical de la dialectique du pouvoir et de la destruction « l'expression de la volonté de puissance cachée de Platon et de son envie du prestige et du pouvoir dont jouissaient les orateurs de l'Antiquité » (*S. IJsseling, <i>Rhétorique et philosophie</i> , Bilthoven, 1975, p. 16). Steller ajoute : « Il s'agit là, bien sûr, d'une position typiquement nietzschéenne. » La « psychologie » de Nietzsche, précurseur de la psychanalyse freudienne, ne perçoit a priori que des tendances « cachées » – (cf. *supra, p. 142 ; 145 (herméneutique)*) – liées au pouvoir et au genre.*

Mais une telle obsession pour l'interprétation n'a de valeur que...

(i) dans la mesure où, en effet, l'homme véritable, « caché » à lui-même, est guidé par des tendances inconscientes (« pulsions ») et

(ii) dans la mesure où elle révèle les tendances « cachées » de Nietzsche lui-même.

Nous ne hurlons donc pas avec les loups du démasquage, qui calomnient Platon a priori, en se fondant uniquement sur ses propres axiomes non prouvés.

***La dialectique socratique-platonicienne.* (200)**

On ne peut dissocier Platon de son maître, Socrate. C'est pourquoi nous intégrons la dialectique de Socrate à celle de Platon.

(1) *Dialectique socratique.* (200/205)

Foulquié, oc., 15ss., affirme à juste titre que Socrate, contre les Sophistes — faites bien attention à qui — a appliqué la réduction éristique à l'absurde, si souvent pratiquée par les mathématiciens, rhéteurs, etc. contemporains, afin de mettre en mouvement leur processus d'éveil ; il les confronte à leur propre cercle vicieux, en leur enfonçant le nez dans leurs propres incohérences.

Foulquié (ibid.) thématise ensuite la dialectique constructive de Socrate, qui se manifeste à travers des thèmes tels que la piété, la justice, la sagesse, la beauté et le courage. À partir de ces thèmes, grâce à l'induction, Socrate construit, sous forme de dialogue, parfois ponctué de controverses, une définition essentielle.

Modèle applicatif : dans le *Théétète* (un dialogue de *Platon*), Théétète, provoqué par Socrate, donne successivement comme définition de l'essence de la « science »

1/ l'expérience sensorielle, **2/** l'opinion vraie (doxa), **3/** le jugement vrai, pourvu qu'il soit justifié (raison ou fondement nécessaire et/ou suffisant). On constate cependant que la philosophie se rétablit non pas sur une base purement naturaliste, mais sur un fondement philosophique général. Autrement dit, la philosophie, dans toute sa plénitude, ne prend véritablement son essor qu'avec Socrate.

Modèle applicatif : au lieu de partir de la définition générale (universelle) de l'essence, on peut aussi partir du modèle particulier, voire singulier : dans le *Ménon* , Ménon dit que la « vertu » (à comprendre : la justesse)

- (1)** pour l'homme, consiste à gérer correctement la police d'assurance ;
- (2)** pour l'épouse, dans un foyer sain;

MHD201

(3) pour l'enfant, la personne d'âge mûr, et une multitude d'autres, dans un autre contexte. Autrement dit, bien qu'ils vivent tous dans un même monde et soient tous confrontés au même problème de la vertu, chacun adopte néanmoins son propre point de vue, singulier ou particulier. Ceci offre deux

avantages :

(i) La maïeutique socratique introduit, par son action inductive, un riche matériau d'expérience (aspect empirique) et

(ii) elle n'est pas autoritaire, ce qui lui permet d'échapper à l'endoctrinement dogmatique.

Ce que l'on appelle « le cycle des sciences empiriques » est clairement à l'œuvre ici.

(1) Observation (collecte de données factuelles) : Socrate attire l'attention soit (sujet informatif) sur la science, soit (sujet normatif) sur la justesse ; il confronte les partenaires aux deux phénomènes dans leur propre sphère de vie ;

(2)a. Abduction (formation d'hypothèses) : soudain, l'un « voit » : « C'est une perception sensorielle ; si la « science » est cela, alors je comprends la « science » comme un fait et par ce nom. » L'autre : « Si la « vertu », la saine gouvernance de la cité, se trouve dans l'Église (l'assemblée du peuple), alors je comprends ce mot et la réalité « indiquée par lui ».

En d'autres termes, « l'expérience sensorielle » et « une saine administration de la cité » sont les conditions nécessaires et suffisantes pour « comprendre » les paroles de Socrate et la réalité qu'elles désignent. L'explication a été trouvée.

(2)b. déduction (obtention de prédictions vérifiables) :

(i) « Si la « science » est « l'expérience sensorielle », qu'en est-il alors si l'on a affaire à une « opinion vraie » ? Examinons cela ».

(ii) « Si la « solidité » est une « saine administration politique », que se passe-t-il si la femme, qui en principe ne participe pas à l'Église, est confrontée à la « vertu » ? Voyons voir ».

(2)c Induction (confrontation de l'hypothèse avec de nouveaux éléments factuels) :

(i) tous les cas d'« opinion vraie » ne sont pas en même temps des « expériences sensorielles » (pensez à quelqu'un qui calcule avec des nombres, par exemple) ; ainsi la définition est simplement particulière (falsification partielle, vérification partielle) ;

(ii) La « vertu » est, pour la femme de cette époque, une « saine gestion du foyer » et n'a rien à voir, du moins apparemment, avec une « saine

administration des politiques », à moins que la « solidité » (« saine » prouve, par induction, être correcte (vérification)) ; « administration des politiques » prouve sa validité, certes en tant qu'administration, mais non pas de la politique, mais du foyer (vérification partielle (administration), falsification partielle (politique)).

MHD202

(2)d. Jugement de valeur (évaluation) : compte tenu du résultat partiel de la vérification, une meilleure définition devrait être recherchée. -- cf. *Supra p. 10/13*.

En résumé : Socrate sauve la pensée hellénique de la crise fondatrice (mathématiques, philosophie naturelle, rhétorique)

(i) Par l'établissement du dialogue scientifique ; – toute science, toute rhétorique et toute philosophie impliquent un dialogue sur le sujet, avec, si nécessaire, discussion et/ou éristique (réfutation) ; or, en introduisant systématiquement des définitions dans ce dialogue et en les justifiant par induction, Socrate a enseigné à ses contemporains non seulement à parler et à discuter, mais à parler et à argumenter scientifiquement, – et ce, avec l'« Akribeia » nécessaire, c'est-à-dire une rigueur scientifique et logique absolue. Si seulement tous les dialogues d'aujourd'hui étaient de ce niveau ! – Avec la méthode axiomatique-déductive des géomètres (*Hippocrate de Chios* (-470/-400, *Stoïcisme* , *Éléments*) et la méthode expérimentale d'Anaxagore de Klazomenai (-499/-428), la méthode maïeutique de Socrate constitue le troisième accomplissement majeur de la pensée scientifique.

(ii) En combinant (synthétisant) l'empirisme et la pensée spéculative, Socrate a dépouillé la perception (sensorielle) de son aveuglement (absence de modèles conceptuels) et la « spéculation » de son vide (absence de matière factuelle). Voir *ci-dessus p. 182* (*l'empirisme de la protosophie*) ; *186* (*l'empirisme d'Isocrate*). Cette synthèse demeure valable aujourd'hui. En effet, comme le dit Foulquié, le dialogue socratique est un va-et-vient entre des modèles singuliers ou particuliers et des modèles régulateurs (universels).

La maïeutique socratique est un fondement de la dimension psychologique profonde et paranormative de la pensée.

A. Lalande, *Vocabulaire* , 1968, 589, note que la « maïeutique », pratiquée par Socrate dans plusieurs dialogues de *Platon* , om de *Menon* , consiste à faire émerger des contenus de pensée conscients déjà inconsciemment présents

chez les interlocuteurs.

(je) G. Rager, *Hypnose, sophrologie et médecine*, Paris, 1973, 180/181, note que le sophiste Antiphon d'Athènes (-480/-411), à Corinthe, à un certain moment, dans une pièce sur l'agora, a tenté de guérir les gens par le langage et, dans ce contexte, a pratiqué l'interprétation des rêves.

(ii) Socrate nommait l'art d'éveiller les consciences « maïeutique » : dans le *Théétète* (150/151c), Platon lui fait dire : « Ma maïeutique possède les mêmes propriétés générales que celle des sages-femmes, à cette différence près : la mienne aide les hommes à accoucher, et non les femmes, et se concentre sur les âmes dans leur travail d'enfantement, et non sur les corps. (...) Confie-toi donc à moi, fils de sage-femme et moi-même sage-femme (obstétricien). Efforce-toi de répondre à mes questions avec la plus grande exactitude possible. » Autrement dit, Socrate concevait l'interlocuteur comme autonome et, dans cette autonomie, néanmoins accessible, rendant ainsi possible l'éveil des consciences de sa part.

MHD203

(iii) Nous savons que Socrate et Paton ont répondu à Gorgias de Léontinoi, où il a remis en question le signifiant (processus de communication) (voir *ci-dessus pp. 181 ; 188 (maïeutique)*).

Ew. Beth, De wijsb. d. Wisk., 31v., dit : « Il est (...) remarquable que Platon — cela ressort déjà clairement du (...) *Ménon* (un dialogue de Platon) — adopte le troisième théorème de Gorgias, du moins dans la mesure où lui aussi considère la « communication » — au sens de transfert — de « connaissance » d'une tête à l'autre — comme impossible. (...) Selon Platon, la « communication » ne peut jamais servir à transmettre à quelqu'un une « connaissance » qu'il ne possédait pas auparavant. Elle ne fait que lui faire prendre pleinement conscience de ce qu'il « savait » déjà — inconsciemment — auparavant. En cela réside l'art de l'obstétrique, que Platon fait démontrer à Socrate à maintes reprises. » (oc, 31).

Autrement dit, la « connaissance » est présente dans le pré-inconscient ou l'inconscient (cf. *supra p. 164 (Kierkegaard)*). C'est, en quelque sorte, la véritable « psychologie des profondeurs ».

(iv) Il y a cependant plus.

(1) selon *Xénophon d'Athènes* (-427/-355), un disciple de Socrate, - dans

ses *Mémoires de Socrate* , 1:2,

a. Socrate offrait des sacrifices aux divinités (souvent chez lui, souvent sur des autels publics) ;

b. ne cachait pas qu'il pratiquait la divination (la divination, l'interprétation des signes) : il prétendait que son daimon personnel lui donnait des signes (« sèmeinein ») ; en cela, Socrate opposait ce type de divination à celle qui consiste à prêter attention à l'interprétation des déclarations divines (voir *ci-dessus*, pp. 45/49), par exemple l'interprétation des oiseaux en vol, l'interprétation symbolique et l'interprétation des sacrifices.

Raison : les interprètes eux-mêmes savent que ce sont les divinités qui fournissent les indications à travers ces signes extérieurs.

Par exemple, Xénophon (oc, 4:8,5) dit que Socrate a constaté que son daimonion s'opposait à ce qu'il examine sa défense une fois qu'il avait été accusé devant le tribunal.

MHD204

(2) *Platon, *Apologie **, 31d, donne la parole à Socrate : « Cela peut paraître étrange. Je donne des conseils à tout le monde et m'occupe de presque tout. Comment se fait-il que je n'ose agir publiquement, parler au peuple ou conseiller la cité ? C'est – comme vous me l'avez déjà entendu déclarer souvent et en de nombreux lieux – parce qu'une force divine, une sorte de daimonion, m'a été conférée. C'est une voix qui m'accompagne depuis mon enfance et qui, le moment venu, m'empêche toujours de faire ce que je voudrais, mais ne m'y incite jamais. »

Conclusion : Socrate a entendu une voix divinatoire — « grâce à une faveur céleste » — qui, selon Platon, ne donnait que des directives restrictives, — selon Xénophon, également des directives encourageantes.

Apparemment, comparé à la Puthia de Delphes, Socrate n'est pas en extase, mais pleinement en paix avec lui-même.

(3)a. *Plutarque de Chéronée* (+45/+125) a déjà écrit un ouvrage intitulé « *Peri tou Sokratous daimoniou* » (de genio Socratis). Plutarque était un philosophe platonicien et également prêtre à Delphes.

(3)b. Le phénomène de la voix intérieure est fréquent en phénoménologie religieuse. cf. *Pinard de la Bullaye, SJ, Les analogues psychologiques* , in :

settimana internazianaale di etnologia religiosa , Paris, 1926, 77, distingue

a. profonds, **b.** ordinaires et **c.** frappants phénomènes. Parmi ces derniers, il situe « les paroles intérieures » (à distinguer de la « voix de la conscience » ordinaire). Et A. Poulain, **Des grâces d'oraison** (** traité de théologie mystique **), Paris, 1901-1904, p. 291 et suiv. (**paroles intérieures **), dit que, par exemple, sainte Thérèse d'Avila (** vie**, xxv/xxvii ; **chapelle**, 6 : iii/ix) en témoigne :

« Les mots intérieurs sont parfaitement clairs (...) ; l'âme les entend d'une manière beaucoup plus claire que s'ils étaient perceptibles par les sens. »

Autrement dit, le phénomène en tant que tel (en tant qu'observation) est indéniable et, qui plus est, présent chez des personnes parfaitement normales (les personnes atteintes de troubles mentaux peuvent également entendre de telles paroles, bien entendu). La question fondamentale réside dans l'abduction (voir *ci-dessus*, p. 10 ; 201) : comment expliquer une telle voix (réduction régressive) ; comment la vérifier ? Socrate semble, au vu du résultat, l'avoir vérifiée (cf. 13 *supra*).

MHD205

En tout cas : la voix intérieure « démoniaque » de Socrate

(1) prouve, sans aucun doute, un moment théosophique dans le Socrate « classique » (comprendre : conceptuel-rationnel) (cf. *supra* p. 11 (*mythique-théosophique*) ; 12 (*orphique-théosophique*) ; 67 (*Empedocl. Appl. mod.*))

(2) insinue que, pour Socrate, dans sa dialectique, sa technique conversationnelle, dans la mesure où elle est véritablement maïeutique, s'approprie un moment profond, psychique et paranormologique, en parfaite adéquation avec sa propre perception : autrement dit, de même que Socrate expérimente un daimon en lui-même, il en s'approprie un chez ses interlocuteurs. Si tel n'a pas été historiquement le cas, alors quelque chose d'incompréhensible s'est produit (cf. *supra* p. 102 et suiv.) d'un point de vue herméneutique et compatissant (cf. *supra* p. 56 (« compréhension », comprendre : méthode herméneutique et compatissante) ; - 142 (*application euripidienne modifiée*)) : Socrate n'aurait-il donc jamais envisagé que des partenaires dialectiques – une puissance daimonique, peut-être sous la forme d'une voix intérieure, telle qu'il l'a lui-même expérimentée depuis sa jeunesse – étaient à l'œuvre ?

L'égalité la plus élémentaire de l'être – le moment typiquement

herméneutique (au sens humain du moins) – était manifestement évidente ! Ce fait apparemment évident est rarement abordé dans nos manuels d'histoire de la philosophie rationalistes, où l'on parle de Socrate. Comme nous l'avons vu (*pp. 177 et suivantes*), CSS Peirce nomme cela la pensée de préférence.

2. Dialectique platonicienne.

Socrate n'était pas Platon, même si Platon était un élève brillant – ou du moins, relativement agréable (cf. *supra p. « agréable »*). L'agréabilité n'exclut pas fondamentalement la possibilité d'être un génie. Et c'est le cas ici. Examinons cela.

(2).1. « On confond souvent la dialectique avec la théorie des idées. À mon avis , c'est une erreur. Cela ressort déjà du fait que Platon parlait de la « *dialektike techne* » (voir *p. 114 supra*), que l'on peut traduire par : la dialectique à la fois comme savoir-faire et comme science, l'art (et la science) de la discussion. » (*EW. Beth, La Philosophie des mathématiques, p . 32*).

MHD206

Selon l'interprétation de Beth, la dialectique platonicienne se résume à « l'art de la conversation » (« poser des questions et y répondre, être capable de se justifier et de justifier les autres, être capable de formuler des définitions précises, surmonter les objections, etc. »). Autrement dit, le dialogue socratique. Voir ci-dessus.

(2).2. « Les Idées sont les modèles éternels (pour Platon) (...), grâce à l'imitation desquels (voir *ci-dessus pp. 193/197*)

a/ Le monde matériel des corps qui nous entourent devient une partie de son être et

b/ L'esprit pensant des hommes devient participant de la vérité et de la sagesse (« méthexis »). (...).

La révélation (divine) (« fèmhè ») nous a transmis ce que nous appelons « réalité ».

a/ ne découle pas simplement de l'un et du multiple (voir *ci-dessus p. 5*),

b/ mais aussi quelque chose qui détermine l'essence (« peras ») et qui porte en lui l'indétermination (« apeiria ») (cf. *supra p. 4 (substance primordiale)*) comme deux moments fusionnés (« xumfuton »).

Cela implique que, compte tenu de la situation actuelle, nous devrions chercher un modèle (un exemple : « idée ») pour chacune de ces choses et, étant donné que cette chose est présente en lui, nous la trouverons également.

(...) les divinités (...) nous ont transmis ce genre d'« historia » (voir *page 2 ci-dessus* (*recherche*)), de leur propre initiative, apprenant des autres et transmettant cet apprentissage aux autres. (*O. Willmann, Histoire, Ibid ., I, 1/3*).

Personne ne savait mieux que Willmann, profondément platonicien, que la technique conversationnelle dont parle Beth avait essentiellement pour contenu — malgré l'interprétation mathématique plutôt naïve de Beth — (un échange de questions et de réponses dans un cadre de groupe et une conversation inductive — socratique — visant à la définition) — malgré l'interprétation mathématique plutôt naïve de Beth.

(2).3. Là où Beth a raison, c'est dans son affirmation selon laquelle, à un certain moment, Platon considérait la « stoicheiosis » (voir *p. 2 ci-dessus*), c'est-à-dire l'assemblage d'« éléments » en une cohérence d'idées (voir *p. 1955 et suiv. ci-dessus* (les trois types de « participation »), comme l'une des tâches subordonnées possibles de l'enquête sur les idées (cf. *Beth, De wijsbeg. d. wiskunde*, 36 et suiv.).

MHD207

(2).4. Beth a également raison sur ce point : l'anamnèse (la mémoire). Socrate avait déjà souligné soit ce qui était présent dans l'inconscient (en termes de concepts ; voir *ci-dessus, p. 202 et suivantes*), soit, peut-être, le daimonique dans cet inconscient (voir *ci-dessus, p. 203 et suivantes*).

Beth – et à juste titre – considère la théorie du souvenir (en réalité : une simple anamnèse-abduction, rien de plus ; non une véritable croyance en la réincarnation) comme ce qu'il appelle une « hypothèse ad hoc » (c'est-à-dire quelque chose qui, en tant qu'abduction, s'intègre au schéma platonicien). Ce « souvenir » d'une existence antérieure dans le monde des idées (que Platon nomme invariablement « kosmos noëtos », c'est-à-dire, simplement, le monde de la pensée) « explique » (une des raisons nécessaires et/ou suffisantes possibles) pourquoi l'un « comprend » (forme un concept) et l'autre ne « comprend » pas (n'arrive pas à un concept).

À titre de module applicable, on cite la possibilité d'enseigner une conduite moralement et socialement vertueuse (ethn.-pol.). « La vertu (di eth.-pol. bonne conduite et « vertu ») n'est pas, chez une personne, inhérente à sa nature (« fysei »), ni acquise par l'apprentissage (« didakton »), mais elle devient, pour celui qui y participe (voir *ci-dessus* « methexis » ; *p. 195*), une « part » par la « moira » divine (œuvre de distribution ; cf. *supra, mais comme force de*

la nature, p. 153), « Aneu nou », sans « nous » (voir *ci-dessus pp. 119 et suiv. ; effort intellectuel*) ». Ainsi Platon lui-même dans son dialogue « *Ménon* ».

En guise de second argument pertinent , Beth souligne lui-même que, dans la « *République* » (un dialogue), Platon réfute l'idée que l'on puisse faire entrer la « connaissance » dans une âme, comme on rend la vue à un aveugle. Selon Platon, chacun possède en son âme une capacité et un organe pour apprendre. L'enjeu est de détourner cet organe, *avec* l'âme tout entière, des choses visibles et périssables vers les idées invisibles et impérissables, que Platon appelle le véritable « être » et qui se résume dans l'idée unique du « bien » omniprésent (oc. 32). Comme le fait remarquer Beth : Platon lui-même ne mentionne plus la mémoire à ce stade.

Dernier module applicable : dans la même « *République* », Platon voit dans les mathématiques, en tant que théorie des « formes » (structures) quantitatives indépendantes, précisément le moyen « idéal » de pratiquer l'ascétisme (la mort) du « nous » (esprit) qui s'y trouve. Rien de plus, dans les fondements de sa dialectique. (Beth, oc., 32v.)

MHD208

Ext. -- Interprétation platonicienne de la figure d'Eurydice.

G. Schwab, *Greek Myths and Legends* , Utr./Antw., 1959, 57/62, raconte, de manière quelque peu romancée et élaborée, les fortunes d'Eurydice.

(1) Eurudike est la plus charmante des Naïades, nymphes des rivières.

(a) Elle est mariée par le chanteur mythique Orphée, qui est un serviteur d'Apollon (et donc ouranique, tandis qu'Eurudike est chthonienne).

(b) Son bonheur conjugal fut de courte durée : un jour, Eurydice dansa avec ses amies dans une prairie verdoyante. Mais elle fut poursuivie par Aristée, dieu de l'agriculture et protecteur des terres et du bétail. Pendant qu'elle dansait, elle fut mortellement mordue au talon par une vipère, ce qui la fit sombrer dans le séjour des morts (voir *ci-dessus, p. 161 ; 168*), laissant Orphée inconsolable.

(2) Vu d'un point de vue platonicien, enlevé, cela va dans la direction suivante.

a) L'individu concret (voir *page 5 ci-dessus (réalité parfaitement identique)*) est ignoré. Passons sur l'abstrait : la femme, la nymphe du ruisseau, la danse dans le champ vert, le mariage avec l'homme ou le mari, etc.

(b) lorsque cela est possible, le moment mathématique est abducté : ici,

par exemple, une nymphe par rapport à de nombreuses nymphes (voir *page 206 ci-dessus*).

(c) diachroniquement, l'histoire (processus mythique) se réduit à un second résumé : l'homme ouranique marié à la femme chthonienne la perd après un très court laps de temps (ce qui est une structure mythologique typique : voir *ci-dessus pp. 112 ; 133 ; 137* ;

Incidentement : les structuralistes contemporains (voir *p. 2 ci-dessus (stoïchiosé)* ; 48 (*bas*) ; 90 (*opération binaire*) ; 91 et suiv. (*théorie des systèmes*) ; 101 et suiv. (*raisonnement analogue*)) trouvent dans cette réduction hautement platonicienne aux abstractions pratiquement le but ultime de leurs analyses).

(d) Enfin, Platon situe tout ce qui précède dans « le » bien, c'est-à-dire l'idée récapitulative – simplement, si nécessaire via un classement ascendant (les êtres supérieurs, les idées, englobent plus en dessous d'eux que les inférieurs, c'est-à-dire les idées particulières).

MHD209

Remarque finale.

(1) **Les romantiques allemands** (voir *ci-dessus, p. 166 et suivantes*) nous ont laissé un adage qui s'applique parfaitement à l'aspect typiquement platonicien de la dialectique évoquée plus haut : « Grau, mein freund, ist alle theorie. Grün des lebens goldner Baum ». « Gris, mon ami, toute théorie. Vert comme l'arbre d'or de la vie. »

Il suffit de se pencher sur les « analyses » structuralistes, par exemple, pour se retrouver confronté à la dévitalisation (voir *ci-dessus, p. 162 et suiv.*). La « science » socratique-platonicienne, avec sa méthode d'induction et ses « abstracta » (entités purement conceptuelles), a certes rétabli et, simultanément, réformé le « raisonnement » parméniidien-zénonien (voir *ci-dessus, p. 14 et suiv.*) ainsi que le « raisonnement » protosophique (voir *ci-dessus, p. 180 et suiv.*), mais, ce faisant, a consolidé le processus de dévitalisation.

(2) Le « cercle vicieux » de la dialectique.

P. Foulquié, dans **La dialectique**, Paris, 1949, p. 21, nous invite à réfléchir selon les propres termes de Platon : « Vous avez dû observer – je crois – que les jeunes gens, une fois qu'ils ont goûté à la dialectique, (a) en abusent, (b) en font un jeu. Qu'ils (c) s'en servent pour se contredire sans cesse. Qu'ils

(d) à la suite de ceux qui les réfutent (voir *ci-dessus p. 9 ; 15 (dialectique)* ; etc.), les réfutent à leur tour (voir *ci-dessus p. 185*). Tels de jeunes chiens, ils prennent plaisir, par le raisonnement, à tirer en arrière et à déchirer ceux qui s'approchent d'eux » (* *Platon* *, **L'État* *, 7, 539b).

(3) Tout ceci n'empêche pas la présence d'un noyau utile dans la dialectique, telle que Platon (Socrate) l'a jadis lancée comme « nouvelle philosophie ». Mais il s'agit alors du concept fondamental archaïque de « méthexis » (participation) mis en avant par M. Eliade (voir *ci-dessus , p. 196 et suiv.*). Nous pourrions l'exploiter plus loin.

L'« idée » aussi, en tant que concept, est active avant et au sein des choses et des processus (force-idée). Cf. A. Fouillée (1838/1912), qui considère tous les contenus de la conscience simultanément comme causaux (cf. *supra*). *p. 92 et suivantes*) et interprète les énergies d'activation.

MHD210

(4) Effet secondaire.

L'« acadèmeis » (académie), l'école de Platon, passe par plusieurs phases :

1. l'ancienne académie, qui développe davantage le Platon de ses dernières années, à savoir le platonisme pythagoricien (les idées sont des formes numériques suprasensorielles (voir *ci-dessus pp. 4 et suivantes*)).

2. L'académie sceptique (cf. *supra p. 65*),

2a . La deuxième académie (Arkesilaos (-314/-240)),

2b. La troisième académie (Carnéades (-214/-129) ;

2c. La Quatrième Académie (Philon, le maître de l'éclectisme romain (voir *ci-dessus p. 65*) Mont Cicéron (1-106/-43)) ;

2d . Cinquième Académie (Antiochus ; T. Varro (-116/-27 ; éclectique) ; -- les deux dernières phases représentent une rupture avec le scepticisme méthodologique et une redogmatisation (éclectique).

3. Le néoplatonisme (+205/+600) est un platonisme pythagoricien qui devient pleinement théosophique (voir *ci-dessus p. 12 (Orphisme) ; 67 et suiv . (Empédocle) ; 202/205 (Socrate)*), dans l'esprit de l'Antiquité tardive, avec ses influences orientales.

Conclusion : L'influence de Platon est tout simplement immense. Cela tient, semble-t-il, à l'ouverture d'esprit radicale de la dialectique en tant que technique de dialogue, permettant de saisir l'esprit changeant de chaque

époque et ses problématiques.

b. Les philosophies péripatéticiennes (aristotéliennes). (210/238)

Aristote de Stagire (-384/-322), fondateur de l'idéalisme immanent, qui affirme que les « idées » sont dans (immanentes) les choses et leurs processus ;

Aristote fut l'élève de Platon pendant vingt ans ; l'éducation d'Alexandre le Grand (voir ci-dessus, p. 187) lui fut confiée ; en 335, il fonda l'école des Péripatéticiens (à Athènes). Parmi les anciens Péripatéticiens : Théophraste d'Érèse (Lesbos) (371/288), maître d'école (322/288) ; Aristoxène de Tarente (370/) ; Eudème ; Dikaiarchus ; Démétrios de Phalère, etc.

1. L'aristotélisme comme phénomène de religion procréatrice. (210/216)

un. W. Jaeger *Paideia* , I, 208, affirme que nous trouvons une véritable mythologie au cœur même de la pensée d'Aristote ; comme mod. applicable, il donne l'« amour » (passion) des êtres pour le « moteur » immobile, qui, comme une sorte de divinité omniprésente, « met en mouvement » l'univers, le faisant subir le processus d'apparition et de disparition.

MHD211

b. P. van Schilfgaarde, dans son ouvrage *Aristoteles* (La Haye, 1965, p. 11), affirme : « 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 ont eu de grandes discussions au sujet des dieux de Samothrace. »

Une brève explication.

(un) En 334 av. J.-C., Alexandre, à la tête de quarante mille soldats, traversa l'Hellespont. Bien plus tard, il parvint à atteindre les rives de l'Hufasis, un affluent de l'Indus (aujourd'hui le Shindu). Là, à la frontière orientale de son vaste empire, il érigea une stèle servant de borne, portant l'inscription : « À Héraclès et aux Kabeiroi de Samothrace ».

Héraclès est un héros typique (voir ci-dessus pp. 155/165 : les Héraclides d'Euripide ; pp. 190 et suivantes : l'éthique et la politique héroïques des Kunikers). Les Kabiri, également appelés « les grands dieux » par les Hellènes (« megaloi theoi » ou « megaloi daimones »). Ces divinités samothraces – Acsiokersès et son fils Kadmilos, les déesses Aksiokersa et Aksieros – étaient vénérées sur l'île de Samothrace depuis l'époque archaïque. Rites phalliques (voir ci-dessus pp. 56/64 , notamment pp. 61) : le « feu » éternel et vivifiant ;

pp. 124/128 (la religion de Zeus-Idaios chez Euripide, interprétée de manière éthérée) ; pp. 148/150 (le moment dionysiaque).

En outre, le droit d'asile (voir *ci-dessus* pp. 156/159) et la protection maritime étaient liés aux « mystères » samothraciens (voir *ci-dessus* pp. 124/126 (concept d'initiation)).

Les Kabeiroi étaient également vénérés en Macédoine, patrie d'Alexandre. Selon Aristophane d'Athènes (450-385 av. J.-C.), la pièce La Paix, et l'existence depuis longtemps à Athènes d'initiés aux mystères de Samothrace sont autant de sources d'inspiration. Le grand orateur Démosthène d'Athènes (384-322 av. J.-C.) y fait également allusion.

Ces mystères étaient, soit dit en passant, liés à ceux de Déméter, la déesse de la terre, et de Dionysos.

Selon Plutarque de Chéronée (vers 45/vers 125), précurseur de la théosophie néoplatonicienne, le roi Philippe II (vers 382/vers 336), père d'Alexandre le Grand, et la reine Olympias, sa mère, furent initiés aux Mystères de Samothrace dès leur enfance.

Conclusion : il est très probable qu'Aristote connaissait bien ces mystères.

MHD212

(b) FWJ. Schelling (voir *ci-dessus* p. 166) a écrit, en 1816, un essai sur les divinités de Samothrace, preuve que le thème a survécu à l'Antiquité.

Van Schilfgaarde, oc, 75v., applique le schéma de base génératif comme suit.

(a) Le syllogisme peut être schématisé comme suit : B est A (tout être humain est mortel) ; or : C est B (Socrate est un être humain) ; donc C est A (Socrate est mortel). Autrement dit, le moyen terme B (humain) relie le terme majeur (mortel) au terme mineur (Socrate), A étant qualifié de majeur car sa portée (dénotation) est plus large que celle du moyen terme (il existe d'autres êtres mortels que les seuls humains) ; C étant qualifié de mineur car sa portée est plus restreinte que celle du moyen terme (Socrate est un exemple d'être humain).

(b) « Le terme moyen – B (l'idée d'« homme » comme appartenant

simultanément à « mortel » et à « Socrate ») – Aristote l'appelle le « fondement » (« aition »). – La science commence par le « fondement » ou la « cause ». La cause, après tout, produit, tout comme lors de l'accouplement, la semence mâle. »

Dans le syllogisme, la vie et la nutrition sont à l'œuvre : on peut le comparer à un arbre généalogique vivant et créatif (...). (oc, 75)

(c) « On peut comprendre le syllogisme comme une forme rigoureuse et probante du dialogue de Socrate (cf. *supra pp.* 200/205 (dialectique de Socrate)). -- Le dialogue est aussi une activité vivante et féconde.

(a) Cela commence par une question. Celle-ci se rapporte au terminus minor, le terme de la conclusion (C = Socrate) : « Quel est l'état de cette particularité (de ce « tode ti », « ici et maintenant », dans le jeu de mots aristotélicien, indiquant l'individu concret) ? »

Mais comment est-il possible d'incorporer « ici et maintenant » (C = Socrate) dans un édifice scientifique (voir plus de détails sur ce « W » plus tard) ?

(b) L'« architecte » de cette structure est le terme moyen (B = l'homme, plus englobant que C (Socrate par exemple) et lui-même inclus dans A (mortel)) :

(a) Le raisonnement déductif n'est pas une dérivation à partir de deux propositions : une telle dérivation ne pourrait jamais contenir quoi que ce soit de nouveau, jamais rien d'autre que ce qui a déjà été dit dans les propositions précédentes.

MHD213

Ce serait toujours une «petitio principii» (un cercle vicieux ou un raisonnement circulaire).

(b) La conclusion ne raisonne pas pour aboutir à la conclusion. Elle procède de la conclusion, cherche à la justifier : elle organise (cf. *supra p.* 2 (*stoïchiosè*)) les particuliers (C = Socrate, di S (singulier), ou encore P (particulier)) et les généralités (B = homme ; A = mortel ; di U (universel)) dans l'ordre futur (« stoïchiosè »). Ceci crée un tout scientifiquement justifié.

(c) « Le syllogisme est rarement utilisé explicitement, mais il se tient

silencieusement en arrière-plan de chaque argument scientifique.

(1) Sa (...) « vérité » repose sur un contenu matériel ou « matériel ».

(2) Son caractère convaincant, sa « justesse » (conséquence logique ou rigueur) découle de sa « forme ». – Ce contenu à deux dimensions et cette validité convaincante, matière et forme (force), caractérisent la philosophie et la science d'Aristote.

d) Aristote distingue différentes « figures » (pensez au cours de première année : figures de raisonnement abductives et inductives) (...). L'exemple donné ici – le type ou la figure déductive – est appelé la « première figure ». Les autres en dépendent. (cf. *supra* p. 10 et suiv. (*abduction ; déductif ; réductif ou inductif*) ; 201 (*Réduction socratique avec moments abductifs, déductifs et inductifs*)).

e) « Le successeur d'Aristote, Théophraste (voir ci-dessus p. 210), a examiné en particulier le raisonnement déductif hypothétique. Le raisonnement « rhétorique » est orienté vers les probabilités ou les indications. » (oc 76)

N. Rescher, *Raisonnement hypothétique*, Amsterdam, 1964, a étudié de tels raisonnements hypothétiques, incertains (« problématiques »), suspects (« improbables ») ou même « faux ».

A. Meinong (1853/1921), (*Gegenstandstheorie*); *Über Annahmen*, Leipzig, 1910-2, discute également de ces arguments « rhétoriques ». (cf. *supra* pp. 184/186 (*rhétorique*)).

La distinction qu'établit Aristote entre le raisonnement apodeique (preuve scientifique) et le raisonnement dialectique (argument rhétorique) repose sur ce principe. Ce dernier part du principe que l'interlocuteur (l'auditeur) présuppose également (la compréhension comme fondement de l'argumentation).

MHD214

Cf. *supra* p. 181 (*Critique de Gorgias sur les possibilités de compréhension*) ; 188 (*Construction par Socrate des possibilités de compréhension*) ; 203 ; 207.

En d'autres termes, chez les scientifiques, la compréhension repose sur des données logiquement certaines (apodictiques) (observations (« faits ») et

réductions) ; chez les non-scientifiques — les masses —, Aristote fournit une base constructive, à savoir celle sur laquelle ils s'accordent (prémisses certaines et incertaines ou « dialectiques » (observations (« faits ») et réductions)) : par exemple, au tribunal, dans l'assemblée populaire, dans la conversation ordinaire, dans le discours « académique ».

Note : Cette conception stricte contient une critique de l'idéologie (cf. *supra* pp. 21/24 (*métathéorie*) ; 173 (*critique des idoles*)) : l'« idéologie » se pare des apparences d'un raisonnement rigoureux ; la science est un raisonnement rigoureux. Toute propagande se parant d'arguments « scientifiques » — toute publicité se prétendant « scientifique », etc. — n'est pas ici abordée avec naïveté. Il s'agit généralement d'arguments « dialectiques » (c'est-à-dire rhétoriques), et non apodictiques. Cela implique que les personnes formées à la pensée aristotélicienne sont difficiles à manipuler, c'est-à-dire sensibles à l'influence de la rhétorique. Ces méthodes idiosyncrasiques (voir *ci-dessus* p. 32 (*méthode de la ténacité*) ; p. 33 (*méthode de l'autorité*) ; p. 177 et suivantes (*méthode de l'a priori*)), orthodoxes et/ou libérales, doivent céder le pas à la méthode sensée, c'est-à-dire scientifique, qui distingue strictement entre « apodictique » et « rhétorique » (« dialectique »). Tout endoctrinement est immédiatement interrompu.

sur cette distinction stricte entre jeu de langage « apodictique-scientifique » et jeu de langage « rhétorique-dialectique » (voir *ci-dessus*, pp. 33 et suiv. (Wittgenstein)). Cf. *supra*, p. 79.

Note : L'idée de Max Scheler sur la conformité entre religion (générative) et « science » (science spécialisée, science philosophique) trouve ici une application remarquable. Cf. *supra* p. 64 (*Héraclès*) ; 162 (*Euripide*) ; 196 et suiv. (*Platon*). Aristote conçoit, dans la science du raisonnement strict, une procréation, une génération, comme un prolongement des religions génératives de la Grèce antique. Ainsi, dans ces religions, on trouve un modèle de la « pensée » comme processus, un processus générateur.

MHD215

c. O. Willmann, *Abriss der Philosophie* (*philosophische Propädeutik*), Vienne, 1959, 409/433 (*Latentes und entwickeltes sein*), voit, outre la pulsion amoureuse finalisée (Jaeger ; cf. *supra* p. 210) et la structure du processus générateur (van Schilfgaarde ; cf. *supra* p. 210/214), un moment génétique : « Aristote reconnaît la nécessité d'inclure un principe vital-psychique ou organique dans les concepts fondamentaux. Il ne rejette même pas le mythe :

(i) on pourrait appeler les esprits de vie des plantes « nymphes » (voir page 208 ci-dessus) et « hamadruades » (« hama.druas » = « druas », dryade qui ne fait qu'un avec un arbre (en particulier : chêne) ; (...)) ;

(ii) Le Ciel, en tant qu'origine du mouvement, peut être qualifié d'« animé ».

(iii) Dans un certain sens (cf. *supra pp. 101ff.* (*raisonnement analogue*)), tous les êtres de la nature ont la « vie » (oc, 410).

Willmann ajoute (ibid.) : le mot « fūsis » (nature) est une expression appropriée pour ce moment crucial. « Fūsis » signifie, après tout,

- a/ la force motrice, dans, derrière le processus,
- b/ le développement, le processus de croissance lui-même,
- c/ ce qui s'est produit de cette manière, le produit du processus (cause, processus, résultat).

Note -- O. Willmann, *Gesch. d. Id.*, I, 479, explique cela plus en détail : « Avec la systématique 'dunamis/ energeia' (latin : 'potentia/ actus' ; étant potentiel ou possible/ réel ou réalisé), Aristote a, avant tout, le processus organique sous les yeux.

(i) L'être vivant existe dans la graine, 'dunamei', potentiel, comme quelque chose qui n'existe que dans le potentiel ;

(ii) d'autre part, dans son état pleinement développé, «energeiai», réel, comme quelque chose qui a été élaboré. -- Ainsi «dunamis» (potentiel, disposition, disposition) se rapporte à «energeia» (acte, réalisation) tout d'abord comme un état germinatif par rapport à un état de maturité, (...) ;

Conclusion : deux périodes d'existence du même être.

Note-- O. Willmann, *Abriss*, attache un schéma méthodologique à ce qui précède : « Lorsque le raisonnement suit de près la façon dont quelque chose s'est développé depuis le début, alors il est génétique (de 'gennètikkos', -- qui appartient à l'origine ; donc mieux écrit comme 'génétique').

MHD216

Nous pensons « génétiquement » : lorsque nous, par exemple,

1. Suivre de près le développement d'une plante ou
2. La formation d'un empire ou
3. Retracer l'histoire d'une œuvre littéraire, de sa première conception à

son achèvement.

Nous appréhendons **4.** les formes spatiales « génétiquement », lorsque nous (...) appréhendons le cercle comme un produit de rotation (...) survenant.

5. Nous comprenons une famille de mots « génétiquement » lorsque nous la considérons comme se développant à partir de sa racine,

6. un article lexical, lorsque nous dérivons les différentes significations à partir de la signification de base ».

Aristote lui-même nous a surtout démontré la méthode génétique en partant constamment de ses prédécesseurs et contemporains, afin de construire ainsi un état du problème (voir *p. 73 ci-dessus : application à Anax. mod .*) avant de s'exprimer lui-même : il se situe dans la tradition (l'herméneutique traditionnelle) et n'a pas la prétention égocentrique ou libérale d'avoir « tout découvert par lui-même ». Pourtant, il ne tombe jamais non plus dans l'orthodoxie : sa pensée était trop personnelle pour cela (cf. *supra pp. 32/33 : Hérakl. Analogon ; 214*).

Cela implique également qu'Aristote pense de manière créative et éclectique (voir *p. 65 ci-dessus*) : il établit un système nouveau, voire encyclopédique.

Conclusion : lorsque nous examinons le style de procréation d'Aristote, nous sommes confrontés à un fait impressionnant qui est encore valable aujourd'hui sous le nom de « ktema es aei » (Théokudide).

Comparé à Puthagaras, qui postulait les formes numériques cosmiques comme des abductions (axiomes) (voir *ci-dessus, p. 4 et suiv .*), et à Platon, qui concevait les idées comme des abductions (voir *ci-dessus, p. 193 et suiv .*), Aristote est tout aussi idéaliste – privilégiant les « réalités substantielles de la pensée » au sens large – mais génétique, plus immanent. Dans le système aristotélicien, les formes numériques et les idées sont bien plus organiquement imbriquées dans la réalité vivante et historique. En ce sens, il est « plus réaliste », plus proche de la réalité, en ce qu'il est « bien plus en phase avec l'observation ». Ce trait persistera dans l'aristotélisme ultérieur, sous ses nombreuses formes, jusqu'à l'exagération, si bien qu'une dose de « platonisation », à titre correctif, s'avérera bénéfique.

MD217

2. L'aristotélisme comme théorie de la science . (317/338)

Nous l'avons entendu, notamment de la part de Van Schilfgaarde : la

pensée aristotélicienne vise à être – autant que possible – apodictique et, par conséquent, purement scientifique.

*EW. Beth, *De wijsbegeerte d. wisk.**, 63 et suiv., expose avec précision la théorie de la science d'Aristote comme suit. Elle concerne, apparemment, la science déductive ou, mieux, la science abductive-déductive. Beth énumère le système (coll. struct.) « W » de théorème et d'op.

1. Tous les théorèmes de W se rapportent à un certain domaine des objets « réels ». (217/236). Beth appelle cela le « réalisme » aristotélicien.

Cependant, deux remarques à ce sujet.

(1) Selon Van Schilfgaarde, cela doit être compris comme suit.

(a) Pour Platon (voir ci-dessus p. 193 et suiv .) et Emmanuel Kant (1724/1804), le plus grand penseur des Lumières européennes (voir ci-dessus p. 24), la « science » réside dans le lien intrinsèque entre les jugements, donc dans le pouvoir créateur « autonome » de ma « raison », qui « construit » « la chose », comme c'est le cas, par exemple, en géométrie. (...) Conformément à cela, le syllogisme (voir ci-dessus p. 212 et suiv. (syllogisme)) possède une signification purement « formelle » (faisant abstraction de tout contenu des jugements), qui en est la signification régulatrice.

(b) Pour Aristote et GFW. Hegel (1770/1831), le fondateur de la dialectique influencée par le romantisme (voir ci-dessus, p. 166 et suiv.) (plus de détails à ce sujet plus tard), la « science » réside dans ma rencontre ou ma « conversation » avec la « chose », qui se révèle dans cette conversation.

Pour eux, le jugement (ou la proposition) n'est pas un acte indépendant de ma raison, mais un témoignage, sous la forme d'une affirmation ou d'un rejet, par la « chose ». En conséquence, le syllogisme (...), pour Aristote et Hegel, possède un pouvoir constructif, « constitutif ».

se complètent de manière créative et éclectique (voir page 65).

(2) G. Jacoby, *Die Ansprüche der Logistiker auf die Logik* , Stuttgart, 1962, 11, dit : « Il existe (!) un « champ » total (« objet ») de notre pensée.

MHD218

Ce champ est sans limites. Il englobe tout : le réel et l'irréel, le déjà pensé et l'impensé, le sans contradiction et l'absurde, le possible et l'impossible. Car rien n'est « impensable ». Pas même l'« impensable ». Car, par le fait même, il

est déjà « pensé ».

Jacoby défend avec ferveur, dans un style résolument moderne, la logique aristotélicienne contre les arguments des théoriciens de la logistique (qui pratiquaient la logique mathématique). Il interprète correctement le concept aristotélicien de l'être : tout ce qui n'est pas le néant absolu est « quelque chose », et donc, en tout état de cause, « réel ». Ceci s'applique également aux axiomes (abductions) des mathématiques modernes et de la logistique axiomatique-déductive, par exemple. Il suffit de penser aux axiomes des géométries non euclidiennes. Si Aristote était vivant aujourd'hui, alors, s'il appliquait son concept de l'être, il parlerait certainement comme Jacoby, son interprète.

G. Jacoby (cf., p. 21 et suiv.) s'oppose à juste titre à ce qu'il appelle l'« ontologisation » de la logique aristotélicienne. La raison en est que la logique pure d'Aristote conçoit l'« être » (c'est-à-dire le non-rien ; cf. supra, p. 9 et 14 (*sophisme parménidien-zénonien*, p. 74 et suiv. (*sophisme de Gershenson et Greenberg*)) comme des moments partiellement identiques, conçus séparément de la totalité de l'être (c'est-à-dire de la réalité vécue et rencontrée). Or, au sein de cette complémentarité typiquement logique, il demeure un fait : tout ce qui est (en tant qu'objet de pensée (champ de pensée)) est un objet d'opérations de pensée et est donc logique.

Conclusion : la dichotomie (complémentarité) entre les idées platoniciennes-kantiennes et/ou la science du contenu de la pensée, d'une part, et la science aristotélicienne-hégélienne de la réalité, d'autre part, n'est qu'apparente, comme indiqué *précédemment* (p. 217) : l'une ne peut exister sans l'autre et réciproquement. De plus, c'est précisément de cette dichotomie que naissent les deux conceptions de la science.

Digression sur « l'ontologie ».

Cf. supra p. 9 (ontologie parménidienne-zénonique (il serait préférable de dire : théorie de la continuité) ; en particulier 5 (*le différentiel « totalement identique, partiellement identique, non identique »*)).

MHD219

L'ontologie aristotélicienne — Platon a déjà suivi cette voie, contrairement à Parménide et Zénon — est essentiellement identitaire, c'est-à-dire orientée vers une ou plusieurs identités.

(1) *Ch. Lahr, Logique*, 537s., dit : « Non datur scientia de individuo » (un adage scolastique médiéval, (11 : *biolog. Appl. mod.*) qui signifie : « Il n'y a pas de « science » (possible) concernant l'individu (concret)). Lahr donne deux raisons.

a. Synchronique :

« Dans toute la nature, il n'existe pas deux êtres ni deux faits absolument identiques » (oc, 537). Conséquence : les définitions, lois, typologies, etc. (voir *ci-dessus*, par exemple pp. 111/112) devraient, pour être strictement fidèles à la réalité (« réalistes »), être établies pour chaque être, chaque fait, pris individuellement. Une tâche immense et sans fin, naturellement, compte tenu de l'infinie richesse des êtres et des faits dans la réalité, de l'« être ».

b. Diachronique :

« À supposer néanmoins que l'on parvienne (à extraire des définitions, des lois, des typologies concernant chaque être, chaque fait), il reste le fait que chaque individu change sans cesse et que le fait se présente et disparaît. (...).

« Si un objet change continuellement, alors il ne peut jamais être « connu » ; car, pendant qu'on l'examine, il devient différent de lui-même, et l'on ne peut « savoir » s'il existe encore ou ce qu'il est devenu. » (Platon, Kr.)

L'individu ne peut donc pas devenir un objet de « science » :

(a) la multitude infinie, l'extrême complexité,

(b) sa mobilité perpétuelle constitue un obstacle absolu à cela.

Voilà pour Lahr. Mais il est clair que ce dont il est question ici n'est pas le concept général de « science », mais plutôt le concept très particulier de « science de l'absolument identique dans l'espace (synchronique) et dans le temps (diachronique) », en particulier lorsque Platon (et Kant) s'expriment.

En d'autres termes, nous sommes ici confrontés à une seconde dichotomie (complémentation) – aux côtés de celle de la science en tant que cohérence mutuelle des contenus de l'esprit et en tant que « langage » de la réalité elle-même (voir p. 217 *ci-dessus*) – à savoir, celle qui attribue à la « science » ce qui est absolument identique en tant qu'objet, et celle qui attribue à la « science » ce qui n'est pas absolument identique en tant qu'objet aux côtés de ce qui est absolument identique.

MHD220

(2) *M. Müller et A. Halder*, dans leur *<i>Herders kleines philosophisches Wörterbuch</i>* (Bâle/Vienne, 1959, p. 228), notent que le romantisme (voir *ci-dessus*, p. 166 et suivantes) réinterprète l'« essence » d'un être, ou de l'être sans autre qualification, comme la réalité incomparablement unique et pleinement identique (voir *ci-dessus*, p. 5). Ainsi, par exemple, un événement, une personne ou une personnalité, une activité culturelle. On peut y ajouter sans risque : un paysage.

À proprement parler, dans sa pleine identité avec lui-même, il n'y a qu'un seul Aristote, qu'un seul Euripide. Considérés de manière parfaitement identique (on dit aussi, dans un jeu de mots scolastique médiéval : « considérés matériellement », par opposition à « formellement » ou partiellement identiques), il n'y a qu'une seule ville : Athènes. Il n'y a, toujours « matériellement » ou selon l'entité absolue du ça avec elle-même (réflexive, en boucle), qu'une seule figure théâtrale des œuvres d'Euripide, qui est et s'appelle Makaria (voir *pp. 155/167 ; 144*). – À cela correspond, toujours envisagé de manière romantique, le concept individuel, qui est une véritable « compréhension », mais non scientifique au sens de la connaissance structurelle et/ou structurale (similitude/structure distributive ; cohérence/structure collective). La « science » de l'unique, fondée sur la dichotomie : « ceci-ici-et-maintenant »/le reste de tout ce qui est réellement. C'est la complémentation individuelle ou idéographique.

(2).bis . *M. Müller et A. Halder*, dans *Herd. kl. phil. Wb.*, p. 100, affirment que, concernant la « logique » : outre les théories aristotéliennes traditionnelles et les théories logistiques récentes de la pensée, il existe une logique « métaphysique » qui conçoit le tout comme un cadre de l'être et de la pensée et qui, de ce fait, situe immédiatement tout ce qui contribue à l'existence de ce tout – tout être concret – au sein de ce « tout ». À titre d'application possible, les auteurs citent la logique dialectique de Hegel.

En d'autres termes, là où le romantisme — voir *ci-dessus* (unicité ; voir aussi *ci-dessus*, p. 112 (type comme collection d'individus)) — voit l'unicité et cherche à la saisir conceptuellement (même s'il s'agit d'un type distinct de « concept »), il ouvre l'œil de la personne à l'esprit purement scientifique à la concrétude, à l'interconnexion et à la totalité — non pas maintenant au sens abstrait, par exemple, de la théorie des systèmes (voir *ci-dessus*, pp. 91 et suivantes), mais au sens vivant et organique de « totalité ».

Note – Le terme « organisme » est souvent confondu avec la pensée concrète. Raison : on confond la totalité concrète (« plénitude ») avec la totalité abstraite (partiellement identique) – cf. *supra pp. 40 et suiv.* (*Héraclès* : « totalité », principalement *hylique*) ; pp . 127 et *suiv.* (Euripide : « totalité », également principalement *hylique* (*athérique*)) ; – voir aussi *pp. 80 et suiv.* (Anaxagore : « totalité », plutôt unitaire que *hylique* et, par conséquent, abstraite).

Historiquement parlant : le romantisme conçoit la pensée à la fois individuellement et globalement ; mais on extrait de ce tout soit l'individu (voir *ci-dessus*, p. 162 et *suivantes*), comme Kierkegaard, soit la totalité (voir *ci-dessus*, p. 40 et 142), comme Marx (dans la lignée de Hegel). Écoutez comment Kierkegaard, à partir de son exagération, dépeint l'exagération de Hegel avec une richesse de couleurs.

« Combien de fois n'ai-je pas soutenu que Hegel, en réalité – en tant que païen –, réduit l'être humain à une espèce animale dotée de raison ? Raison : chez une espèce animale (cf. *supra p. 111 et suiv.* (*induction typologique*)), l'individu signifie toujours moins que « l'espèce ». L'« espèce humaine » a la particularité – précisément parce que chaque individu est créé individuellement à l'image de Dieu – que l'individu se situe au-dessus de « l'espèce ». Certes, cela peut être mal compris et a été terriblement mal interprété. Mais c'est cela le christianisme. Et c'est là que le combat doit être mené. » (A. Van Munster, *Kierkegaard (Extrait de son journal)*, p. 103 et *suiv.*)

un. Cl. Bernard (1813/1878), *introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (1865), qui devint largement normative pour la science médicale positiviste, postule de manière abductive que tout organisme constitue (biologiquement) une unité typique (voir *ci-dessus p. 111 et suiv.*) (« totalité »), que Bernard caractérise comme « milieu intérieur » (avec lequel il surmonte, en tout cas, tout mécanisme (voir *ci-dessus p. 66/67 ; 86 et suiv.* (modèle *anaxagorique*) ; 169 et *suiv.* (modèle *démocritique-atomiste*)) .

b.1. K. Goldstein (1878/1965), *organiciste* biopsychologique comportemental ;

b.2. M. Merleau-Ponty (1908/1961), *Phénoménologie de la perception* (1945), existentiel et donc plutôt concret que simplement un psychologue *organiciste*.

c.1. La théorie générale des systèmes (voir ci-dessus, p. 91 et suiv.) et plus particulièrement la cybernétique (voir ci-dessus, p. 3) (*Anaximandr.*) ; 44 (*équilibre légal*) ; 46 et suiv . (*transgression / structure en « digue »*) ; 91 et suiv . (*système finalisé*) ; et même, dans une certaine mesure, 113 et suiv . (*finalisme ou téléologie*)) constituent un « organicisme » généralisé, ou, selon le jargon actuel, une théorie « organismique ». – Pourtant, à l'exception de Merleau-Ponty, elle demeure, comme les théories et méthodes organicistes précédentes : abstraite et partiellement identique.

(3) Enfin, après avoir dissipé les malentendus, nous pouvons définir l'ontologie avec plus de précision. La véritable ontologie, distincte de toute science spécialisée, est la science de l'identité complète. Si, ne serait-ce qu'un instant, l'identité partielle est prise pour objet réel, on entre dans le domaine des sciences spécialisées. Le premier à l'avoir clairement compris – du moins philosophiquement – est et demeure Hegel. Bien qu'il ait échoué tant dans son interprétation purement « dialectique » (comprendre : créative-éclectique (voir p. 65 ci-dessus)) que dans son interprétation « organiciste » de sa propre conception, pourtant très juste, de la véritable ontologie ou, comme il le dit lui-même, de la dialectique,

Ici, on entend par là la science (la science philosophique, donc) de l'individu concret. Il faut par conséquent distinguer très nettement la dialectique exposée plus haut (p. 198 et suiv . [*conceptions présocratique et socratique de la dialectique*] ; p. 205 et suiv . [*Platon, <i>Mod.</i>*] ; p. 213 et suiv . [*Aristote, <i>Mod.</i>*]) de la dialectique hégélienne qui, jusqu'à Hegel, prétendait être la seule science de l'individu concret.

Certes, comme Van Schilfgaarde l'a très justement observé, Aristote part toujours du « tode ti » (ceci étant ici et maintenant) – voir ci-dessus, p. 212 et suiv . – mais le fait qu'Aristote lui-même, en tant que « science » exemplaire, ait considéré les mathématiques, et en particulier la géométrie, comme « l'expression pure de la science » (V. Schilfgaarde, *Aristote*, p. 79), prouve, sans l'ombre d'un doute, que pour lui la « science » demeure au moins abstraite (partiellement identique, formelle). En ce sens, Aristote n'est pas plus « réaliste » que Platon ou Kant. « C'est Hegel qui franchit cette frontière (de la science abstraite à la science concrète et individuelle) » (Van Schilfgaarde lui-même, p. 79).

Nous avons déjà abordé la critique de l'idéologie **plus haut** (voir page 214). En particulier : tout ce qui se présente comme une assertion apodictiquement certaine, de nature scientifique, et qui ne l'est pas, est idéologique (Aristote parle de « dialectique »).

Cependant, chez Hegel, les mots « idéologie » et « critique de l'idéologie » prennent un sens totalement nouveau : la science apodictique, elle aussi — dans toutes ses formes factuelles et possibles — est, vue concrètement et individuellement, « idéologie » (construction d'idées, seulement partiellement identique à l'« être » concret et individuel).

Toutes les sciences (voir ci-dessus, pp. 70 et suivantes) . Le rationalisme se condamne lui-même, sur la base de son interprétation « formelle » (di-identique) de l'« être », qui, par définition, s'il est correctement compris, est et demeure toujours concret-individuel, à l'« idéologie ». Le rationalisme – sous toutes ses formes, y compris l'interprétation aristotélicienne-thomiste de la scolastique ecclésiastique médiévale – a oublié ce fait massif et répandu – à tel point que le « *nisus scientificus* », la manie d'être « scientifique » (et non concret-individuel) – voir la position de Lahr sur la question ci-dessus, p. 219 (qui est la position ecclésiastique) – s'est infiltré dans notre être même par la plupart des penseurs grecs.

(4) Néanmoins, Aristote lui-même avait tous les moyens à sa disposition pour être concret-individuel (et, en ce sens parfaitement identique, réel).

O. Willmann, dans son ouvrage *Abr. d. Phil.*, p. 453, affirme, citant Aristote lui-même (*Peri herm.*, 3 infine) : « L'être (einaî) n'est pas une sêmeion (caractéristique, inhérence, implication) d'un objet. Même si l'on dit « sur » (« être », essence), alors ce mot est vide (psilon). Car il ne dit rien. (Aristote entend par là rien au sein de la totalité de l'être). Ce n'est qu'en relation avec autre chose qu'il acquiert son sens. »

b. E. Treptow, *Der Zusammenhang zwischen der Metaphysik und der zweiten Analytik des Aristotle*, dans : *Epimeleia* (Munich) 1966, 5, 83f., dit, résumant son étude, ce qui suit.

(je) L'ontologie (étude de l'être, « métaphysique ») ne peut pas prouver apodéiquement son propre objet (on ne peut pas définir « être », « être » (voir p. 219 ci-dessus (Lahr)) ; seule l'induction intuitive (*perception directe* ; cf. *supra* 79 et suiv . (*pragmatique ; économique de la pensée*) (d'un type spécifique) et le raisonnement analogique (d'un type spécifique, encore une fois) (voir p. 101 et suiv. ci-dessus) peuvent servir de base à l'ontologie.

(ii) L'ontologie ne peut ni ne peut prouver les fondements des sciences spécialisées ; celles-ci doivent acquérir par elles-mêmes un objet, une méthode, etc. Raison : L'Être est absolument universel (transcendantal), tandis que les objets des sciences spécialisées — mathématiques, biologie, géographie, etc. — sont particuliers. L'« Être » — comme le dit Aristote lui-même (voir p. 223 ci-dessus) — ne dit rien, si ce n'est en relation avec « quelque chose », c'est-à-dire avec des données particulières et singulières.

c. La question de la finalité de l'ontologie se pose légitimement ! Nous le démontrons par une modification applicable de la science spécialisée aristotélicienne.

(1) Observation. -- Tous les peuples ont, à certains moments (temps) et lieux (espace), observé le phénomène - le fait indéniable (voir ci-dessus p. 65 (*scepticisme*) ; 182 (*phénoménisme*) ; 191 et suiv . (*phénoménisme*) - de l'éclipse lunaire.

(2)a. Abduction . -- Aristote donne une première interprétation (Treptow, oc, 51) : si l'éclipse (lunaire) équivaut à l'absence de lumière (lunaire), alors le fait étonnant (voir p. 10 ci-dessus) de l'éclipse devient compréhensible (fondement nécessaire et/ou suffisant ; explication régressive) ;

Ce qui rend possible pour Aristote une première définition « nominale » ou « sémantique » : « *sterêsis tis fotos* » (absence de lumière). Dans cette définition d'une éclipse lunaire, une sorte de science du fait et de l'essence du phénomène est déjà présente. Disons : un lemme (voir page 10 ci-dessus), c'est-à-dire une interprétation provisoire, dont on ne sait pas avec certitude qu'elle soit correcte, mais que l'on utilise comme si elle l'était.

(2) A. bis . Abduction. — Aristote répond : on peut définir l'éclipse comme le fait que la lune, de son propre chef, est incapable de projeter une ombre. Ce qui est exact. — Mais, comme dans l'abduction 1, il en va de même ici : la véritable définition, qui est la définition causale (fondements non seulement nécessaires, mais aussi suffisants), n'a pas encore été atteinte.

(2)a.ter. Abduction. — Aristote dit : si la Terre est insérée dans l'intervalle « lune/soleil », alors le phénomène est véritablement interprété causalement ; véritablement expliqué. Mais alors, il existe une définition complète indiquant

la cause.

MHD225

On perçoit le rôle fondamental de la définition ou de la détermination de l'essence dans l'aristotélisme (*cf. supra p. 188* (maïeutique socratique avec sa formation et détermination inductives des concepts) ; *200/202* (modèle applicatif de la « définition »)). La définition est la « précipitation » (image, modèle (*voir ci-dessus p. 5*)) de la perception-avec-interprétation (abduction) : « la définition complète, le « vrai ti esti » (ce qui est juste), est alors : « l'éclipse est l'absence de la lumière de la lune (abd. 1), en raison de l'insertion de la terre (entre la lune et le soleil) (abd. 3) – car la lune ne donne pas de lumière d'elle-même (abd. 2) » (cf. Treptow, oc., 51).

Il est clair que la règle fondamentale des « raisons nécessaires et/ou suffisantes » (individuellement nécessaires, collectivement suffisantes) est ici décisive, dans la définition même :

1. L'absence de lumière (abd. 1),
2. Le manque de lumière de la lune (abd. 2) sont certes des facteurs nécessaires à l'explication, mais ils ne sont pas suffisants ; individuellement, ils ont leur effet, mais insuffisant.

Collectivement et conjointement avec la cause réelle, qui est le concept du système (structure collective), ils « expliquent » véritablement.

(3)b. De la définition complète précédente, on peut tirer des déductions concernant le comportement futur de la Lune (ainsi que du Soleil et de la Terre) qui sont identiques aux définitions (*voir ci-dessus p. 79v*). (*pragmatique abd.*).

(3)c. Réduction péirastique.

Si les prédictions déductives se réalisent effectivement (vérification), alors de nouveaux faits démontrent que la définition semble être une interprétation correcte. *cf. supra p. 12 et suiv.*

Où, dès lors, l'ontologie intervient-elle ici ? Elle réside dans l'horizon (selon l'expression de M. Heidegger), qui confère les abductions fondamentales nécessaires et suffisantes, lesquelles sont identitaires. Il est clair que seule la connexion de la Lune avec le Soleil et la Terre (et les trois propriétés de la Lune, du Soleil et de la Terre qu'elle englobe) a un effet explicatif. Or, la « connexion » est une forme d'identité partielle parmi trois identités

complètes : la Lune, du point de vue de sa capacité à éclairer ou non, est partiellement identitaire (c'est-à-dire qu'elle ne peut être dissociée du Soleil et de la Terre). Percevoir de telles identités, c'est précisément faire preuve d'ontologie.

MHD226

L'« être » est identité (totalement ou partiellement identique). Pourtant, la pleine identité de la lune (avec celle du soleil et de la terre) n'est qu'une partie (un membre, un élément) de l'« être » tout entier. Cet écart, ce gouffre, entre l'être particulier et singulier, d'une part, et l'« être » universel (transcendental), d'autre part, peut être appelé, avec M. Heidegger (1889/1976), ontologiste fondamental parmi les penseurs existentiels, « distinction ontologique » (ontologische Differenz).

L'écart est tel que, d'une part, « l'être » est l'horizon dans lequel tout « être » (singulier et/ou particulier) se permet d'être situé (ordonné) – cf. Stoïcisme (voir p. 2 ci-dessus) – mais, d'autre part, on ne peut jamais déduire un « être » (singulier ou particulier) de l'« être » universel (transcendental, englobant tout, omniprésent).

Que cette tension « être »/« être » soit véritablement telle est évident d'après la distinction eidétique ou essentielle (« eidetische differenz ») : l'essence d'un être (« être ») – son « eidos » (Platon, Husserl) – est ce qu'il y a d'« être » dans quelque chose. On ne peut dire ce qu'est quelque chose si, comme horizon, l'« être » en général n'est pas, au moins implicitement, présupposé. Cela équivaut à la primauté de l'ontologie (et, immédiatement, de la philosophie – car elle n'est autre que l'ontologie) sur les sciences spécialisées, qui se situent dans cet horizon, qu'elles le veuillent ou non.

Comparaison avec la « déduction » de Hegel.

(1) GWF. Hegel, comment le bon sens ordinaire conçoit la philosophie, - clarifiée au moyen des œuvres de Herr Krug (1802).

Krug comprenait la « déduction » dans la dialectique hégélienne (c'est-à-dire la pensée concrète et individuelle au sens rationaliste) : il imaginait que Hegel « dérivait » toutes choses de principes a priori (abductions) – autrement dit, d'une pensée abstraite – et cherchait ainsi à « prouver » la « nécessité » de ces choses. Krug avait mis Hegel au défi de « déduire » l'existence de chaque chien et de chaque chat, voire même celle de son porte-plume, à partir du « concept » !

(2) Hegel répondit à Krug.

(a) « Prouver » l'existence d'un chien, d'un chat, d'un porte-plume est inutile. Cette existence est donnée. Le point de départ de Hegel est « le tout vivant » (de « l'être »), dans lequel le fait (la perception, ici des banalités « chien », « chat », « porte-plume », etc.) se présente comme donné.

MHD227

Autrement dit, l'existence est le point de départ, même dans le cas de l'explication de l'éclipse lunaire.

(B).1. Enlèvement.

L'abduction de la conscience « immédiate » (*Kierkegaard*, 164 ; 2 ; 233 (cs)), (qui renvoie, dans une certaine mesure, à la « philosophie du sens commun » (*Cl. Buffier*, SJ, *Traité des vérités premières* (1717) ; *Th. Reid* (école écossaise) (1710/1796), *Recherche sur l'esprit humain selon les principes du sens commun* (1764)) tend à considérer le chien, le chat, etc., voire l'éclipse lunaire, comme « naturels » (c'est-à-dire, pouvant être évoqués sans difficulté) : l'existence de ces faits et des phénomènes eux-mêmes est là, tout simplement. En langage hégélien : la thèse ou la proposition.

(B).2. Enlèvement.

Après cette première abduction « immédiate » ou « naturellement » « spontanée », « thétique », l'étonnement surgit : soudain, ces choses ne sont plus « naturelles », « évidentes » : la question du comment, du pourquoi, etc., se pose. C'est ce qu'on appelle la réaction médiatisée (abduction) : l'antithèse (ou « relation »).

(a1) Vu à travers les yeux d'un Kepler, d'un Newton par exemple, cela devient : « Si la lune tourne autour de la terre, selon des orbites qui peuvent être exprimées mathématiquement et mécaniquement, alors ce fait merveilleux est « expliqué » (compréhensible).

(a2) Du point de vue d'un biologiste, par exemple, le chien, le chat, etc. « devient » une espèce (type ; cf. 111 et suiv. (*réduction typologique*) : si interprété de cette manière (typiquement), alors le chien, le chat, etc. deviennent compréhensibles (biologiquement parlant).

Voici deux types possibles d'abduction (types de compréhensibilité : cosmologique, biologique). Deux « relations » (antithèses).

(b) Mais pour Hegel, qui observe avec une curiosité concrète et individuelle (« dialectique »), l'abduction devient une tout autre affaire. La conception de Kepler et de Newton réduit les phénomènes à leur nature mathématique et mécanique.

(1) C'est séparer une partie (« moment ») du tout : le moment qualitatif compte aussi ! Il faut simplement considérer l'éclipse lunaire comme une expérience humaine.

MHD228

Il en va de même pour le chien et le chat : en tant qu'animal de compagnie, par exemple, l'homme « vit » avec son animal quelque chose qui est qualitatif plutôt qu'une connaissance de type ordinaire.

Positionnement synchrone au sein de l'ensemble.

(2) Deuxièmement, la science réductionniste néglige le moment diachronique : l'« être » est un processus gigantesque. Dans ce processus se produisent les « phénomènes » du chien, du chat, du porte-plume, de la lune, de l'éclipse lunaire, etc. : Hegell conçoit cela comme une séquence de « phases » (qu'il nomme moments). À partir de l'« être » non déployé, non développé, du commencement de ce processus, tous les êtres émergent simultanément et successivement dans un événement de différenciation englobant l'univers. C'est dans ce cadre que Hegell situe le chat, le chien, le porte-plume et la lune, etc.

Positionnement diachronique au sein de l'ensemble.

avec les yeux de Hegel, c'est « nier » à la fois la mentalité naïve et non questionnante (qui tient tout pour acquis, abduction 1, à savoir l'abduction immédiate) et la mentalité scientifique, qui est, par essence, déjà non naïve, curieuse et interrogative, une conscience antithétique (abduction 2, à savoir l'abduction médiate), la percevant comme particulière et « finie » par rapport au tout en tant que processus (de l'« être »). C'est ce regard qui, au second pouvoir, est « antithèse ».

(a) Eh bien, « déduire » en dialectique hégélienne revient à dire : si le tout et le processus total existent, alors ce phénomène (singulier, particulier) est ici (espace) et maintenant (temps) « compréhensible » comme « moment », di

(i) en tant que membre de l'ensemble total (étant, -- le tout, le processus),

(ii) et, de fait, inclus dans le processus. Le terme « moment » a donc une double signification :

1/ inclusion dans la cohérence de l'ensemble (synchrone)

2/ Absorption au cours du processus (diachr.). Le processus entier, le tout « n'est » rien – vide (voir p. 223 ci-dessus) sans les moments. Le moment, tous les moments réunis « ne sont » rien. – Sans horizon – sans le tout, sans le processus, c'est-à-dire « l'être ». Le tout, le processus ; les moments – ne sont compréhensibles que par corrélation.

MHD229

Déduire dialectiquement, c'est donc, en second lieu, dire : si ce phénomène ici et maintenant, ce phénomène là et alors, tous les phénomènes existent, alors le tout (universel, transcendantal, englobant) et le processus sont « compréhensibles » en tant que leur « horizon ».

Le concret n'existe pas sans l'individu (et le particulier), ni sans le concret (fusionné avec l'ensemble du processus).

Conclusion : nous sommes confrontés à une double antithèse :

(i) le contraste entre l'immédiat et le médiat (qui est, par exemple, biologique et cosmologique) ;

(ii) le contraste entre le premier – scientifique – médiateur et le second – philosophique-dialectique – médiateur. -- La proposition s'est transformée (voir ci-dessus p. 51) en une première et une seconde cour.

(B).3 . Enlèvement.

Il faut d'abord lire la page 65 (éclectisme créatif (synthèse des antithèses)) ; voire, à titre de modèle, la page 24 (dogmatique, septique, critique)).

En effet, la différence ontologique entre les moments (finis) et le tout processuel (infini) oblige Hegel à concevoir les moments de la thèse et de l'antithèse comme un seul et même (cf. *supra* p. 4 (Puthag. 'harmonie' 24/26 (Kristensen) ; 40ff. (harmonie des contraires))).

Cela se déroule de deux manières.

1/ La prise de conscience naïve et immédiate (le bon sens), qui tenait tout pour acquis tout en restant curieuse (et donc interrogative), est, en un certain sens, juste : après l'explication (scientifique ; dialectique), l'homme acquiesce et trouve le phénomène et/ou l'ensemble du processus à nouveau évidents, à un niveau supérieur. Synthèse.

2/ Le sens scientifique-médial et le sens dialectique-médial sont, à première vue, contradictoires, mais finalement harmonieux :

a) la conscience académique s'enrichit, en profondeur, en se considérant

philosophiquement et dialectiquement comme un moment unique dans l'ensemble du processus et

b) La conscience dialectique s'enrichit en intégrant avec précision des moments scientifiques. Synthèse des contraires.

(1) Thèse, (2) cour, (3) résumé comme structure.

MHD230

Note-- Pour un aperçu relativement simple de la dialectique de Hegel, voir *Ga. Van den Bergh van Eysenga, Hegel* (éd. Ha. Ett), La Haye, sd Am 67/69 (*la critique de Krug et Newton par Hegel*) ;

*D. Dubarle/ A. Doz, *Logique et dialectique **, Paris, 1972, est approfondi ; ici, les mathématiques et la logistique, en particulier, servent de point de départ essentiel ; particulièrement intéressant est oc, 201/237 - (** Usage et abus du mot 'dialectique' **).

Note .-- *L. Vax, *L'empirisme logique (de Bertrand Russell à Nelson Goodman)**, Paris, 1970, 10 shillings, propose une critique de la pensée hégélienne de B. Russell (1872/1970), qui, naturellement, s'inscrit dans le courant scientifique (voir ci-dessus, p. 70 et suivantes (modèle anaxagique)). Russell part de la systématique de l'atomisme (l'univers est une collection d'individus) et du monisme (l'univers est un continuum, une cohérence). B. Spinoza (1632/1677), le cartésien, et Hegel sont des modèles de ce que Russell appelle le monisme. Il caricature le monisme comme suit :

(1) déclaration d'ouverture : « Je suis un oncle ».

(2) Interprétée de manière moniste, cette affirmation implique la complémentarité « J'ai un neveu » (« J'ai une nièce »). Ces affirmations impliquent la complémentarité : « J'ai un frère (une sœur) » et, immédiatement, la complémentarité : « J'ai une belle-sœur (un beau-frère) ».

Ce qui, de manière complémentaire, implique que mon frère (ma sœur) et moi disons « J'ai des parents ». Et ainsi de suite. Et ainsi de suite. Et ainsi de suite !

« Chacun des êtres qui peuplent ce monde n'existerait pas sans les autres. (...) Aucun être humain ne se permet d'être séparé – sauf par abstraction – du monde humain tout entier. Celui-ci, à son tour, se situe dans le monde des êtres vivants. Etc. ... L'individu séparé est une abstraction. Seule la totalité est concrète. » (oc, 9/10).

(3) Interprétation « atomique » : l'univers est un ensemble d'individus distincts, comme un tas de sable composé de grains individuels. Chaque grain de sable est une réalité concrète. C'est leur ensemble, le tas de sable, qui est une abstraction. – Ainsi Russell.

Deux remarques.

1/ Par analogie (voir ci-dessus, pp. 101 et suivantes), le tas de sable est certainement discutable comme modèle de l'univers.

MHD231

Par ailleurs, Russell, en tant que champion pacifiste des droits de l'homme, a, par ses actions, vu tout le contraire d'un tas de grains de sable dans l'humanité.

Cf. Sj. Doorman, B. Russell , dans : CP. Bertels/ E. Petersma, éd., *Philosophes du XXe siècle* , Assen/ A'm/ Bruss., 1972, préfixes 33/36 (implication émotionnelle ; philosophie politique).

Dans sa polémique avec Hegel, Russell donne l'inévitable impression de parler de manière rhétorique plutôt que scientifique (par une sorte d'« allergie émotionnelle »).

2/ La théorie des systèmes actuels démontre, dans son aspect applicatif de grande portée, que l'univers est plus qu'un simple amas de grains de sable : il suffit de lire, par exemple, L. Apostel (éd.), **Deeenheid van de cultuur (naar een algemenesystementheorie als instrument van deeenheid van ons weten en ons actie *)*, Meppel, 1972, pour constater comment, en réalité, la cohérence rassemble effectivement ces « grains de sable épars » dans le domaine humain. Cependant, les auteurs de cet ouvrage ne sont pas des dialecticiens à la manière hégélienne !

Il convient de noter que Russell caricature un côté faible, que Kierkegaard, par exemple, a également perçu – bien que d'une manière analogue, dans un sens individualiste (voir ci-dessus (cf. supra pp. 220/222 : critique de l'organicisme))).

Comparaison avec l'« idéation » de Max Scheler. (231/236)

M. Scheler (voir ci-dessus, p. 64 ; 196 et suiv. ; 214), dans son ouvrage **Die Stellung des Menschen im Kosmos **, Darmstadt, 1930, p. 60 et suiv., expose brièvement ce qu'est l'« ideierung ». Ce terme désigne le processus par lequel notre conscience constitue une idée. Nous le résumons ici de manière structurée.

(A) Observation. – « J'ai mal au bras ». Voici le modificateur applicable, à partir duquel Scheler s'écarte. – L'ambiguïté apparaît clairement dans ce qui suit.

(B)I. Abductions de « renseignement technique ». – Par ce terme, il désigne la science spécialisée. Ou la science « positive ».

(B)Ia Abduction nosologique (pathologique). -- « Comment cette douleur est-elle apparue ? ». À cela, le médecin-nosologue répond : « Si une "tumeur" prolifère dans le bras, alors ce fait douloureux et surprenant est compréhensible (motifs nécessaires et/ou suffisants) ». Première abduction « positive-scientifique ».

(B)Ib Abduction thérapeutique. -- « Comment soulager cette douleur ? »

MHD232

À partir de ce postulat, le médecin praticien déduit, une fois de plus, différemment : « Si le diagnostic (nosologique) est correct, alors — en raison de l'identité du modèle (voir p. 79 et suivantes ci-dessus) — ce médicament sera thérapeutiquement valide ici et maintenant ! »

Helmut Kuhn, Auf den Spuren der via les médias (Max Scheler comme Faust), dans : Rheinischer Merkur (1974 : 33), affirme que M. Scheler « s'opposait à la prétention exclusive des positivistes à la validité scientifique ». Le « positivisme » (ou « empirisme ») est ici entendu au sens plus récent de David Hume (1711-1776), figure emblématique des Lumières anglaises (voir ci-dessus, p. 21 et suivantes : modèle xénophanien), et d'Auguste Comte (1798-1857), positiviste socialiste.

(je) ne doit absolument pas être confondue avec la philosophie positive à caractère romantique de, par exemple, Schelling (voir ci-dessus, p. 166 et suiv.),

(ii) mais se résume à deux principes fondamentaux :

a. Les faits (« faits », « les faits ») au sens de phénomènes observables sensoriellement - cf. *supra pp. 70/123 (modèle anaxagorien) ; 169/180 (modèle démocritien) ; 182 (« Empirisme ») ; 191 et suiv. (sensibilisation et phénoménisme kuréniens)* - sont le seul fondement de la « science », excluant toutes les autres données (aussi humaines soient-elles) ;

b. Ces « faits » (au sens très laïque du terme) comprennent :

b.1. Adopté (« déclarations de protocole ») et

b.2. être formulées théoriquement selon leurs connexions légitimes (voir pp. 92/96 ci-dessus (induction bakéenne)) (cf. supra 73 (empirique et théorique) ; 82/83 (harmonie de l'observation, respectivement de l'expérimentation et de l'« analyse »)).

D'après les références que nous venons d'indiquer, il est évident que l'empirisme grec, et le positivisme au sens moderne-contemporain, le sont également. La question se pose alors : comment Scheler surmonte-t-il ce scientisme ?

(B)II. Abductions de la philosophie « phénoménologique ».-

La « phénoménologie » (terme employé pour la première fois par J.H. Lambert dans le *Neues Organon* (1764), et régulièrement réinterprété par la suite) désigne la méthode d'E. Husserl (1859/1938 ; voir p. 79 ci-dessus (pragmatique)). On peut la définir (phénoméno-) comme la science (-logie) des « phénomènes » (données de toute nature : idées, sentiments, perceptions) se révélant à la conscience .

MHD233

(1) Le phénoménologue, comme l'empiriste/positiviste, se concentre sur les faits, mais réduit ('réduction'; ici au sens descriptif) aux faits de conscience.

Étant donné l'importance fondamentale de cette prémisse (abd.), nous donnons la parole à un expert reconnu : A. De Waelhens, *Existence et signification* , Louvain/Paris, 1958, p. 89, qui discute d'un modèle d'application géographique :

« Les manuels de géologie (sciences de la Terre) "expliquent" les montagnes, les rivières et les forêts ; ils "décrivent" leur formation. — Mais, en fin de compte, moi, simple citoyen, je ne peux savoir de quoi l'auteur du manuel me parle, à moins que nous ne parvenions, tout d'abord, à un accord, comme lui et avec lui, sur le fait d'appeler "montagne", "rivière" et "forêt" ce que nous rencontrons (257 : *Peirc. Mod.* ; 112 *biol. Mod.*) en allant "dans la campagne ou dans les montagnes" ». (oc., 89).

Cependant, bien avant que les géologues ne s'approprient les phénomènes géographiques, les êtres humains – de la préhistoire à nos jours – les ont « rencontrés », les reconnaissant comme des faits de conscience. Que, outre cette première rencontre, « naïve » (immédiate, voir p. 227 ci-dessus), ce contact avec les phénomènes, d'autres « rencontres »

(comprendre : des enlèvements) soient possibles, nous sont prouvés par les réinterprétations mythiques de ces données naïvement immédiates. Ainsi, par exemple, les montagnes fonctionnent régulièrement, dans l'enlèvement mythique (voir p. 13 et 172 ci-dessus), comme points de rencontre entre le monde souterrain, le monde terrestre et la divinité céleste. Cf. *supra* pp. 83/85 (systémique « visible/invisible »).

Comme indiqué plus haut : la science spécialisée transcende elle aussi les « faits » de la conscience ordinaire et immédiate, mais de manière raisonnée.

Conclusion : le mythe (106 *Anax. Wn* .) et la science spécialisée (scientistique) se rejoignent dans le monde vécu de l'expérience quotidienne « immédiate ».

(2) Le phénoménologue se déconnecte (= moment réducteur) :

a. toute tradition (ce que d'autres nous ont appris sur le phénomène ; cf. p. 33 *supra* (*méthode orthodoxe*) ;

b.1 . Tous les jugements subjectifs (ce que nous, chacun de nous, individuellement, « pensons » du « phénomène » (cf. *supra* p. 32 (*méthode de la volonté*)), 177/179 (*méthode du libéralisme*) ;

MHD234

Nous soulignons que, d'un point de vue phénoménologique, la méthode libérale doit également être éliminée – dans la mesure où elle est a-prioritaire (à partir d'axiomes subjectivement abduits ; qu'ils soient matérialistes ou idéalistes-spiritualistes n'a aucune importance) ;

b.2. toutes les abductions théoriques (hypothèses, preuves, etc.).

Résultat : « Die Sache selbst » (à pragma), ce qui est donné à la conscience et seulement ce qui est donné. « Zu den Sachen selbst » est le slogan forgé par Husserl pour exprimer cet aspect lié à l'objet.

b.3 . Le « je » et son approche (« les actes », dit Husserl ; par exemple mon aversion pour un mythe, que j'aborde de manière phénoménologique ; ma préférence, mon implication (« engagement ») dans un phénomène politique).

c. L'existence réelle du fait ou du phénomène conscient, située en dehors de ma conscience actuelle. – De plus, et surtout Scheler considère cela comme d'une importance décisive : l'idée pure ne se révèle que lorsque son

existence réelle est « négligée ». Cela n'implique pas que cette existence factuelle extramentale (« existence », cf. *supra pp. 162/167* (*Kierkegaard ; existen*)) soit « niée » ou « considérée comme simplement sans importance ».

Au contraire. Mais une élimination méthodique est nécessaire pour obtenir la vision eidétique pure (219+111: non datur sciencia de individuo + typol. ind.) ou « génératrice d'idées » (intuition).

Voilà – et seulement cela – la véritable phénoménologie intentionnelle, ou husserlienne. « Intentionnelle » car l'« intentio » (terme scolastique médiéval désignant la conscience), ou l'orientation de notre conscience vers les faits conscients, en est le cœur. « Rencontre », soit dit en passant, signifie « intentio » dans ce jeu de langage phénoménologique (à ne pas confondre avec la finalité ou l'intention volitionnelle, qui n'est qu'une forme d'« intentio » à part entière).

Ce n'est qu'à présent, après ces clarifications essentielles, que nous pouvons reprendre le texte de Scheler. Ce que nous faisons immédiatement.

(B)II.a. L'enlèvement « idéatif » de Scheler

« Je peux cependant aussi interpréter cette même douleur au bras comme un modèle d'application de la situation profondément aliénante et, au plus haut point, étonnante (*voir ci-dessus p. 10 (surprenant non daté)*), essentiellement profonde, à savoir le « fait » (une telle chose est aussi un « fait », bien que ce ne soit pas un « fait » au sens positiviste ; *voir ci-dessus p. 232*) que ce monde est « tout à fait » (en tant que tel) entaché par quelque chose comme la « douleur », le « mal » et la « souffrance ».

MHD235

Dans ce cas, dans cette abduction, je reformulerai la question :

(1) « Qu'est-ce qui est (*voir ci-dessus pp. 218 et suiv. (ontologie)*) maintenant - réellement - la « douleur » elle-même, mis à part le « fait » que moi-même (identité complète) je la ressens maintenant (temps) et ici (espace) ? »

(2) « Comment devrait (doit : la condition nécessaire et/ou suffisante), deuxièmement, le « fondement » (ici au sens d'« horizon » : cf. *supra p. 226* (différence ontologique) ; 228 la totalité des choses de Hegel) être dans un tel état que quelque chose comme « la douleur sans plus tarder » (« le mal sans

plus tarder » ; « la souffrance sans plus tarder ») soit possible ? » (*compréhension compatissante : 163 et suiv . (Kierkegaard), 39*).

On retrouve la dichotomie aristotélicienne (ontologie/science spécialisée) et hégélienne (totalité/instant) sous la forme de « phénomène »/« horizon du monde ». Une même conception de la réalité se dissimule sous des termes différents.

(B) II.b. L'« idéation » applicative du Bouddha.

Siddhartha Gautama, surnommé « Bouddha » (l'éveillé ; cf. *supra pp. 31 et suiv .* (modèle héraklien de l'« éveil »)) en tant que « mouni » (ascète), vécut entre -600 et -500 in l'Inde. Scheler voit dans son histoire de conversion une application modifiée de sa propre conception eidétique.

(1) « Le prince voit un pauvre, un malade, un mort, après avoir été, dans le palais de son père, tenu à l'écart pendant des années de toutes impressions « négatives » (représentant la douleur, le mal et la souffrance).

(2) Il « saisit » (il « absorbe ») cependant ces trois faits accidentels (« contingents ») apparaissant ici-maintenant (espace/temps/phénomène). Immédiatement (intuitivement, soudainement) – la contemplation eidétique ou idéante – comme des modèles applicatifs ordinaires d'un état essentiel du monde (l'univers) à saisir (abductible) en eux. (oc, 60f.).

On perçoit clairement dans la dichotomie « phénomène qui est « négatif », condition du monde » l'identité modèle entre la phénoménologie de Scheler et la religion du Bouddha.

MHD236

Conclusion. -- Scheler résume le rôle des idées qui émergent du processus d'idéation.

1. Ils mettent à la disposition de toutes les sciences positives les abductions suprêmes (« axiomes »), sur lesquelles peut être indiquée la direction (note : Scheler, comme Aristote, se limite aux abductions « suprêmes », c'est-à-dire les abductions ontologico-idéales, et non aux abductions spécifiques à chaque science spécialisée, qu'elle devrait elle-même formuler) pour une « observation fructueuse , (**b**) une déduction et une induction, grâce à l'intelligence (voir p. 231 ci-dessus (« intelligence technique »)) et à la pensée discursive. » (donc, littéralement, Scheler).

2. Ils offrent, pour la philosophie (métaphysique), dont le but ultime est

« la connaissance de l'être absolu, l'« être », comme Hegel l'a justement dit, « la fenêtre ouverte sur l'« absolu » (l'être) ! » (Ainsi, encore une fois, littéralement, Scheler, oc, 61f.).

Note : Il est remarquable que Scheler constate lui aussi avec amertume la dévitalisation des « idées » purement intellectuelles et rationnelles, qu'il défend néanmoins comme ce par quoi l'homme transcende l'animal pur (oc., 61 : « L'animal est incapable d'une chose telle que l'idéation »), (voir p. 162/168 (malakia)) : « L'« esprit » (c'est-à-dire la faculté idéative chez l'homme) « idéationne » la vie. Mais seule la vie possède la capacité de rendre l'esprit actif et de le réaliser – depuis la phase de son activité finalisée la plus simple jusqu'à son exécution, à laquelle nous attribuons une signification « spirituelle » (dépassant la matière). » (oc., 96).

Du point de vue schelérien, ceci est tragique, car la « vie » est – du moins pour le Scheler de la dernière période, où il avait perdu la foi catholique – une « pulsion aveugle », c'est-à-dire, littéralement selon lui, la force vitale (*supra* 32.2v.) naviguant à travers tout le cosmos (de la matière « morte » à l'homme spirituel) qui reste « aveugle » face à toutes les idées et valeurs spirituelles (supérieures), que Scheler – qu'il n'y ait pas lieu de s'alarmer – appelle « damoniaque » (démoniaque ; cf. *supra* p. 37 (*Hérakl. mod. de démonie* ») ; 47 (*polyth.-démon*) ; – 56 et suiv. à 64 ; 126 et suiv. (*rel. chthonien*)).

MHD237

Voilà qui conclut ce long mais indispensable commentaire sur le premier axiome aristotélicien concernant le « W » (la science). Les autres axiomes fondateurs de la science apparaîtront désormais d'une clarté limpide.

2. Toutes les propositions (jugements, énoncés) de W sont « vraies ». — L'explication se trouve ci-dessus, à la page 217 et suivantes (interprétation par G. Jacoby du concept aristotélicien de l'être comme « champ » de notre conscience).

3. Si certaines propositions appartiennent à W, alors toute inférence logique (voir ci-dessus pp. 212/214 (*sylogistique*)) tirée de ces propositions appartient également à W. Cette proposition justifie l'appellation de science « (axiomatique-)déductive » (cf. *supra* p. 11 et suiv.). En particulier : l'application de la syllogistique (sous sa forme déductive) aux propositions de W produit, quelle que soit la fréquence de son application, des théorèmes qui,

au sein du système W (voir *ci-dessus pp. 21/24 (métathéorie)*), s'intègrent comme éléments d'une même structure (voir *ci-dessus p. 2 (stoïchiose)*).

4.a. Au sein du système W, il existe un nombre fini de termes (concepts, idées ; cf. *supra p. 193 et suiv . (idée platonicienne ; cf. 232/236 (idée schelérienne de Husserl) ; 200/202 (concept socratique)*) dont la nature est telle que 4.a.1. leur signification ne requiert aucune explication supplémentaire (premier postulat de l'évidence ; cf. *supra p. 223 et suiv. (bas : induction intuitive ; raisonnement analogique) ; 225 et suiv . (lacune, distinction ontologique)*). Comme on le dit : « Les concepts en question sont, à première réflexion consciente, “quelque part évidents” ». Ce qui, bien sûr, est hautement discutable.

4.a.2. La signification de tous les autres termes — le complément — utilisés dans W peut être décrite uniquement au moyen des termes (de base) susmentionnés. Ceci indique qu'il s'agit d'un système complètement clos (cf. *ci-dessus, pp. 91 et suivantes (système quasi clos)*).

4.b. Au sein du système clos W, il existe un nombre fini de propositions de telle nature que 4.b.1. leur vérité semble « évidente » (cf. *Ad 4.a.1 (postulat de l'évidence) (second postulat de preuve)*;

MHD238

4.b.2. Le complément (tous les autres théorèmes du système fermé W) peut être dérivé des théorèmes de base susmentionnés (« axiomes stricto sensu ») par un raisonnement purement logique (cf. syllogistique ; *supra p. 11 ; 212 et suiv .*).

Note : Beth lui-même affirme ici que les postulats 4.a.2. et 4.b.2. expriment la « stoïchiose » (cf. *supra p. 2*) caractéristique de la science conçue par Aristote. Les « archai » (principia, principes), ainsi que les « amesa » (concepts et énoncés de base immédiats, c'est-à-dire sans processus déductif), s'appliquent, aristotélienement, naturellement, simultanément comme points de départ et comme composantes (constituants). Il suffit de penser à l'axiome religieux de la procréation (voir *ci-dessus pp. 210 et suiv . (question 213)*), qui transparaît ici avec force.

Remarque : Il est évident qu'Aristote reconnaît deux systèmes fondamentalement différents W :

(1) l'ontologie, qui travaille avec des termes universels de l'être (voir ci-

dessus p. 217 et suiv. (le champ de pensée de G. Jacoby)) et

(2) toutes les sciences spécialisées possibles qui travaillent avec des termes d'être particuliers et/ou singuliers. -- Cela n'empêche pas le système W décrit ci-dessus d'être modèle-identique dans les deux types de science, dans la mesure où l'axiomatisation-déduction réussit.

De plus, à ce jour, malgré les divergences concernant la définition de l'« évidence » (postulats de preuve relatifs aux termes et aux jugements, notamment à leur fondement même, c'est-à-dire les premiers concepts et les premières propositions), le système W demeure valide. Technologiquement parlant : c'est une véritable prouesse !

3. Effets secondaires.

1. Les paléopéripatéticiens (voir la liste page 210) se tournent vers Ironie du sort, leur destin péripatéticien les éloigne de l'ontologie. Ils s'engagent, comme leurs contemporains, au moins en partie, dans les sciences positives ou spécialisées de toutes sortes (voir *ci-dessus*, p. 70 et suivantes (modèle anaxagorien)) et dans l'éthique/politique populaire.

2. Les péripatéticiens tardifs jusqu'aux théosophiques-alexandrins inclus (ces derniers entre +400 et +700) – ce qui témoigne de l'énorme vitalité de l'aristotélisme, même dans l'Antiquité tardive – évoluent avec leur temps, tout comme les platoniciens tardifs (voir p. 210 ci-dessus).

MHD239

IA (2)b. Le déclin des philosophies attiques (-320/+200). (239/241)

Introduction. -- Cette période est également appelée

1/ Philosophies hellénistiques-orientales

2/ 'Les philosophies hellénistiques-romaines ! En effet, la constellation internationale change deux fois.

(a) En 323, Alexandre le Grand meurt. L'hellénisme, la diffusion et l'orientalisation de la culture hellénique, appelée « hellénisme », prend son plein essor (J.G. Roysen (1836)).

(b) Entre -200 et -30, les Romains pénétrèrent ces royaumes helléniques avec leurs armées et les intégrèrent à leur empire . Mais la culture hellénistique conquiert également Rome.

Résultat : la période hellénistique et romaine, qui dure jusqu'après 200 av. J.-C. Les Grecs apprennent alors à penser au-delà des frontières de leur petit pays.

Questions générales.

CJ. L'oiseau, *philosophie grecque*, III, (*La période hélieniste-romaine*), Leiden, 1939, 1/3, énumère les caractéristiques.

1. La philosophie devient école ou philosophie académique : l'Academeia platonicienne (« académie » au sens strict), l'école péripatéticienne (« lukeion », lyceum), -- plus tard l'école stoïcienne (+/- -300) et l'école épïcourienne (+/- -307).

Exception : les kuniekers (voir ci-dessus, pp. 189/191) popularisent leur philosophie auprès de toute personne bien intentionnée.

2. Le principal problème est le suivant :

a. au milieu des incertitudes des grands empires,

b. en tant qu'individu

b1 . une vie moralement et socialement bonne et

b.2. être heureux. Le « telos », but (voir ci-dessus, p. 173) de vivre consciencieusement et heureusement, domine la pensée.

Claire Préaux, *le monde hellinistique (le Grèce et l' Orient)* (-323/-146), Paris, 1978, II, 607, dit que trois types de réponses à ce souci de salut se présentent.

a. Le roman (par exemple Héliodore d'Émèse, Théagène et Chariclée) et la Nouvelle Comédie attique (influencée par Euripide ; cf. *supra* pp. 123 et suiv .) expriment, d'une part, un sentiment d'incertitude (une série d'aventures (guerre, piraterie) comme destin), mais, d'autre part, aussi de l'espoir en offrant souvent une fin heureuse.

b. les religions du salut, qui offrent le salut du destin dans les mystères (voir ci-dessus pp. 124 et suiv. ; 148 et suiv. (*Euripide.mod* .)), -- sur une base théosophique (voir ci-dessus pp. 12 et suiv. (*modèle orphique*) ; 67/70 (*modèle empédocléen*) ; 202 et suiv. (*modèle socratique*)).

MHD240

c. Les philosophies helléno-romaines. – L'art (roman, comédie) et la religion sont des formes de pensée. Cependant, ils restent généralement

prisonniers de jeux de langage rhétoriques : les esprits purement logiques aspirent à la profondeur, qu'ils recherchent par des moyens rationnels et intellectuels.

Trois types prédominent (240/241)

c.1. Le philosophe sceptique – cf. *supra* p. 65. (-320/+200). – Sextos Empeirikos, Sextus l'« empiriste » (voir ci-dessus p. 73 (*modèle anaxagorien*) ; 170 (*modèle démocritien*) ; 182 (*modèle protosophique*) ; 191 (*modèle kourénaïque*), Purrhonic Hupotuposen (« hupotyposis » = modèle), 1: 4, dit :

« La dunamis sceptique (faculté de raisonnement) oppose les phénomènes et les noumena (ce qui, à partir du nous, la pensée, est détaché, en relation avec les phénomènes), et ce, de quelque manière que ce soit. Conséquence : nous passons par l'isostheneia (voir ci-dessus p. 182 (*raisonnements opposés*) ; p. 19 et suivantes (position zenonique de la rue de poche)), c'est-à-dire l'indécidabilité des faits et des raisonnements, d'abord à l'époque (suspension du jugement), puis à l'ataraxie (résignation). »

On ne saurait mieux caractériser le scepticisme dans son ensemble.

(i) l'indécidabilité des données et des arguments

(ii) une suspension du jugement (« Je, nous, - ne savons pas ») ;

(ii).b résignation (« Je, - nous, - nous nous résignons à cela »).

La méthode est éristique (voir ci-dessus p. 15/20 (*Modèle zénonien*) ; 188/189 (*Mégorien*) mod .), réfuter logiquement et strictement, falsifier. (cf. 198 et suiv. (*dialectique négative, falsifiante*)).

Trois types.

a. Scepticisme éthico-politique. -- Purrhon d'Élis (-360/-270),- d'où le nom « purrhonisme » (philosophie du doute) ;

b. scepticisme méthodologique. -- voir ci-dessus p. 210 (*Académie sceptique*) ;

c. Scepticisme systématique. – Le purrhonisme et le scepticisme académique deviennent exhaustifs (créatifs, mais falsifiants ; voir ci-dessus p. 65). – Ainesidemos de Cnossos. – voir ci-dessus p. 94 et suivantes . ; Sextos Empeirikos de Mutilène (+/- +150) réfute la logique, la physique, l'éthique-politique (philosophie), ainsi que toutes les sciences spécialisées, y compris les mathématiques.

MHD241

c.2. Le philosophe « dogmatique » — *E.W. Beth*, **La Philosophie des mathématiques**, p. 86 — affirme que « dogmatique » — ici — ne signifie pas « naïvement confiant » et « non critique », mais plutôt

- a.** À partir des « abductions » (principes fondamentaux)
- b.** pour la critique méthodologique
- c.** parvenir à des opinions et/ou positions constructives.

V. Brochard, **Les sceptiques grecs**, Paris, 1969 (1887-1), p. 3, affirme : « Alors que les Éléatiques (Parménide, Zénon), Héraclite, Empédocle, Anaxagore et Démocrite sont expressément cités par divers sceptiques comme précurseurs du scepticisme, on ne trouve rien de tel concernant les Milésiens et les Puthagoriens. » Autrement dit, encore profondément archaïques et religieux, et inébranlables (sans *malakia* ; cf. *supra*, p. 162 et *suiv.*), ces penseurs raisonnent de manière dogmatique.

c.2.1. Les dogmaticiens éclectiques. – (-50/+200). – cf. *supra* p. 65. – Les sceptiques sapent la confiance dans toutes les sciences spécialisées et la philosophie ; les éclectiques en concluent l'équivalence de toutes les sciences spécialisées et philosophies : ils choisissent parmi tous ces systèmes. Les uns sont plus kuniques, platoniciens ou aristotéliens ; les autres plus stoïciens ou épicuriens. Mais il existe une forte tendance vers la théosophie.

c.2.2. Les matérialistes religieux. – Le terme « matérialisme » désigne ici la proposition (abduction) selon laquelle tout être est quelque part – matière fine ou grossière (voir ci-dessus pp. 3/4 (*abstraction hylique*) ; 11/12 (*modèle mythico-théosophique*) ; 170 et *suiv.* (*dualisme hylique*)). Qu'on ne s'y trompe pas : si critique que soit l'épicurisme (éristique) à l'égard des religions superstitieuses et non scientifiques, il n'en demeure pas moins, d'une manière minimale, religieux. Le stoïcisme est profondément religieux.

(je) la stoa. (-400/+200).

Zénon de Kition (-336/-264) établit un lien (cf. *supra* p. 2 (*stoïchéiose*)) entre la dialectique héracléenne (voir ci-dessus p. 24 et *suiv.*) et l'héroïsme kunique (culte des héros ; cf. *supra* p. 190 et *suiv.*). Les Romains, en particulier, y étaient attirés.

(ii) épicurisme (le jardin) (-400/+400).

Épicure de Samos (-341/-271) relie (stoïchiose) l'atomisme démocritéen (voir ci-dessus 169 et *suiv.*) à l'hédonisme kouraïen (philosophie du plaisir ; voir ci-dessus 191 et *suiv.*).

IA (3) Les théosophies de l'Antiquité tardive (-50/+600). (242/245)

Introduction. -- cf. *supra* p. 12 (*Modèle orphique-pythagoricien*); 67 (*Modèle empédoclisien* *Modèle euripideen*); 202 (*Modèle socratique*).

1. L'essor des théosophies.

La crise des philosophies helléno-romaines (avec sa base sceptique) s'est transformée en une voie vers des méthodes transempiriques d'observation et d'interprétation (réduction).

1.a. Théosophies païennes.

L'intervalle « divinité » (puissance impersonnelle/être suprême)/nature (humanité) domine la pensée, avec des réalités intermédiaires

1/ les idées (platoniciennes) (*voir ci-dessus* p. 193 et suiv.), identifiées aux formes numériques (pythagoriciennes) (*voir ci-dessus* p. 4), sont identifiées aux idées divines (« les intuitions de Dieu concernant la nature et le cosmos (l'humanité incluse) ») ; -- ce qui se produit clairement avec Albinus le platonicien (+/- +150) ;

2/ les êtres « divins » (polythéistes) et/ou « démoniaques » (*voir ci-dessus*, p. 202) qui servent d'intermédiaires entre la divinité et l'humanité.

L'intervalle « divinité »/finitude atteint sa distance maximale entre la « divinité » et la matière. Cette « substance » s'interprète aisément comme puissance pure, mais aussi comme « miasme », impureté (cf. 3/4 : *abstraction hylique*).

Le « telos » (*voir ci-dessus*, p. 173 ; 239), la finalité de l'existence, est recherché dans le rapprochement entre la divinité et le monde matériel de la nature (ce que l'on appelle le mysticisme : une unification, sous plusieurs formes, avec la divinité (déification)). Dans ce rapprochement entre la divinité et le monde matériel (entre la lumière et les ténèbres), la magie joue également un rôle (parfois significatif).

Conclusion : Le mysticisme et la magie comblent le fossé. -- Les néo-pythagoriens, les platoniciens utilisant le pythagorisme et les hermétistes (qui s'alignent sur une collection « Hermès Trismégiste » (Corpus Hermeticum) de nature mystique et magique) constituent les trois types de V et de théosophie entre -50 et +250.

MHD243

1.b. Théosophie juive d'Alexandre.

La religion biblique de la révélation a une structure analogue à celle de la religion païenne. cf. supra pp. 101 et suiv. (édition analogue).

(1) L'intervalle « divinité »/« nature » réapparaît, dans le système biblique, sous la forme de la distance « Yahvé » (Être suprême)/« création ». Ici seulement, Yahvé est clairement « transcendant » en ce sens que, en tant qu'Être suprême créateur libre, il est infiniment exalté au-dessus de la création finie, en laquelle il est présent (immanent) d'une manière également « transcendante ». C'est cela le monothéisme.

(ii)a.1. La distance entre Yahvé et la création est comblée par le « souffle » (« esprit ») de Yahvé. Ce « ruah » (esprit de Dieu, esprit saint) est cosmique et physique : depuis avant le commencement de la création, il repose sur l'espace vide et obscur (Genèse 1:2) ; il est vital et biologique : le ruah donne vie à tous les êtres (*Psaume 104:29/30 ; Psaume 33:6 ; Genèse 2:7*). // *Ezek 37: 5/6 ; 37: 9/10*) ; il est l'être humain fondateur de la culture : il « suscite », par exemple, les juges dans leur existence et leur activité (*Juridiction 3:10 ; 6:34 ; 11:29*) ; il suscite les artisans dans leur savoir-faire (« sagesse ») (*Exode 31:3 ; 35:31*) ; il « suscite » les princes : ainsi, par exemple, Saül (*1 Samuel 11:6*) ; – à un certain moment, il transcende aussi clairement le stade intellectuel et rationnel de l'humanité dans le phénomène messianique : il s'appuiera sur le Messie (*Isaïe 11:2*) ; procédant de ce Messie, il suscitera un homme de type pneumatique (*Joël 3:1/2*).

Ceci est clairement analogue à l'abstraction hylique (cf. supra pp. 3/4 ; 6ff. (*modèle héraclitéen*) ; 126ff. (*modèle euripideen*) : la substance primordiale comme force (dunamis)).

(ii)a.2. La distance entre Yahvé et la création est comblée par la sagesse de Yahvé. Cette « sagesse » est à la fois cosmopolite et physique (*Proverbes 8:22/36*) ; elle est vitale, biologique et fondatrice de la culture humaine, tout comme l'« esprit » (le souffle) (*Sagesse 7:22 et suivants ; 10:1 et suivants*). Ceci est clairement analogue à l'abstraction spéculative (voir ci-dessus, pp. 4 et suivantes).

(ii)b. La distance entre Yahvé et la création est comblée par des « êtres », les anges et les esprits impurs (démons, « diables », parmi lesquels Satan).

Cela correspond aux êtres polythéistes-démonistes des païens, les soi-disant « Nations ».

(iii) La théosophie païenne (perception et interprétation mystiques et magiques) a son analogue chez les hommes et les femmes de Dieu : les prêtres, les prophètes (prophétesses), les apocalyptiques, les sages — ils comblent tous, par leur perspicacité et leur capacité (sagesse et force, certes dérivées de Yahvé par la grâce, mais néanmoins acquises et développées par l'effort humain), la distance entre Yahvé et l'humanité : ils ont une perception et une interprétation propres à leur espèce, qui transcendent le destin désastreux moyen.

Il n'est donc pas surprenant que, d'une part, les livres sapientiaux de l'Ancien Testament et, d'autre part, un personnage comme Philon le Juif d'Alexandrie (-13/+54 ; cf. autres : -25/+50) aient eu recours à la méthode analogique : ils s'expriment dans le langage des Gentils (théosophie de) à propos de données bibliques et, inversement, dans le langage biblique à propos de données païennes. C'est là l'attitude « réconciliatrice ». – cf. *supra pp. 102 et suiv. (réduction analogique)*, où il est démontré que l'analogie n'est pas une identité totale. Quiconque ne respecte pas cette distinction tombe dans une forme de syncrétisme (éclectisme religieux).

1.c. Théosophies gnostiques-manichéennes.

Au II^e siècle de notre ère, une théosophie particulière émerge, analogue, par son modèle, aux deux précédentes, mais qui insiste fortement sur la distance, voire l'intervalle, entre la « divinité » (ou, le cas échéant, l'« être suprême » (Yahvé)) et la nature (la création), au point qu'il semble impossible de combler cet écart. D'où le nom de « dualisme ». L'interprétation pessimiste (abduction) de la nature et de l'homme y est également très présente.

2. Les théosophies néoplatoniciennes (+250/+600).

Introduction.

(i) L'intervalle « divinité/nature », ainsi que les moments de transition (idées/formes numériques, êtres divins/démoniques ; critique de la matière ; destin mystique-magique), sont fondamentalement identiques par rapport aux théosophies précédentes.

(ii) La grande caractéristique/distinction réside dans l'éclectisme créatif (voir *ci-dessus*, p. 65), dans lequel toutes les philosophies antiques — platoniciennes en particulier — sont harmonieusement combinées dans un système encyclopédique, mais avec une forte caractéristique fondamentale panthéiste-moniste.

Aperçu général – Le fondateur est Ammonios Sakkas (+175/+242) à Alexandrie. Trois courants principaux et un sous-texte aristotélien-scientifique caractérisent la richesse des théosophies néoplatoniciennes.

1. Le plotinisme (théorie spéculative).

Plotin de Lukopolis (EG. ; +203/+269). — R. Harder, *Cœuvres de Plotin*, vol. V (*Porfurios, Sur la vie de Plotin et l'ordre de ses œuvres*), Hambourg, 1958, p. 1. Ce dernier caractérise Plotin de manière négative : « Plotin, le philosophe contemporain, appartenait à cette catégorie de personnes qui ont honte d'« être incarnées ». Fort de cette mentalité, il ne souhaitait donc rien révéler de ses origines, de ses parents ni de sa patrie. Il ne tolérait ni peintre ni sculpteur à ses côtés. (...) ». — Un tel mépris du corps et de la matière est en effet caractéristique de nombreux théosophes néoplatoniciens, — tout comme certains yogis indiens peuvent aujourd'hui mépriser le corps et la matière, animés par une mentalité analogue.

2. Jamblique de Chalcis (.../+330) remplit alors le mysticisme spéculatif de Plotin de théurgie, c'est-à-dire du travail magique actif avec des « divinités » (où le mot « divinité » (cf. *supra pp. 12 et suiv. (modèle orphéen) ; 67 (modèle empédocléen)* signifie à la fois le numen (pouvoir ; dunamis) neutre et impersonnel et l'être personnel qui possède ce pouvoir).

3. Proclus de Constantinople (+410/+485) synthétise à la fois le mysticisme spéculatif de Plotin et la théurgie de Jamblique dans un résumé encyclopédique (cf. *supra p. 65 (éclectisme créatif)*).

4. Maximos v. Smurna (iv-de e.) établit pleinement la théurgie dans ce pays, influençant ainsi fortement l'empereur Julien l'Apostat (+332/+363).

5. Porfurios de Turos (+233/+305) introduit la logique d'Aristote (voir p. 212 ci-dessus) à Rome, -- ce que Thémistios (... /+390) fait à Constantinople, Ammonios, fils d'Hermias et élève de Proclus, à Alexandrie, et Simplicios à Athènes.

Ainsi s'achève ce que l'on pourrait appeler « la philosophie païenne des Grecs ».

IB Les philosophies chrétiennes. (+33/ +1450) (246/260)

Introduction. (246/251)

Non seulement la révélation mosaïque (*cf. supra pp. 242/244*), mais aussi la révélation archaïque ou primordiale qui la précède, remontant aux premiers temps (de l'humanité), reçoivent leur pleine illumination de la Bonne Nouvelle. L'accomplissement renvoie au plus ancien ; la présence du temps de la grâce, au passé le plus lointain. C'est en ce sens que l'Église prie à la veille de la Pentecôte :

« Dieu, qui nous a expliqué les merveilles des temps primordiaux, grâce à la lumière de la nouvelle alliance ! Le christianisme est universel à l'égard de tous les temps et de tous les peuples. » (*O. Willmann, Gesch. d. Id.*, II, 20).

Cela implique que la philosophie, les sciences spécialisées et la rhétorique — cette abstraction hylétique et spéculative, grâce à cette universalité — sont des composantes intégrantes du christianisme.

Les théosophes juifs d'Alexandrie et les livres de sagesse de l'Ancien Testament nous ont précédés en cela. Le plan du salut, qui contient notre libération de l'esclavage et du destin, date non seulement d'avant l'élection du peuple juif (étape mosaïque), mais aussi d'avant la création du monde (étape archaïque) (*1 Cor 2,7 ; 1 Pierre 1,20*).

De plus, Paul, qui connaissait la philosophie grecque comme un savoir commun aux personnes instruites, parle, dans le langage stoïcien (*voir ci-dessus p. 241 (26 : logos héraclitien)*), de la preuve de l'existence de Dieu à partir de la fisis (nature) et de la conscience naturelle commune à tous les hommes, soutenue par la loi naturelle ; tandis que Jean, dans le langage d'Héraclite, du Stoïcisme et de Philon (*voir ci-dessus p. 244*), parle de Jésus comme du Fils du Père. (*cf. supra pp. 38 et suiv. (herméneutique) ; 56 (compréhension) ; 205 ; 101 et suiv. (édition analytique)*). Avec une attitude de compréhension empreinte de compassion, ils emploient, par analogie, le langage des Grecs penseurs pour parler du christianisme. Cela implique que la « philosophie » (*cf. supra pp. 40 ; 88 ; 147 ; 235 et suiv.*) est applicable au christianisme.

(A) Perception : le fait de la révélation de la Sainte Trinité, dans la personne et l'envoi de Jésus, envoyé par le Père et qui, avec le Père, envoie l'Esprit.

(B) Enlèvement : - Compte tenu de cette révélation trinitaire, comment la totalité doit-elle être comprise ?

Autrement dit, étant donné que, émanant de Jésus et de son Église, la révélation trinitaire s'enracine dans toutes les cultures, voire dans l'univers, quels changements surviennent dans cet univers (et, en partie, dans toutes ces cultures) du fait de la persistance de ce processus de révélation triadique ? En d'autres termes : à quoi doit ressembler cet univers pour qu'une action trinitaire de nature agogique puisse y être concevable, intelligible et porteuse de sens ? C'est ainsi que la vie trinitaire prend son sens sur le plan philosophique.

A1 . Le fait que la vie trinitaire ait quelque chose à voir avec le cosmos, avec la totalité, a été exprimé par les Pères de l'Église, majoritairement grecs : « Avec le corps, tu étais dans la tombe, — avec l'âme dans l'Hadès, comme Dieu, — tu étais au paradis avec le brigand, sur le trône, le Christ, avec le Père et l'Esprit, accomplissant tout, Lui-même sans limites. » (*Killian Kirchhoff, Osterjubiläum der Ostkirche, I, pentekostarion* , Münster (Wf.), 1940, 19).

Ou encore : « Tout est maintenant rempli de lumière : le ciel, la terre et les enfers (Hadès). La création tout entière doit donc célébrer la résurrection du Christ, en qui elle a trouvé la survie. » (oc, 3).

En effet, outre l'incarnation dans une existence terrestre, par laquelle il est devenu un compagnon de route de la réalité terrestre, le Christ a accompli la descente aux enfers et l'ascension en tant que compagnon de route et sauveur de ce qui y vit.

A.2. Qu'est-ce que le Christ, toujours un avec le Père et l'Esprit, a changé dans la totalité ? -- *1 Cor 1:24* Paul appelle le Christ « theou dunamin kai theou sofian » (Dei virtutem et Dei sapientiam ; la puissance de Dieu et la sagesse de Dieu).

Cela implique que

(i) la substance primordiale (moment hylique) de l'univers a été transformée par l'« esprit » (« pneuma ») du Christ et

(ii) le « contenu des idées » (moment spéculatif : l'information dans l'univers) a été repensé par de nouvelles idées (contenus de la pensée).

Cela se manifeste, dans la vie humaine terrestre, sous une triple forme :

(1) le Père (engendrant) œuvre dans tout ce qui est édifiant, engendrant (*1 Cor 4:14/20; 3:5ff.*);

(2) Le Fils (Jésus) œuvre dans tout ce qui est agogique (libérant de l'immaturité et du destin) sur la base d'une destinée partagée (le serviteur souffrant du Seigneur est aussi le Fils glorifié de l'Homme ;

(3) L'Esprit œuvre dans tout ce qui est supérieur, don « charismatique » (1 Cor 14: 4/12; 12: 27/31; Rom. 12: 6/8; 1 Cor 14: 1/40 (*structure de la réunion*)), - ce qui était évident à Jérusalem (Pentecôte) et dans la maison de Corneille (*Actes 10: 44/48*).

MHD248

B.1. Tout cela a été rendu possible grâce au courage d'une femme, Marie, qui a osé en prendre l'initiative. À l'instar de ses prédécesseurs (*voir ci-dessus, pp. 150 et suivantes* , où les femmes sont décrites comme des « soteirai », des sauveuses), elle est d'abord devenue « servante (souffrante) du Seigneur » (*Luc 1, 38*) afin de devenir ensuite « mère du Seigneur » (*Luc 1, 43 ; cf. Jérémie 13, 18 ; 1 Rois 2, 19 ; 15, 12 et suivants* , princesse mère).

« En vérité, tu es exaltée au-dessus de toute la création. Car tu as donné naissance au Dieu des créatures, dans la chair (misérable humanité). Ainsi, princesse, nous avons en toi une aide. » (*K. Kirchhoff, Ueber dich freut sich der Erdkreis (Marienhymnen der byzantinischen Kirche)*, Münster (Wf.), 1940, 114).

B.2. La question se pose : « Comment se fait-il qu'après vingt siècles de diffusion, l'action trinitaire semble entrer dans une telle crise ? » – La réponse réside dans la totalité elle-même : en vertu de la puissance (énergie hylique ; « esprit ») et de la sagesse (idées spéculatives ; information), la création entière, mais surtout l'homme, se meut librement, mais avec une liberté jusqu'alors très démoniaque (*cf. supra pp. 40/43 (Héracl. mod.) ; 126 et suiv. (Euripid. mod.) ; 202, 205 (Socr. model)* ;

Biblique : *Job 4:18 ; 1:6 et suivants ; Isaïe 14:12/14 ; Ps 58 (57) ; 82 (81) ; en particulier Luc 18:8* (« Le Fils de l'homme trouvera-t-il la foi sur la terre lorsqu'il viendra ? »). — *Luc 2:34/35* : Siméon dit à Marie que son enfant sera un « signe de contradiction » (« sèmeion antilegomenon ») et il parle, à ce propos, de révéler les arguments de nombreux « cœurs ».

Kierkegaard affirme : « Que Dieu ait pu créer des êtres libres à ses côtés est la croix que la "philosophie" (il entend par là la philosophie rationaliste) ne

peut porter, mais à laquelle elle est restée attachée. » (*A. Van Munster, trad./intro., Kierkegaard (Extrait de son journal)*, Utrecht/Anvers, 1957, p. 25). Des auteurs comme Euripide, par exemple, nous l'ont suffisamment démontré.

1/ homme libre,

2/ mais, surtout, est exempt de démoniaque (harmonie des contraires).

MHD249

c.1. Il est avancé que la chrétienté réelle et observable est restée en deçà du niveau de l'homme messianique, « pneumatique » (c'est-à-dire animé par le Saint-Esprit de Dieu) (*cf. supra p. 243*).

En effet, tout ce qui existe — et donc aussi l'action trinitaire via « ruah » (esprit) et sagesse — est ambigu : on peut l'interpréter comme idiosyncrasique (confiné à son propre petit cercle de pensée idiot ; *cf. supra p. 32*), orthodoxe (confiné à un cercle de pensée autoritaire et rigide ; *cf. supra p. 33*), et/ou libéral (confiné au dialogue a priori ; *cf. supra p. 177*) (*cf. Sir (= ecclésiastique) 15 : 11/20 ; Gal 6 : 7/8 ; 5 : 16/25*). Néanmoins, un certain nombre de chrétiens ont atteint le niveau décrit dans *1 Cor 12:31/13:13* (l'amour (« agape », caritas) et, en termes immortels, Isaac le Syrien, ascète-ermite et également évêque de Ninive, dans ses « Paroles » (publiées en russe à Moscou en 1858 ; un exemplaire a été trouvé dans la bibliothèque de Dostoïevski).

Le cœur de l'homme – c'est-à-dire l'homme « pneumatique-messianique » qui s'est élevé au-dessus de l'animal rationnel – déborde d'amour pour toute la création, pour tout ce qui vit : les humains, les oiseaux, les animaux, les daïmones. Si son regard attentif se tourne vers la création, il est ému aux larmes, et une tendresse profonde et universelle s'empare de lui. Une vive empathie pour la souffrance de cette création (*cf. Rm 8, 18/23*) pénètre au plus profond de son cœur. Il ne peut donc ni voir ni supporter qu'une créature doive endurer le moindre mal, même la plus infime tristesse.

C'est pourquoi, ému aux larmes, il prie même pour les êtres indicibles, pour les ennemis de la vérité, pour ceux qui lui font du mal. Il prie pour que Dieu les soutienne et leur accorde son pardon. Il prie même pour les bêtes rampantes (l'« image » (*cf. Marc 1, 13 ; cf. Ps 58 (57)*) des « divinités » polydémoniaques), avec une tendresse infinie. (*V.L. Solovyef (1853/1900), La Justification du Bien (Essai de Phil. Mor .), Moscou, 1898-1 ; Paris, 1939, p. 72, en lien avec ce texte d'Isaac.*

On suppose ici que même le daimon ou l'âme profonde du chrétien a été convertie (et pas seulement son âme consciente).

MHD250

c.2. La question de l'(in)justice est particulièrement aiguë. – cf. *supra p. 3 et suiv. ; 128 et suiv. (flr. 146 et suiv.)*. Outre le droit archaïque, la Bible reconnaît le droit coutumier et le droit politique, qui restent généralement vagues chez les Gentils (croyance en un « dieu suprême »). Ainsi, Ps. 58 (57) :

Est-il vraiment juste que vous, « divinités » (les juges sont « image » (cf. *infra pp. 195 et suiv. (participation)* des divinités polydémoniques), parliez ? Est-il vraiment vrai que vous jugez les enfants d'Adam (les humains) selon la loi ? – Certainement pas : en abandonnant votre cœur (= liberté démoniaque), vous forgez le mensonge sur terre, vous pesez ce qui est arbitraire ; – dès le ventre de leur mère, ils se sont égarés, les scélérats ! Égarés, déjà dans le ventre de leur mère, sont ceux qui, en tant que jurisprudence, prononcent l'erreur ! (...). Dieu, brise les crocs de leurs gueules (de serpent) ! (...) qu'ils retournent (à la terre), comme l'eau qui disparaît dans la terre ! (...) alors on pourra affirmer à juste titre : « pourtant, cela a du sens, du moins aux yeux des justes ». En vérité : il y a un Dieu qui rend justice sur la terre.

Ou encore *le Psaume 82 (81)* : « L'Éternel se lève, au milieu du conseil divin. Au milieu des dieux, il prononce le jugement. Jusqu'à quand refuserez-vous de juger avec justice ? Soutenez-vous la transgression du méchant ? Défendez plutôt le faible, comme l'orphelin. Rendez justice à l'oiseau malheureux, au pauvre ! Délivrez le faible et le pauvre de l'emprise du méchant, délivrez-les ! – Inconsciemment, sans s'en rendre compte, les princes juges errent dans les ténèbres (l'auteur veut dire : le monde souterrain), si bien que les fondements de la terre tremblent. – Moi, j'ai parlé : vous, vous comportez-vous comme des dieux ? Vous tous ? – Apparemment non ! C'est pourquoi vous mourrez comme des hommes. Tous ensemble, vous tomberez de votre trône ! – Lève-toi, Éternel ! Juge la terre ! Tu es, après tout, le souverain de tous les peuples. » (cf. A. Bertholet, *die Religion des alten testaments* , Tübingen, 1932, 130f.).

Il est reconnu que Jésus, par sa glorification, est juge des vivants et des morts. Il confère la justice suprême. Il juge cependant l'âme, qui décide de la place de ce qui vit ; dans le cosmos tout entier, dans la totalité. cf. *supra p. 13 (daimon)*

MHD251

Conclusion. – L'âme comme thème central de la philosophie chrétienne et de l'approfondissement philosophique du christianisme. – L'âme (le cœur, conscient, et les reins, inconscient) occupe une place centrale. Sans une compréhension précise de l'âme, il n'y a pas de compréhension de ce qu'est réellement le christianisme. – Jésus, guérissant l'homme à la main paralysée dans une synagogue le jour du sabbat, sous le regard attentif des pharisiens (et des scribes), dit avec colère, attristé par l'aveuglement qui l'entoure : « Est-il permis, le jour du sabbat, de faire du bien ou du mal ? Sauver ou perdre une âme ? » (*Marc 3,4*). Il est frappant qu'il aborde le problème de la main paralysée non pas d'un point de vue médical (cf. *supra* p. 231 et suiv., « intelligence technique »), mais d'un point de vue spirituel.

En général, il dit : « Que sert-il à un homme de gagner le monde entier, s'il perd son âme ? Ou encore : que donnerait un homme en échange de son âme ? » (*Marc 8,36 et suivants*). Voyez la vérité merveilleuse de la parole et de l'acte de Jésus (observation).

Enlèvement. -- Si l'« âme » (également désignée par d'autres termes) est véritablement l'individu en l'homme (dans tout être sensible, d'ailleurs), par lequel il est concrètement fusionné avec la totalité (cosmos, univers, « être »), cf. *supra pp. 219/221* (pensée individuelle-concrète du romantisme), alors les actions et les paroles de Jésus sont compréhensibles.

En effet, l'âme est le soi (l'instant individuel), mais,

a. en tant que point de rencontre hyl (primordial et matériel de l'âme) (cf. *supra p. 13*), par lequel l'ego, en tant que daimon ou centre matériel primordial, est en contact fluide avec le cosmos fluide tout entier et tout ce qu'il contient ; mais aussi

b. être ouvert, en tant que spéculatif (rationnel-intellectuel), à la totalité de l'« être » (univers) comme horizon du soi, qui est par là rationnel ;

c. en tant que principe vital animant le corps (précisément parce que l'âme possède les deux aspects précédents, elle peut « animer ») ;

d. comme un moment évolutif, à travers lequel le soi peut grandir au-delà de lui-même (le pneuma ou principe messianique de la vie (cf. *supra p. 243*)) ou, alternativement, dégénérer (choisir le mal).

Pour ces raisons communes, Jésus saisit psychologiquement la main

desséchée.

MHD252

Aperçu. (252/260)

La philosophie chrétienne s'est enracinée en trois grandes vagues : patristique (père de l'Église), scolastique et moderne-contemporaine.

1B (1) La patristique (+33/800).

Dès l'introduction, il sera (déductif) compréhensible que les Pères de l'Église (évêques femmes) fassent un choix **a.** philosophique et **b.** religieux.

Philosophique .

a. Sont rejetés : le scepticisme (voir *supra* 240), à l'exception du doute méthodique (Saint Grégoire de Nussa, Saint Augustin de Tagaste l'appliquent) ; l'épicurisme (voir p. 241), en particulier pour sa philosophie du plaisir.

b. le fil péripatéticien est accepté, dans une certaine mesure, comme un courant sous-jacent. (voir p. 238 ; *rigueur scientifique*).

c. sont bien acceptées : l'académie (Platon ; cf. pp. 193 et suiv.) ; les stoïciens (voir p. 241) ; la théosophie de Philon (voir p. 242).

d. est particulièrement bien acceptée : la théosophie néoplatonicienne (voir pp. 244 et suivantes).

Note : Tous ces systèmes sont en effet profondément repensés. Ou plutôt : les Pères de l'Église s'expriment, dans le jeu de langage radicalement repensé (voir ci-dessus pp. 38/40 (Vico) ; en particulier pp. 33 et suivantes (Wittgenstein)), à propos des philosophes, lorsqu'ils parlent de l'Évangile (analogie ; cf. pp. 101 et suivantes).

Oh pm.-- Naturellement, il y a les innombrables Pères de l'Église, qui préfèrent la rhétorique à la philosophie stricte (voir ci-dessus p. 185 et suivantes (*Isocrate*)). Ils établissent la rhétorique sacrée.

Religieux .

a. Rejeté : le polythéisme polydémoniste (au nom de la croyance en la Trinité) ; – en particulier, tout ce qui est religion sexuelle et magique est rejeté (cf. pp. 56/64 (*dionysiaque*) 124/126 (*religion crétoise de Zeus*) ; 148.1/150 (*dionysiaque macédonien*)) et les « cultes à mystères » similaires,

b. est particulièrement rejetée : les théosophies gnostiques-manichéennes (voir p. 244 ; elles ont pénétré profondément dans l'Église).

Phaseologique .

(1) patristique initiale (+33/325) : Clément d'Alexandre (.../215), fondateur de la théosophie chrétienne ; son brillant élève Origène d'Alexandre (... /254) ; dans l'Occident latin : Lactance (+250/+325) ;

(2) mise en évidence (+325/+450) : deux géants, à savoir H. Gregorius, v. Nissa (335/394) et vrl. Saint Augustin de Tagaste (354/430) qui est la figure de proue de la philosophie des Pères de l'Église ;

M HD253

il convient de mentionner une œuvre, * *de civitate dei** (*Sur la Cité de Dieu*), qui est l'œuvre par excellence concernant la philosophie chrétienne de l'histoire et de la théologie ;

(3) Déclin (450/800).

Migrations ; conquêtes sarrasines ; chute de l'Empire romain d'Occident ; déclin culturel prédominant. – En premier lieu, cependant, l'islam, qui émerge (Mahomet (570/632)). – Denys l'Aréopagite (+/- 500), qui christianise plus ou moins Proclème (voir ci-dessus p. 245 ; surnom : le scolastique de l'Antiquité) et exerce une grande influence sur la scolastique ; – Saint Jean Damascène (.../749), le grand systématisateur (aristotélicien, mais avec une orientation néoplatonicienne-théosophique) ; – en Occident : Boèce (480/525), qui, comme Augustin, exerce la plus grande influence sur la scolastique.

IB (2) Scolastique (philosophie ecclésiastique médiévale). (253/259)

Trois influences principales définissent la scolastique (schola = école), qui est essentiellement une philosophie académique, contrairement à la patristique, qui était beaucoup plus proche de la vie.

(i) Un Augustin (voir ci-dessus) ;

(ii) les théosophies néoplatoniciennes (voir ci-dessus),-- et ceci à travers Proclème (voir p. 249), Denys l'Aréopagite (voir tout à l'heure) et Augustin, ainsi que les philosophies islamiques et juives médiévales (cf. pp. 242 et suiv . (*Philosophies juives alexandrines*).

(iii) l'influence spécifique vient d'Aristote (voir ci-dessus pp. 210 et suiv .), qui, à un certain moment, sera simplement appelé le philosophe, surtout lorsque, vers 1150, il sera étudié en profondeur dans toutes ses œuvres, traduites en latin (à tel point que W. Jaeger dit qu'il faut attendre le 19^e siècle pour connaître, à nouveau, une étude approfondie d'Aristote).

Fonctionnalité principale

O. Willmann, *Geschichte des Idealismus*, II, 322ff., caractérise

(1) Le patriarcat comme idéalisme (cf. *supra* p. 193 (*idéalisme transcendant platinique*) ; 210 (*idéalisme immanent aristotélécien*), parce que les Pères de l'Église se sont engagés dans une lutte à mort contre le scepticisme, qui réduit toute idée à un simple produit imaginaire subjectif, et contre le matérialisme antique, qui nie simplement toute idée.

MHD254

(2) La scolastique, - selon Willmann, oc., 322 - est « réaliste » parce que, d'une part, la scolastique ecclésiastique (ce qu'il appelle la « vraie ») prend position contre ce type de théosophie qui, soit une divinité qui n'est certainement pas la divinité trinitaire de la révélation biblique, soit est absorbée dans un monde d'idées à un tel point qu'elle réduit les réalités sensorielles perçues à une simple réalité illusoire (il suffit de rappeler - p. 245 *ci-dessus* - comment le principal fondateur de la théosophie néoplatonicienne, Plotin, avait honte d'« être dans le corps », chose qu'une théosophie ou une philosophie véritablement biblique, fondée sur la révélation divine (cf. *supra* p. 242 et *suiv.*), ne pourrait en aucun cas accepter).

D'autre part, la même scolastique ecclésiastique dut prendre position contre les « dialecticiens » de l'époque (comprendre : les logiciens) appelés nominalistes (cf. *supra* p. 189 et *suiv.*), qui réduisaient l'idée à un produit imaginaire purement subjectif sans aucun analogue dans les réalités perçues sensoriellement.

Conclusion : l'idéalisme immanent serait un meilleur nom que « réalisme scolastique », à moins que, comme Willmann, on n'utilise le terme « réalisme » pour articuler deux points :

a/ Les réalités perçues par les sens sont véritablement réelles (« réelles ») ;

b/ L'idée ou le signe mental (D. Scotus), dans les réalités perçues sensoriellement, est « réel ». Double « réalisme », donc.

O. Willmann, oc. 323, affirme que la scolastique est la continuation modèle-identique de l'idéalisme patristique (« transcendant »), car la scolastique

un/ tous deux, par des moyens naturels (par abstraction d'idées à partir

de données sensorielles),

b/ si, par des moyens surnaturels (à travers la révélation biblique et sa richesse d'idées), il entre en contact avec les idées divines (comprendre : trinitaires).

Digression (254/259)

Philosophie scotiste-peircienne du dessin.

Duns Scot (1266-1308), aux côtés de Thomas d'Aquin (1225-1274), fut une figure majeure de la scolastique : il est considéré comme un thomiste critique (disciple de Thomas). Compte tenu de son importance considérable, tant pour l'histoire de la philosophie médiévale que dans le domaine épistémologique contemporain, nous nous intéressons maintenant à Charles Santiago Sanders Peirce (1839-1914), qui, avec son herméneutique sémiotique, se qualifie de « réaliste scolastique ».

MHD 255

Ce qui pourrait être qualifié de fait remarquable, dans son milieu, celui des universitaires américains de l'époque.

Nous prenons comme point de départ *M. Bense, *Semiotik* (*Allgemeine Theorie der Zeichen **), *Baden-Baden*, 1967, qui s'appuie explicitement sur Peirce. Cependant, nous citons en réalité app. modèles dans le style de **KO Apel*, *Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik **, dans : **KO Apel et al. **, **Hermeneutik und Ideologiekritik**, *Francfort-sur-le-Main*, 1971, 7/44.

(a) D. Scotus s'oppose à l'affirmation aristotélicienne-thomiste selon laquelle, avec l'idée (concept), qu'elle soit ou non abstraite de la perception sensorielle, on peut saisir l'essence (pleine) des choses et des processus (thomisme intuitif).

(1) cf. *supra p. 13.1* (critique d'Alkmaion de ce qu'il appelle la connaissance humaine et indirecte de l'« essence » des choses et des processus).

(2) À l'instar d'Alkmaïon, qui situe l'homme entre la « divinité » (numen) et l'animal, D. Scot situe également la connaissance humaine : l'idée purement mentale (Peirce dira : « enlevée ») diffère de la double conception aristotélicienne-thomiste, à savoir :

a/ l'idée, dans l'esprit humain, n'est rien de plus qu'une indication ou un « signe » (un signe de mémoire, alors) - vu du point de vue de la perception ;

b/ l'idée – et en cela Scotus, ou Peirce respectivement, surpasse clairement Thomas dans un sens contemporain – est, en même temps, par déduction d'interventions qui peuvent toucher l'essence de la perception, interventions (« action » basée sur « auto-activité »), essentiellement « expérimentales » (cf. *supra p. 11* (*réduction complète ou Peirastic*)).

À notre connaissance, MawD Scotus est le premier à avoir philosophé de manière réductionniste (cf. *supra p. 1*). – Cette méthode n'est pas nouvelle : la méthode lemmatique-analytique (en bref : analytique), régulièrement appliquée par les pythagoriciens et les platoniciens (sans toutefois justification épistémologique suffisante), est modèle-identique (cf. *supra pp. 8/10*).

C'est en réalité D. Scot qui fournit à la méthode pythagoricienne-platonicienne son fondement scientifique.

MHD256

(b) L'interprétation triadique de l'épistémologie skotiste par CSS. Peirce. -

(1.) Introduction -- O. Willmann, oc, 328 et suiv., expose comment l'« enkuklios paideia » (le trivium et le quadrivium), d'un point de vue scolastique, est une véritable herméneutique.

(A) Perception . -- L'expérience sensorielle est le point de départ.

(B) ' Compréhension '

(1) Alle 'verstehen' (littéralement), di op Interpréter son contenu idéal ou conceptuel, c'est – dans le trivium (= grammaire, rhétorique, « dialectique » (c'est-à-dire logique médiévale)) – avant tout « comprendre » les signes des mots (écrits et/ou parlés).

Cette conception anticipe très clairement ce que V. Schlegel, Schleiermacher et Dilthey ont plus tard compris comme « l'herméneutique » (au sens large et approfondi) (cf. *supra pp. 38 et suiv.*).

(2) Tout 'verstehen' a - selon Willmann, *ibid.* - comme tâche, ultérieurement ou simultanément, plutôt 'verstehen' de 'die Sachen' (littéralement)), c'est-à-dire dans son intention, l'idée qui, dans le texte ou la parole, est communiquée ou au moins exprimée.

Dans le quadrivium — mathématiques, astronomie, musique —, le jeune scolastique est directement confronté — dans la tradition puthagoréenne-platonicienne — à l'idée ou au contenu de la pensée, « Die Sachen » elle-même (cf. *supra pp. 231/236* (le « processus d'idéation » de Husserl et Scheler)).

(3) C'est seulement alors que le jeune scolastique est confronté (connaissance directe ou « rencontre » (cf. *supra* p. 232 et suiv .) avec le contenu de la pensée de la philosophie ou de la théologie philosophique (« doctrina sacra », « doctrine sacrée »).

(2.) « L'herméneutique » péiricienne.

(I) Stade préliminaire sémiotique.

(I). A. Types d'observation.

(I)A.1. Pré-scientifique-sensoriel.

Voici une pierre au soleil. Je la touche, par exemple avec la main. Je « code » alors l'observation faite dans un « jeu de langage » (familier) et dis : « Cette pierre est chaude ». (D'un point de vue interprétatif, on dit que j'ajoute le concept de « chaud » (relation un à un) à « cette pierre » (l'ajout étant exprimé de manière « identitaire-ontologique » (cf. *supra* p. 12) (« est »)). – « Coder » signifie « conversion dans les instants d'un système de signes déjà existant » – ici, le langage courant ! – une telle énonciation d'une observation est parfois appelée « énoncé protocolaire ».

MHD257

(I) A.2. Pré-scientifique-instrumental.

Voici la même pierre, également au soleil. Je prends un thermomètre et le mets en contact avec la pierre. Je note : « Cette pierre est à 42 °C ».

(1) B. Types d'interprétation.

Ad (1) A.1. (sensoriel).

Peirce présente son célèbre modèle triadique.

(1) L'« objet » (« réalisation »), la pierre et sa chaleur (degré), il les appelle « un premier ».

(2) Le sujet (« interprète » ou « interprète ») — que je « rencontre » (« rencontre » ou « confronte » (233 : modèle husserlien-schelérien) soit avec ma main, soit avec l'extension, le thermomètre, de ma main — avec l'objet. Peirce appelle cette relation « une seconde ».

(3) Moi, l'interprète, j'ajoute un signe (de pensée et/ou de parole) à l'objet interprété, à savoir les phrases ci-dessus (en l'occurrence : les énoncés protocolaires). Ce signe est appelé « un tiers » de Peirce.

Un d (I) a.2. (instrumental).

Peirce élargit le concept d'« interprétation » pour y inclure également les « interprètes » extrahumains. Alors, ici et maintenant, le thermomètre.

(1) L'objet, la pierre et sa chaleur,

(2) est contacté (« rencontré »), mais maintenant non pas par moi, mais par le thermomètre (« relation »),

(3) auquel elle répond (« indique »), par sa colonne de mercure intégrée, qui représente (« modélise » ; cf. *supra* p. 5 et suiv .) ce qu'elle « ressent » (un processus physiquement intelligible, bien sûr, mais que nous, familièrement, provisoirement, à partir d'une expérience de bon sens (cf. *supra* p. 1), indiquons comme « sensation »).

On observe la récurrence des trois moments du processus triadique, bien que dans le domaine physique. – Tout équipement présente une structure sémiotique-herméneutique essentielle, dans laquelle les « interprétations » humaines et extra-humaines sont à la fois distinctes et inséparables (cf. *supra*, pour la description : pp. 80 et suiv . (science exacte) ; pp. 91 et suiv . (cybernétique) ; ibid. (théorie des systèmes avec théorie de l'information) ; pp. 94/96 (qualité, quantitativement parlant) ; pp. 105 et suiv . (modèle mathématique)).

(II) La pensée privée comme processus triadique.

Avec Peirce, Josuah Royce (1855/1915), un idéaliste social, a également souligné le moment intersubjectif, qu'il a appelé la « communauté interprétative ».

MHD258

(a) La pensée privée – selon W.B. Gallie, *Peirce et le pragmatisme* , New York, 1966, p. 82 – correspond aux pensées que l'on se dit à soi-même . Le dialogue intérieur avec soi-même dit : « **(1)** Cette pierre (première qualité), **(2)** une fois que je la rencontre (seconde qualité), **(3)** suscite la phrase : « Elle est chaude ». Je me dis cette phrase (signe) en tant qu'être philosophico-logique, qui se situe dans l'horizon de la totalité (cf. *supra* p. 12 ; 40 ; 88 ; 147 et suiv. ; 193 et suiv. ; 220 ; 226 ; 228 ; 235 ; --12 et suiv. ; 68 ; -- 246 et suiv. ; en particulier 251 (âme/totalité)) et situe toute chose dans cet horizon de la totalité.

(b) la pensée collective « au sein d'une communauté pensante » implique que le Je (en tant qu'interprète) transcende sa volonté (voir ci-dessus , p. 32) et apprend à interpréter avec un tu, en effet, avec tous les êtres pensants.

(II) La pensée collaborative comme processus triadique.

Bien que le noyau soit et reste l'individu (cf. *supra* pp. 220 ; 219), nous sommes néanmoins essentiellement « être » comme ce que *Heidegger, Sein und Zeit*, I, 113 et suiv. (Das in-der-welt-sein als mit-und selbstsein), appelle « être-au-monde » comme co-être et (soi-)être.

1. Synchronique.

« Je (interprète) vous dis (interprète) 'Cette pierre est chaude (signe)' ».

2. Diachronique.

(a) « Moi, face à ce papyrus du désert égyptien, je dis : « Ce papyrus est un texte d'Euripide ».

(b) « Je (interprète) te dis (interprète) 'Ce papyrus est un texte d'Euripide (signe) !' »

On voit le schéma triadique à l'œuvre sous une forme analogue.-- Avec la pensée diachronique-sociale, nous sommes arrivés à l'herméneutique de la tradition (cf. *supra* p. 33 (forme orthodoxe de l'herméneutique de la tradition) ; 65 (forme éclectique de l'herméneutique de la tradition) ; 73/78 (modèle anaxagorien de l'herméneutique de la tradition) ; -- 38/40 (philologie philosophique de Vico).

Note – cf. *supra* page 33v . (Wittgenstein) concept de jeu de langage : moi, toi, -- nous encodons constamment et nécessairement (voir ci-dessus 256 ; *structuralisme*) dans un jeu de langage ou un autre, étant donné que nous sommes intégrés à la culture.

(II) En fait, une étape herméneutique.

(1) Appl. mod.

« Si cette pierre est véritablement chaude, alors ma perception – envisagée par abduction – devient « fidèle à l'objet », « intelligible » (cf. *supra* p. 10). Autrement dit, je (étant lié à la totalité) situe la perception dans le cadre (la totalité) des perceptions fidèles à la réalité, par exemple. »

MHD259

(2) Modèle applicatif.

(Cf. *supra* notamment p. 235). « Si toute vie a la « chaleur » comme condition nécessaire, et que cette pierre, dans la mesure où elle est chauffée par le soleil (particulièrement alors), me procure (par hypothèse) à moi qui ai de la fièvre, la condition nécessaire (et peut-être suffisante) à la vie, alors cette pierre, étant chaude, a pour moi, ici et maintenant, une « signification » élevée

et même noble (264 : *Solovyev*) (création de sens, herméneutique au sens philosophique) ».

C'est « en ce sens » que nous parlons tous spontanément (de notre daimon ; cf. supra p. 13 (*âme hylique-daimonique*) ; 251 (*concept triadique-daimonique de l'âme*)) de, par exemple, « la signification de quelque chose » (par exemple notre vie, une maladie (cf. l'exemple de Scheler), oui, aussi simple soit-elle, cette pierre chaude (même les choses et les processus simples ont une « signification » concrète, liée à l'univers ou totale)).

Ou bien nous disons : « Quelque chose comme ceci n'a (en fait, aucune « signification » ; c'est seulement en ce sens qu'il s'agit d'une herméneutique complète. Cela implique que la sémiotique de Peirce, la philologie de Vico ou l'herméneutique de Dilthey, etc., etc., ne deviennent créatrices de sens (et donc véritable philosophie, qui n'a pas d'autre « signification » – en définitive) que si l'abduction est effectuée par le soi (daimon, âme), dans la mesure où il est engagé dans l'horizon de la réalité totale (distinction ontologique ; cf. p. 226). »

Le pluralisme médiéval.

(1) Outre les scolastiques ecclésiastiques et laïques (voir ci-dessus p. 254),

(2) Il y avait les philosophies byzantine, islamique et juive. Depuis l'époque du romantisme (voir ci-dessus p. 166 et suivantes) et, plus encore, maintenant que l'« histoire nouvelle » nous apprend à apprécier le Moyen Âge (par opposition à la Renaissance et aux Lumières), le véritable esprit d'ouverture du Moyen Âge apparaît plus clairement .

Phaseologie

Celui-ci sera ultra-court.

(1) médiéval,

(2) Moderne et

(3) La néo-scholastique démontre clairement la vitalité exceptionnelle de la philosophie de l'école ecclésiastique.

MHD260

IB (3) Philosophie chrétienne non patristique et/ou non scolastique.

Il va de soi (et cela est d'autant plus vrai pour ceux qui étudient l'histoire de la philosophie objectivement) que, même en dehors des philosophies typiquement ecclésiastiques telles que la patristique et la scolastique, il existe

une philosophie véritablement biblique et, surtout, chrétienne. Depuis la crise des philosophies ecclésiastiques à la fin du Moyen Âge – il suffit de penser à la « Via moderna » (méthode moderne) nominaliste (*cf. supra p. 189 et suiv.*), lancée par Guillaume d'Ockham (1300/1350), précurseur de Luther et franciscain –, des penseurs souvent solitaires se sont efforcés d'articuler la révélation biblique d'une manière moderne et contemporaine (méthode de compréhension-analogie ; *cf. supra p. 39 et suiv. (Vico) ; p. 101 et suiv. (réduction analytique)*).

En Occident, il convient de faire référence, par exemple, à des éléments mentionnés au hasard : le Mouvement d'Oxford (1830/1850), dans lequel le cardinal J.H. Newman (1801/1890) se situe ; S. Kierkegaard (1813/1855 ; *cf. supra pp. 162 et suiv.)* et, suivant ses traces, l'existentialisme chrétien ou même simplement biblique ;

À l'Est : les réalistes chrétiens russes (*cf. supra pp. 36/38 (N. Gogol) ; 249 (Isaac le Syrien)*) de G. Skovoroda (1722/1794), y compris Vladimir Solovyef (1853/1900) et le théologien Sergei Bulgakof (1871/1944), peuvent peut-être être considérés comme les plus grands.

II. Les philosophies modernes et contemporaines (1450/présent). (260/264)

Introduction

Ce cours étant essentiellement consacré à l'étude de la pensée moderne et contemporaine, nous nous limitons, pour l'instant, à une phasologie élémentaire. Il est clair qu'un large consensus se dégage quant à la dichotomie suivante. Toutefois, les classifications divergent tellement par la suite, et l'étude objective et historique étant encore à ses balbutiements, qu'il devient vain de proposer une classification unique et « salvatrice » , à moins de recourir à une méthode d'a priori (*voir p. 177 et suivantes ci-dessus*).

A. De la Renaissance jusqu'à Kant inclus (1450/1781).

Plus précisément : de la philosophie de la Renaissance jusqu'à la critique kantienne incluse. Le fait décisif qui gouverne toute la pensée moderne et contemporaine, directement ou indirectement, est celui des sciences exactes (*voir ci-dessus, p. 70/123 (introduction anaxagorique)*). Selon Chaim Perelman, **Rhétorika en argumentatie**, Baarn, 1979, p. 151 et suiv., une caractéristique majeure est l'élimination radicale de la rhétorique (« disputes », « argumentation » ; *cf. supra, p. 134 et suiv.*).

« La volonté de construire une philosophie où toutes les assertions seraient soit évidentes par elles-mêmes, soit démontrées de manière convaincante, conduit à l'élimination de toute forme d'argumentation et au rejet de la rhétorique comme instrument de la philosophie. » (oc., p. 151). Perelman (oc., p. 152) attribue cette anti-rhétorique au « contexte théologique » (sic !) de R. Descartes (1596/1650), fondateur de la pensée « rationaliste » typiquement moderne, mais aussi – selon Perelman – de Fr. Bacon (1561/1626) ; (cf. *supra*, p. 39 ; p. 92 et suiv .), fondateur de la pensée « scientifique » typiquement moderne.

Pendant ce temps,

a./ depuis Marx, Nietzsche, Freud (voir ci-dessus pp. 142 ; 145), dans le cadre d'une critique culturelle générale sur une « base » matérialiste-athée, et

b./ depuis Heidegger (voir ci-dessus p. 186 (conception archaïsante du langage et des mots) et

c./ structuralisme (cf. *supra* p. 34 (effets structurels inconscients)) ,

d./ Depuis les recherches fondatrices en logique, respectivement en logistique et en mathématiques (cf. *supra* pp. 15/20 (précurseur antique de la rhétorique) ; 21/24 (précurseur antique de la métathéorie actuelle)), une véritable frénésie de réévaluation de la rhétorique s'est enclenchée. Voir S. IJsseling, *Rhetoriek en filosofie*, Bilthoven, 1975, pour des analyses plus approfondies sur le sujet.

Digression . (261/262)

Le fondamentalisme.

Ce terme désigne l'abduction selon laquelle, pour être valide, la connaissance doit nécessairement être « fondée » d'une manière ou d'une autre (axiomatique-déductive ; cf. *supra*, p. 11 et suiv. ; 18 et suiv. (système) ; 217/238 (cf. 217 et 237 et suiv . (Système axiomatique-déductif d'Aristote)) ; réductive (cf. *supra*, p. 10 et suiv. (modèle apogogique) ; 15 et suiv . (modèle éristique) ; 90 et suiv. (modèle expérimental) ; etc.). Dans le jeu du langage de K. Popper (1902/1994), on parle également de « structure autoritaire de la connaissance » (mais alors, en quelque sorte, comme d'une forme de pensée orthodoxe (cf. *supra*, p. 33)). Voir aussi G.E. Moore (1873/1958) dans sa *Défense du commun. sens* (1925) a critiqué le fondationnalisme,

W. Bartley, *Flucht ins Engagement* (Versuch einer Theorie des offenen Geistes), Szczeny Verlag, Munich, 1962, expose la vision de Popper (que Popper lui-même défendait dès 1934) concernant les Lumières d'Europe occidentale (cf. *supra* pp. 21ff .).

Exemple **de bibliographie**

-- E. Coreth, *introduction in die Philosophie der Neuzeit*, I, (*rationalismus, empirismus, Aufklärung*), Freib., 1972, ainsi que GG. Granger, *pensée rationnelle*, Meppel, 1971, prend par exemple le mot « rationalisme » dans son sens étroit, c'est-à-dire intellectuel-rationnel (raison spéculative ; cf. *supra* p. 83/85 (*modèle régulateur*) ; 4/64 (*modèle présocratique*)).

Puisque le « rationalisme » (intellectualisme), au sens strict – R. Descartes, B. De Spinoza (1632-1677), G. Leibniz (1646-1716) – et l'« empirisme » – J. Locke (1632-1704), le véritable fondateur des Lumières, G. Bartley (1685-1753), et surtout David Hume (1711-1776) – se manifestent ensemble dans la sphère culturelle générale sous les termes de « Lumières », « Aufklärung », « Verlichting », sous la devise « la raison (spéculative ou empirique) qui cherche à transformer la vie, l'environnement (y compris l'univers) et la raison elle-même, jusqu'à la révolution (il suffit de penser aux révolutions française et marxiste) », Bartley, à juste titre, reprend ce nom. Le « rationalisme » au sens large, qui englobe à la fois la philosophie spéculative et la philosophie empiriste.

Dans la lignée de K. Popper, W. Bartley, dans son ouvrage **Conjectures et réfutations** (** La croissance du savoir scientifique **), Londres, 1963, à la page 143 et suivantes, affirme littéralement : « Notre tradition philosophique – il entend par là les Lumières – est, dans sa structure, autoritaire, même lorsqu'elle se présente sous son jour le plus libéral. » (cf. *supra* p. 177 et suivantes). Deux dogmes philosophiques totalement inconnus – jamais entrés dans la conscience (cf. *supra* p. 13 (*daimon*)) – (donc littéralement Bartley lui-même), postulés tout au long de la tradition « philosophique » sans être examinés (cf. *supra* p. 10 (*abduction, et même comme lemme*)), sont à l'origine de cette structure autoritaire.

Ces deux « dogmes » sont :

a/ toute « critique » (cf. *supra* pp. 15/24 (*éristique ; métathéorie*)) doit inévitablement être bien fondée (fondationnalisme) ;

b/ le caractère strictement « rationnel » (qu'il soit spéculatif ou empiriste) de la raison tient ou tombe avec la structure axiomatique-déductive (également dans l'empirisme).

B. Im. Kant et la crise des fondements des philosophies des Lumières (1781+)

Willmann, *Die wichtigsten phil. Fachausdrücke*, - Kempten / Munich, 1909, 83ff., caractérise magnifiquement Kant : « Aufklärung und vernunftkritik » (lumières et critique rhétorique). cf. *supra* page 24 (ni dogmatisme leibnizien ni scepticisme humien, mais critique kantienne). K. Popper, d'ailleurs, l'auteur préféré de l'ancien chancelier allemand H. Schmidt, est un kantien consciemment critique.

O. Willmann, oc. 102, voit, après les « critiques » meurtrières de Kant (à partir de 1781), les issues suivantes (cf. *supra* p. 65)

a/ Reconstruction (de nouvelles abductions) (comme l'idéalisme allemand (Fichte, Schelling (voir ci-dessus p. 166 et suiv .), Hegel (pp. 226 et suiv .), dans lequel le romantisme allemand joue un rôle de premier plan (avec Vico ; cf. pp. 38 et suiv .) ;

b/ Désactivation par

scepticisme (cf. *supra* p. 65 ; 240) et/ou naturalisme (cf. *supra* p. 169 et suiv. (athéisme démocratique) ; 181 et suiv. (dialectique critique protosophique) ; 191 et suiv. (sensualisme et phénoménologie) ; 241 (matérialisme) ;

c/ scientifique (cf. *supra* p. 70ff. (modèle anaxagorique) ; 172/175 (modèle démocratien) - « épistémologie » (critique de la connaissance), psychologisme (on peut ajouter : sociologisme, linguistique, évolutionnisme et biologie, physicalisme, logicisme, etc.)) ;

d/ récupération des philosophies traditionnelles (idéalistes, matérialistes (cf. *supra* pp. 176/180 (se référant à Démocrite)).—Cela conclut la liste de Willmann.

Le fossé générationnel actuel.

Le P. Muckermann, **Solowiew** (*Zur Begegnung zwischen Russland und dem Abendland **), Olten, 1945 15f, esquisse un modèle unique de l'élaboration (cf. *supra* p. 11 (*Peirastische ed.*)) de la crise fondamentale que les Lumières, littéralement et délibérément, ont établie.

« Le second fils, Vladimir, à peine âgé de quatorze ans, a rompu avec les traditions familiales. Il a éliminé de force, et même avec passion, tout ce qui pouvait lui rappeler, de près ou de loin, la religion et l'Église. (...). Il passe des

nuits entières à étudier les matérialistes allemands, tels que L. Feuerbach (1804-1872), ou les libres penseurs français tels qu'E. Renan (1823-1892), qui, à l'époque, fascinaient et troublaient la jeunesse russe. (...). »

MHD264

Son père faisait confiance à son enfant, laissait faire ; il lui parlait, de temps à autre, de son grand-père, prêtre orthodoxe, et lui expliquait, à lui qui connaissait déjà très bien les traditions russes, le caractère religieux de son peuple. Pourtant, au-delà de cela, la sollicitude paternelle ne se muait jamais en violence. Un point – un seul – était en effet souligné : il s'agissait là de questions existentielles capitales, qui exigeaient un sérieux approprié.

Avec le temps, Vladimir, dont le cœur commençait déjà à ressentir un grand vide, commença à le comprendre (...). À dix-neuf ans, Vl. a surmonté la crise de sa jeunesse. Du nihilisme total (le rejet, théorique ou pratique, de toutes les idées, idéaux et valeurs supérieurs ; cf. *supra pp.* 36/38) : *L'antéchrist maléfique de Gogol* ; 160 (*pensée critique démasquante*) ; 162/ 165 (*malakia*)) a abandonné Vl., afin de revenir aux grandes traditions (voir la récupération de la philosophie traditionnelle par Willmann) de son peuple. (...) L'étude des mathématiques et des sciences naturelles, qu'il avait employées avec tant de fruit, a été abandonnée au profit de ce type de philosophie qui s'intéresse aux grandes questions de la vie. » ((259 ; *Peirce*) (cf. *supra p.* 235 (*modèle schelérien*).

La voie philosophique.

Il nous semble que ni l'ivresse des philosophies rhétoriques, ni aucune autre forme de méthodes idiosyncrasiques, orthodoxes et libérales (cf. *supra*, p. 32 ; 33 ; 177 et suiv .) ne résiste à une critique sérieuse. Seule la voie que nous indiquent la méthode lemmatique-analytique (cf. *supra*, p. 8 et suiv . (*modèle mathématique* appliqué de manière anaxagorique , cf. p. 101 et suiv .)) ou la méthode sémiotique-herméneutique (voir ci-dessus, p. 254/ 259 (méthode skotienne-peircienne)) – toutes deux résumées sous une seule appellation : la méthode réductionniste (voir ci-dessus, p. 10/12 (*modèle mathématique et éthico-politique*)) – seule cette voie permettra donc de surmonter la « malakia », ou nihilisme, actuel.

A. T' Jampens, Jeudi Saint 1984.

Sommaire -- Les principaux éléments de classification. - Ce sont

principalement les suivants.

1A. Philosophie païenne (-660/+600)	MHD 3/245
1A(1) La philosophie de la nature (-600/-350)	
MHD3/187	
1. Ascension (-660/-450)	MHD 3/64
2. Déclin (-450/-350)	MHD65/187
1A(2) Le film classique. (-450/-200)	MHD187/241
Ascension (-450/-320)	MHD187/238
Socratiques mineurs	
MHD188/193	
Grands Socratiques.	
MHD193/238	
Déclin. (-320/+200)	MHD239/241
Théosophies (-50/+600)	MHD242/24.
1B. Le Phil. chrétien (33/1450)	MHD246/260
Patristique/Scolastique/Autres	MHD252/260
II. Le film moderne et contemporain. (1450+)	
MHD260/264	
IIA . Période de la Renaissance / Kant (1450/1781)	
MHD260/262	
IIB. Kant/ présent (1781+)	MHD263/264