

C.6-13. Éléments de philosophie de la culture

Emplacement:

6. Cours de 1990 à 1993

6.1. Éléments de philosophie de la pensée et de méthodologie, 1990-1991, (EDM1-EDM71, 97 p.)

6.2. Éléments d'harmologie 1990-1991, (EH72-EH201, 157 p.)

6.3. Éléments de logique, 1990-1991 (EL202-EL321, 351 p.)

6.4. Éléments de méthodologie, 1990-1991 (EM322-EM363, 334 p.)

6.5. Éléments du platonisme, 1991-1992 (EP1-EP117, 147 p.)

6.6. Éléments de psychologie platonicienne, 91-92, (EP1-EPS114, 150 p.)

6.7. Éléments de rhétorique, 1991-1992 (ER1-ER300, 356 p.)

6.8. Cosmologie de Soloviev, 1991-1992 (SK1-SK65, 78 p.)

6.9. Théologie apocalyptique, 1992-1993 (AT1-AT71, 79 p.)

6.10. La guérison d'un homme né aveugle, 1992-1993 (GB1-GB85, 104 p.)

6.11. Éléments de la pensée, 1992-1993 (logique) (ED1-ED79, 91 p.)

6.12. Éléments de rhétorique, 1992-1993 (R1-R61, 70 p.)

6.13. Éléments de philosophie de la culture, 1992-1993 (CF1-CF84, 92 p.)

Remarque: Ce cours utilise un interlignage plus large 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 systématiquement affichée avec les lettres « CF », qui signifient « Culture-Philosophie » et correspondent à l'ancien numéro de page.

Introduction: Platon (-427/+347), le plus grand philosophe occidental, affirmait que l'âme humaine aspire à une union aussi harmonieuse que possible avec le corps, afin que notre conscience demeure correctement orientée vers la réalité. Dans cette intentionnalité, dans cette orientation vers tout ce qui existe, on peut distinguer trois aspects qui appréhendent la réalité. Premièrement, une ontologie, ou doctrine de la réalité, qui englobe tout ce qui existe, de quelque manière que ce soit. Deuxièmement, une harmologie, ou doctrine de l'ordre, qui étudie les relations entre les multiples données ; et enfin, une théorie de la pensée ou logique, qui nous initie au raisonnement valide. Ce cours, « Éléments de philosophie de la culture », approfondit cette question et aborde la « stoïcheia », c'est-à-dire les éléments qui, une fois exposés, rendent logiquement compréhensibles et transparents tant le phénomène de la « culture » que la philosophie qui s'y rapporte.

C.6-13. Éléments de philosophie de la culture

Sommaire : Cliquez sur la section que vous souhaitez lire.

Introduction. -- une méthode philosophique. (01/10)	1
16 échantillons,	13
1. Vers une définition de la « culture ». (11/16)	13
2. Toujours en quête d'une définition. (17/22)	20
3. Médecine moderne et cultures. (23/29)	27
4. Le principe de la raison suffisante. (30/34).	35
5. La raison suffisante dans l'œuvre de Kafka. (35/39)	40
6. Le « modèle » de la raison ou du fondement inconnu (40/42)	46
7. « L'autre de la raison ». (43/48)	49
8. Le retournement à l'opposé. (49/52)	56
9. Une autre « analyse du destin » (53/55)	60
10. Le motif suffisant ou le fondement du « motif » (56/59)	64
11. Rationalisme critique. (60/63)	68
12. Rétablir le rationalisme critique. (64/65)	73
13. La théorie critique. (66/69)	75
14. Déconstructionnisme (70/71)	80
15. L'approche lemmatique-analytique (72/75).	82
16. Platon a-t-il menti ? (76/84)	86

CF1

Introduction. — Une méthode philosophique. (01/10)

La philosophie, et plus particulièrement depuis Platon d'Athènes (427-347 av. J.-C.), fondateur de l'Académie, possède une méthode qui lui est propre. Nous allons maintenant l'exposer brièvement, en nous appuyant sur ce qui a été dit en première et deuxième année.

1. L'homme, en tant qu'âme se situant dans un corps, une « polis » (société) et un « kosmos » (univers ordonné). Voir *E.PL. PSY. 15/16 (L'Âme harmonieuse)*.

Modèle. – Tout d'abord : le terme « harmonie » signifie « intégration », ou encore « configuration ». De préférence – nous nous trouvons dans la Grèce antique – la configuration ou « harmonie » est telle que, par son mode d'être extraordinaire, elle suscite l'admiration et l'émerveillement, et est donc

« kalos », belle. Autrement dit : pour les Grecs anciens, et plus particulièrement pour les Paléophythagoriciens (-560/-300) et les platoniciens, quelque chose est « harmonieux » dans la mesure où il présente une bonne intégration et une certaine beauté. – Ainsi, dans ce qui suit, – selon Platon.

un. Âme et corps

Ces éléments sont, chez l'homme dans la mesure où il est « en ordre », de préférence soigneusement agencés (ce qui affaiblit considérablement le fameux « dualisme platonicien »).

b. Individuel et « politique »

(Littéralement : « ville » ; « cité-État » ; — ce qui constituait la société de cette époque) ces éléments sont de préférence réunis de manière soignée.

c. L'humanité et le cosmos

(Du latin : « univers », l'univers, la totalité de ce qui est). Ces éléments s'accordent de préférence à merveille. – Cette triple harmonie domine notamment le pythagorisme et le platonisme.

Contre- modèle

Rue de la bibliothèque : G. Rouget, *La musique et la transe*, Paris, 1980, 267/315 (*Musique et transe chez les Grecs*).

La personne mentalement perturbée (gravement ou légèrement) – la « possédée » – qui, suite à une offense contre le corps, la cité ou le cosmos, manifeste une âme troublée (elle est vulnérable et subit la colère d'une divinité punitive), est atteinte de « folie divine » (à comprendre : un trouble causé par une divinité). Son esprit est paralysé. L'harmonie est immédiatement rompue. – La danse rituelle et le sacrifice peuvent rétablir cette harmonie, dans le cadre d'une transe sacrée ou d'une manie initiatique. Voir le cours : 8.5. *Éléments de psychologie platonicienne 1972/1973*.

CF2

L'harmonie dialogique et inclusive.

Cf. *E.PL.* 114, 110/113. L'an dernier, nous avons établi que pour Platon, une leçon de philosophie impliquait une « sunousia », une communion intime. C'est uniquement dans le cadre d'une telle « amitié » philosophique que l'étincelle de la perspicacité se propage d'un étudiant à l'autre. Chez les Pythagoriciens de l'Antiquité, cette « société de réflexion » était déjà à l'œuvre.

En d'autres termes, philosopher ne se limitait pas à explorer des sujets abstraits en solitaire. La religion venait renforcer cette conception : l'étudiant vivait en « sunousia », une relation intime avec une divinité qui l'assistait dans son travail de formation et d'investigation. C'est le principe dialogique.

Il existe cependant une seconde forme d'harmonie : le caractère inclusif. Platon, à la suite d'Hérodote d'Halicarnasse (484/425 av. J.-C., historien des nations et des peuples, auteur des *Historiaí* (Recherches)), commence méthodiquement par présenter les opinions des prédécesseurs et des contemporains. On retrouve d'ailleurs cette approche au sein de l'agora, l'assemblée démocratique du peuple : les décisions ne sont prises qu'après que chaque citoyen a exprimé son opinion. Là encore, il ne s'agit pas de l'individu obstiné, orthodoxe ou partial (cf. Ch. Peirce), mais de l'individu en phase avec l'opinion d'autrui ! Voilà pour l'harmonie, ou plutôt la fusion en quelques-unes de ses conséquences.

2.-- L'homme comme une âme manifestant « le noble joug ».

E.PL. 34/37.-- 'Zugon', Lat.: iugum, joug. 'Xuzeuxis' (= su.zeuxis) est également utilisé comme métaphore : deux animaux, par exemple, portant le même joug devant une charrue ou une charrette, sont appelés un « attelage à deux chevaux ».

Platon utilise ce terme figuratif pour désigner l'orientation de notre âme et de notre esprit vers la réalité. On la qualifie de « noble » (kalon zugon) ou de « belle », car Platon n'éprouve que de l'admiration et de l'émerveillement pour cette particularité du « nous » humain (intellectus, esprit).

En effet. **a.** Même les Primitifs – ou par la bouche de leurs magiciens – savent que la connaissance (mantique) et la magie (action) ne réussissent que dans la mesure où la règle « similia similibus » (le semblable par le semblable, l'original par le modèle) est respectée. La connaissance directe et l'action sur une réalité (métonymique) et une représentation (métaphorique) sont les instruments du mantisme et de la magie archaïques.

CF3

Autrement dit : si le voyant ou le sorcier souhaite véritablement saisir la réalité (connaissance solide, mantique ; influence précise, magique), alors son esprit doit être accordé à cette réalité avec une très grande précision — akribos.

b.1. Chez les Grecs anciens, Pindare de Kunoskefalai (-518/-438), les Paléopythagoriciens (-560/-300) et Parménide d'Élée (-540/...) mentionnent une structure analogue : « hupo tou homoinu to homoion » (par le moyen du semblable (modèle) le semblable (original)). Appliquée par Parménide : « L'être pensé (modèle) et l'être (original) sont identiques ».

b.2. *Platon*, dans sa * *Politeia* *, évoque cette même structure : le visible (métaphore de « tout ce qui est réel », originel) et la vue (métaphore de « l'esprit », modèle) forment un joug, une équipe. Autrement dit : notre esprit est vue ; la réalité est ce qui est visible à cet esprit. L'esprit et l'être, comme un joug ou une équipe, constituent, dans leur interconnexion, un autre exemple d'harmonie ou d'union, ici comprise comme « être en accord l'un à l'autre ».

Note:

a. Les penseurs médiévaux (Scolastique : 800/1450), suivant les traces de saint Augustin de Tagaste (354/430 ; le plus grand Père de l'Église de l'ancien Occident chrétien), appelaient le joug ou la paire « intentio » (comprendre : orientation, accord).

b. Franz Brentano (1838/1917 ; figure de proue de l'école autrichienne) a réintroduit ce concept médiéval dans sa psychologie et, immédiatement, dans la philosophie contemporaine.

Dans la phénoménologie intentionnelle d'Edmund Husserl (1859/1938), l'intentionnalité, ou la direction de la conscience (noésis subjective dirigée vers la noéma objective), est centrale. Autrement dit : en tant qu'êtres conscients, nous nous projetons sur le monde. – Ainsi, nous constatons qu'un concept médiéval est actualisé et réaffirmé. Il en résulte trois sous-approches, que nous allons maintenant préciser.

A.-- Ontologie. (03/05)

L'ontologie, ou l'étude de la réalité. Chez les Grecs anciens, les termes « être » et « être » désignaient la réalité accessible à notre esprit.

C'est ici que se situe ce que Platon appelle « theoria », la compréhension profonde. Notre âme, située par le biais du corps dans la cité et le cosmos, **(a)** perçoit intensément **(b)** afin de comprendre et d'expliquer. – Même les Paléophythagoriciens appelaient « theoretikos », celui qui, par exemple, assistait aux Jeux olympiques, non pas par simple plaisir, mais pour en

sonder la véritable nature, leur « réalité ».

CF4

Les Romains traduisaient le terme « theates » (celui qui pratique la theoria) par « speculator », au sens premier d'« espion » (celui qui observe attentivement pour connaître la réalité). « Specula » en latin signifie « tour de guet ». Ils traduisaient le terme « theorein » par « speculari ». Appelons « spéculation » ce qui constitue l'essence de la philosophie : l'investigation de ce qui émerge au-delà de l'observation immédiate, à savoir les liens. – Comparons cela avec ce que les Milésiens (Thalès, Anaximandre, Anaximène) entendaient – comme Hérodote, par exemple, le démontre :

- a. 'opsis', perception immédiate,
- b. suivi de « histologie », enquête sur ce qui n'est pas immédiatement donné.

Il n'est donc pas surprenant que Platon, suivant cette ligne de pensée, dise que l'« épistémè », la (vraie) science, est « theoretike tou ontos » (observer attentivement en tant qu'observateur tout ce qui est réel afin de le comprendre).

Existence/essence.

L'ontologie repose ou échoue avec une paire que Platon a déjà distinguée, à savoir l'existence factuelle (existentia, en latin médiéval) et la manière de l'existence factuelle (essence, chez les médiévistes).

En effet, le philosophe s'attaque aux deux aspects d'une même chose ! Par exemple : « À quel point une chose est-elle culturelle ? » et « En quoi cette chose est-elle culturelle ? » Ces questions culturologiques ne sont que des applications du couple ontologique : « À quel point une chose est-elle réelle ? » (existence) et « En quoi cette chose est-elle réelle ? » (essence). « Le noble joug » vise précisément cela. – Il est à noter que « quelque chose » désigne « tout ce qui n'est pas rien ».

Les Transcendantsaux.

On appelle « transcendantal » ce qui transcende, dépasse ou « transcende » tous les concepts — universels, particuliers, singuliers.

Bible st. : O. Willmann, *Abriss der Philosophie*, Wien, Herder, 1959-5, 372, 384 ; id., *Geschichte des Idealismus, III (Der Idealismus der Neuzeit)*,

Braunschweig, 1907-2, 1086.

Willmann affirme que la quadruple nature « être (réalité) / bien (valeur) / un (tout et/ou entier) / « vrai » (compréhensible) » résume le couple « un / vrai » des Paléo-Pythagoriciens et le couple platonicien « être / bien ». Qu'est-ce que cela signifie ?

CF 5

Pour les Pythagoriciens, tout ce qui était un – comprenez : tout ce qui est ensemble (tout) et système (entier) – était immédiatement, de facto, « vrai » (comprenez : transparent, perspicace, compréhensible). Ils étaient, fondamentalement, des « harmologues » (l'harmologie est une théorie de l'ordre qui examine les relations entre une multitude de données).

Pour Platon, tout ce qui « est » est véritablement « bon » (précieux), c'est-à-dire véritablement bon. Ce n'est qu'alors que cela devient immédiatement « vrai » (compréhensible, sensible, acceptable pour notre esprit).

En d'autres termes : l'être est une chose en soi, un donné (res chez les scolastiques médiévaux), distinct du reste de l'être (aliquid en latin médiéval). De plus : en tant que totalité (tout, entier), l'être est un (ce qui fait de la multiplicité une seule) ; en tant qu'objet de compréhension, l'être est vrai (compréhensible) ; en tant qu'objet d'appréciation, l'être est bon (précieux).

Ces concepts transcendants sont omniprésents. Dans tout ce que nous affirmons, ils sont présents comme présuppositions, à l'instar d'une lumière qui éclaire.

Ainsi, une culture est une réalité (un être). C'est un ensemble d'éléments – des éléments culturels – qui constituent un tout ou un système (un). C'est un ensemble de valeurs (bonnes). Par conséquent, elle est compréhensible (vraie).

C'est clair : si l'on comprend bien les termes anciens, ils deviennent les axiomes de notre recherche, qui s'enracine dans l'ontologie comme prémisse fondamentale.

B.-- Harmonologie (théorie de l'ordre). (05/08)

L'harmonologie, ou théorie de l'ordre, étudie les relations entre les données à l'aide de la méthode comparative. — Dans l'Antiquité, on appelait cela la

stoïchiose, ou analyse factorielle.

Rue de la bibliothèque : EW Beth, *La philosophie des mathématiques (de Parménide à Bolzano)*, Anvers/Nimègue, 1944, 29/56 (Platon), -- en particulier 30, 36, 38, 42.

Beth est l'un des rares à souligner cet aspect, fondamental chez Platon et dans toute la philosophie antique. La « stoicheiosis » (du latin *elementatio*) signifie, par exemple, « la construction constructive à partir d'un certain nombre d'éléments primordiaux » ou « la construction axiomatique de théorèmes géométriques en un système » (Beth, oc. 3).

Autrement dit : une exposition qui, prenant pour acquis les éléments individuels (*stoicheia*), examine leurs liens (ensemble, système) par la comparaison. Un certain holisme (sens des totalités) en est la condition préalable essentielle. Typique de la pensée antique.

CF6

Induction.

C'est dans ce contexte que se situe l'induction socratique. – « À partir d'un certain nombre d'exemples concrets – *notez* : des échantillons –, Socrate tente de déduire exactement ce que nous entendons par un mot ou un concept particulier et quels sont les éléments constitutifs – *notez* : *stoicheia* – de la réalité qui lui correspond. » (E. De Strycker, **Beknopte geschiedenis van de Antieke filosofie**, Anvers, 1967, 74).

Il est clair : De Strycker fait l'impasse sur la stoïchiose, mais, dans sa représentation de ce qu'est l'étude des éléments (*stoïchie*), à savoir l'induction, il la mentionne involontairement.

Modèle applicatif.

Oc, 74. -- L'induction socratique — donc littéralement, selon De Strycker — considère un certain nombre d'exemples (échantillons d'un ensemble ou aussi d'un système) afin de clarifier une connexion significative (donnée dans le langage).

Si , par exemple, un coureur, un lutteur ou un chanteur peut, à **sa** guise, mal courir, lutter ou chanter , **et** que cela ne lui arrive pas d'échouer malgré lui, alors seulement l'usage courant le qualifie de « bon ». Toute compétence ou expertise implique nécessairement deux éléments : **i)** la performance, **ii)** la

possibilité de bien ou mal performer à volonté.

Ainsi, une définition (détermination de l'essence) se construit littéralement à la manière socratique et platonicienne, c'est-à-dire à partir d'éléments – constitutifs ou déterminants de l'essence – observables (vérifiables) dans la réalité. On passe ainsi d'une définition purement nominale ou verbale à une définition réelle ou substantielle.

Collection/système .

Lorsque j'étudie la culture primitive des Indiens, je ne prends qu'un seul type – un « élément » – parmi l'ensemble de toutes les cultures possibles. C'est une induction métaphorique.

Lorsque je considère, par exemple, leur agriculture au sein de la culture indienne dans son ensemble, je ne considère pas la culture entière, mais une partie seulement, un composant ou un sous-système. C'est une induction métonymique.

Conclusion : il existe deux types d'échantillons ! Dans le premier cas, je situe la culture entière au sein de la totalité de toutes les cultures (possibles) (collection) ; dans le second, je situe une partie de celle-ci au sein de la totalité du système culturel auquel elle appartient.

La première induction conduit à la généralisation ; la seconde conduit à la généralisation. – C'est ce que Platon entend par « stoïchiose » ou analyse des éléments ou des facteurs.

CF7

Théories génétiques.

« Lorsque notre processus de pensée examine comment quelque chose s'est développé depuis son origine, il est alors « génétique » (du grec ancien « genetikos », littéralement : « génétique », relatif à l'origine). – Ainsi, nous pensons génétiquement lorsque, par exemple, nous examinons la genèse d'une plante, l'origine d'un empire ou l'histoire d'un texte, de la première ébauche à la version finale. » (O. Willmann, *Abriss der Philosophie* , Vienne, 1959-5,51).

Ainsi, Platon tente de retracer l'évolution de la culture athénienne depuis la fondation de la ville et distingue des phases (étapes) :

- a.** début,
- b.** croissance et dégénérescence

c. purification.

En particulier, une classe, celle des « capitalistes » de l'époque, a fait dégénérer toute la culture en une course effrénée au profit, au détriment de la culture intellectuelle.

Incidentement:

On discerne ici l'influence d'Héraclite d'Éphèse (-535/-465), dont la philosophie fut adoptée par Cratus, le maître de Platon. Comme l'affirme A. Rivier dans **Études de littérature grecque (Théâtre, Poésie lyrique, Philosophie, Médecine)**, Genève, 1975, p. 369-395 (« *L'homme et l'expérience humaine dans les fragments d'Héraclite* »), pour l'Héraclite, la vie humaine est structurée par paires d'opposés (santé et/ou maladie, veille et/ou sommeil, par exemple). Ici, la vie culturelle est caractérisée par deux stoicheia ou éléments, qui forment des paires d'opposés, à savoir l'épanouissement et/ou le déclin, sous la forme d'une juste mesure et/ou d'une dégénérescence. – Voilà donc un petit exemple d'« harmonie des contraires ». – Une harmonie constituée d'éléments qui forment des paires d'opposés ou « sustoichiai » (systématique). – C'est aussi de la stoicheiose ou analyse factorielle. Mais une analyse diachronique plutôt que synchronique, c'est-à-dire une analyse qui examine un système dynamique.

Induction sommative et amplificatrice.

Imaginez que l'on étudie un certain nombre de civilisations (paratactique) ou un certain nombre de composantes d'une civilisation (hypotactique), et qu'à la fin on résume les échantillons ; alors on a une induction sommative.

Imaginons que l'on tire de là des conclusions concernant d'autres civilisations ou parties de civilisations encore inexplorées ; on se livre alors à une induction par amplification ou par extension de l'information. Cette dernière est, bien sûr, hypothétique (on suppose qu'elle présente des similitudes non examinées), ce qui n'a pas été prouvé.

CF8

Inductivisme.

L'induction prélève des échantillons dans des ensembles (tous) ou des systèmes (dans leur globalité). C'est également le cas des systèmes axiomatico-déductifs : après tout, ils posent d'emblée un nombre limité d'axiomes ou de préconditions. Autrement dit, ils prélèvent un échantillon parmi tous les axiomes ou postulats possibles et en déduisent ainsi un nombre limité de

théorèmes. Ainsi, la géométrie euclidienne traditionnelle a été remplacée, dans les géométries non euclidiennes, par un autre ensemble d'axiomes tout aussi limité : les axiomes non euclidiens constituent un échantillon parmi toutes les préconditions géométriques possibles.

Cela est assurément vrai en ce qui concerne les cultures : la culture islamique possède ses axiomes, ou valeurs présupposées ; la culture occidentale, rationnelle et éclairée, a les siens. Ces deux choix illustrent l'ensemble des valeurs culturelles possibles. – Tout cela ressort clairement de la stoïciose, ou analyse, des éléments – ici : axiomes ou valeurs présupposées – d'un système géométrique ou d'une culture.

C. – *Théorie de la pensée (logique).* (08/10)

La troisième sous-approche est la théorie des propositions conditionnelles de la forme « si, alors ». Commençons par un modèle applicatif.

Si les axiomes (valeurs préétablies) d'une culture ne sont qu'un échantillon de l'ensemble des axiomes (valeurs) possibles, alors les jugements de valeur de cette culture ne sont que des jugements restrictifs, valides à la condition que d'autres valeurs préétablies impliquent d'autres jugements de valeur. – C'est la dialectique platonicienne, que nous allons brièvement expliquer.

Le raisonnement hypothétique.

Cf. E. De Strycker, *Concise History of Ancient Philism* , 103/104 (La méthode hypothétique). — Platon distingue deux types de raisonnement conditionnel.

un. La « *thèse de la synthèse* » ou *méthode déductive axiomatique* .

Ici, le stoïcisme part d'axiomes présupposés, à partir desquels sont déduits un certain nombre de « théorèmes ». Les mathématiques de l'époque procédaient de cette manière.

b. La méthode «*analysis*» ou *méthode réductive* .

Ici, on part d'une proposition (par exemple, un énoncé) et on procède en fonction de ce qu'elle postule (ici, on recherche les « axiomes »).

Dans le diagramme de Jevons-Lukasiewicz :

a. Déduction. Si A, alors B. Or, A. Donc B.

b. Réduction : Si A, alors B. Eh bien, B. Donc A.

La préposition « si A, alors B » exprime le principe de raison ou de fondement nécessaire (et de préférence suffisant) sur lequel repose tout le

syllogisme.

CF9

Raisonnement réducteur.

Prenons un exemple singulier, concret et modeste.

Rue de la bibliothèque : *Louisa L. Hay, *You Can Heal Your Life **, Groningen, De Zaak, 1986-1, 1988-5 (// * *You Can Heal Your Life** , Santa Monica, Californie, Hay House, 1984). – Cet ouvrage est caractéristique du mouvement New Age et, à ce titre, s'inscrit dans la contre-culture et la postmodernité. Les valeurs qu'il défend diffèrent considérablement de celles privilégiées par la modernité (depuis Galilée, Descartes et les rationalistes des Lumières). La cinquième partie relate la vie de Louisa (chapitre 167/176) et le chapitre 136/165 traite des mécanismes métaphysiques.

Un exemple.

La prémisses (et donc la stoïcisme) par excellence est : « Si Ao (le facteur qui cause le malheur), alors B (celui qui a causé le malheur). Donc Bo. Par conséquent, Ao. » Les facteurs à l'œuvre dans les malheurs sont appelés, dans la terminologie de Hay, « schéma de pensée », « cause mentale ».

Au passage : ce qui n'est pas explicitement abordé, mais invariablement énoncé d'emblée, est une définition du malheur. Une vieille formule disait : « Bonum ex integra causa, malum e quocumque defectu » (Si quelque chose est entier (qu'il n'y a rien de mal en lui), alors il est bon ; si quelque chose est ne serait-ce qu'un peu mal en lui, alors il n'est pas bon). – Cela aussi est un facteur, une stoïcheion, qui définit la méthode de « guérison » (de rétablissement) de Hay.

a1. Étant donné . -- Quelqu'un vient à Hay avec un « problème » (= malheur), -- comme des hémorroïdes, une dépression nerveuse (exemples qu'elle cite elle-même).

a2. Demandé (recherché).

2. La solution.

2.1. La thèse de Hay affirme : « Le problème est rarement – notez le caractère restrictif de ce jugement – le problème réel » (oc, 30). Autrement dit : les problèmes sont des signes d'autre chose (B0 est un signe de A0). Ce ne sont que des symptômes (ou un syndrome, un ensemble de symptômes).

La première étape de l'analyse réductrice consiste à se demander « quelles croyances ont causé ce problème ? » Les causes mentales peuvent être, par exemple : la peur des limites, la colère liée au passé, le sentiment d'être accablé, la peur de lâcher prise, etc. On peut également citer : l'égoïsme, la surcharge des canaux de communication.

2.2. Deuxième étape : « Je suis prêt à abandonner l'idée – le « schéma » – qui a créé le malheur en moi. -- Cette volonté est répétable (à activer).

2.3. Troisième étape : J'intériorise un nouveau schéma de pensée. – Par exemple : « Je me libère de tout ce qui n'est pas amour.

CF10

Il y a du temps et de l'espace pour tout ce que je veux faire. J'ouvre mon cœur et n'établis qu'une communication empreinte d'amour. -- Je suis en sécurité. Je suis en bonne santé. Voici quelques phrases qui illustrent ce « nouveau schéma de pensée » -

Ah (facteur de salut) – pour exprimer, avec le résultat escompté : **Bh** (salut). – « Je répète cette nouvelle idée, car c'est ainsi que mon processus de guérison est en marche. »

Remarque : Si de nouveaux problèmes surviennent au cours du processus de guérison, le schéma en trois étapes est répété.

Conclusion : les facteurs qui rendent la « guérison » à la manière de Hay compréhensible sont :

a. **un** raisonnement réducteur (qui recherche la cause), **b.** un raisonnement inverse (« J'active le facteur favorable à la santé dans mon esprit »). Voilà, en résumé, la stoïchiosité ou l'analyse factorielle.

Remarque : Compte tenu de la mentalité que William James qualifiait de « matérialisme médical », cette méthode apparaît forcément comme « irrationnelle » (injustifiable d'un point de vue scientifique positif). Oui, elle peut même prêter à la moquerie.

Et en effet : le pouvoir de la pensée positive (c'est-à-dire la capacité d'imaginer le mieux) existe, mais est-il, outre le fait d'être une condition nécessaire, également suffisant pour guérir, par exemple, une hémorroïde ou

une dépression ? Chez certaines personnes, ce pouvoir de la pensée est certes très grand, mais la grande majorité n'y est certainement pas préparée.

Conséquence : un jugement restrictif (la méthode des idées de Hay « guérit » dans la mesure où elle constitue une condition nécessaire, mais peut-être pas suffisante, à la guérison).

Analyse factorielle .

La stoïchiosité englobe donc deux aspects. -- Un élément (stoïchie) est :

a. une donnée holistique qui devient apparente lorsqu'on divise une totalité en ses parties et vice versa (« Si tous les éléments, alors la totalité. Si la totalité, alors tous les éléments »).

b. Un élément hypothétique ou logique, un facteur ou un paramètre, est ce qui, s'il est posé comme une hypothèse, rend compréhensible (« vrai ») autre chose au sein d'un ensemble. Puisque ce facteur peut être inclus dans une proposition conditionnelle, il est également logique.

Le titre de ce cours.

« Éléments de philosophie de la culture » traite de la « stoicheia », les éléments qui, une fois présentés, rendent logiquement compréhensibles (transparents) à la fois le phénomène de la « culture » et la philosophie qui le concerne.

CF11

16 échantillons suivront maintenant

1. Vers une définition de la « culture ». (11/16)

Exemple de bibliothèque :

-- L. Fèbvre/ E. Tonnelet/ M. Mauss/ A. Niceforo/ L. Weber, *Civilisation (Le mot et l'idée)*, Paris, sd (un ouvrage qui traite de l'histoire des termes « culture » et « civilisation ») ;

-- A. Hilckman, *Geschichtsphilosophie/ Kulturwissenschaft/ Soziologie*, dans : *Saeculum (Jahrbuch für Universalgeschichte)* 12 (1961) : 4, 405/420 (une approche des sciences humaines : existe-t-il une science de la culture et qu'est-ce alors que la « culture » ?) ;

-- Norbert Elias, *The Civilization Process (Sociogenetic and Psychogenetic*

Investigations), 2 vols, Utrecht/Anvers, 1982 (l'ouvrage original, * *Ueber den Prozess der Zivilisation* *, date de 1939) ;

-- D. Roustan, *La culture au cours de la vie* , Paris, 1936 (à propos de se cultiver) ;

-- Frère Maliowski, *Une théorie scientifique de la culture* , Paris, 1968 (// A *Scientific Theory of Culture and Other Essays* , The Univ. of N. Carolina Press, 1944 : une approche ethnologique (anthropologie culturelle), incluant la préhistoire, le folklore, ainsi que l'anthropologie physique) ;

-- J. Goudsblom, *Nihilisme et culture* , Amsterdam, 1960, 55/103 (*Le concept de « culture » / La culture comme facteur de comportement / Explication culturelle*) ;

-- H. Richard Niebuhr, *Christ et Culture*, Londres , Faber and Faber, 1952 (le frère du célèbre Reinhold Niebuhr décrit, du point de vue d'un théologien protestant (Université de Yale), l'harmonie des contraires que sont le Christ et la culture).

Voici un maigre échantillon parmi une masse ingérable d'articles et de livres.

Préliminaire. Cf. E.RH. 47/49 .

A. Ellis et E. Sagarin , dans leur ouvrage **Nymphomania* *, Amsterdam, 1965, ont développé une théorie ingénieuse de l'interprétation – une « herméneutique » (en allemand) – qu'ils nomment eux-mêmes la « théorie ABC ». « A » désigne un « être » (un donné). « B » représente l'ensemble des présuppositions (ou « hypothèses » au sens platonicien) par lesquelles un sujet ou un groupe de sujets aborde ce donné. « C » représente l'interprétation finale ou la « réponse ». Dans ce contexte, nous introduisons une paire d'opposés ou systéchie : « conception du sens / fondement du sens ». La « conception du sens » implique que B coïncide avec A (même si cela peut s'avérer difficile en pratique, notre esprit, dans son ouverture à « tout ce qui est », est au moins en principe capable de saisir le sens objectif de tout ce qui est donné).

CF12

La recherche de sens est une autre forme d'interprétation : par exemple, notre esprit, orienté vers l'objectivité, peut se demander si un fait donné a de la valeur pour quelque chose ou quelqu'un d'autre. La recherche de sens est

donc une interprétation de second ordre : il faut d'abord saisir le sens exact de ce qui est donné ; ce n'est qu'alors qu'on peut introduire un élément provenant d'ailleurs.

Plus précisément, « B » désigne les préjugés, conscients ou inconscients (qui sont eux aussi des présuppositions), du sujet interprétant. Ces préjugés sont très fréquents dans la construction des phrases et constituent souvent un obstacle à leur bonne compréhension.

Objection.

À entendre parler nombre d'intellectuels contemporains, on a l'impression que nous sommes tellement prisonniers de nos préjugés subjectifs que nous sommes incapables d'être totalement « objectifs ».

À cela, nous rétorquons : si nous sommes si subjectifs qu'il n'est plus question d'objectivité, comment savons-nous que nous sommes radicalement subjectifs ?

Si nous n'avons aucune conception du sens, il nous est impossible de comparer notre interprétation du sens avec le sens objectif de ce qui nous est donné. Et... nous nous trouvons dans un état de confusion mentale comparable à celui des patients psychiatriques – à cette différence que nous savons encore que nous sommes « délirants », alors qu'eux ne le savent plus. Le fait que nous sachions que nous sommes délirants prouve que nous ne sommes pas simplement délirants et... que nous restons susceptibles de concevoir du sens.

Première conclusion. – S'agissant de saisir l'essence de la culture, nous affirmons, conformément à la théorie ABC que nous venons d'exposer, que nous comprenons le sens de la culture tout en créant du sens à partir de celle-ci. L'un ne va pas sans l'autre !

Montage/démontage.

« Construction/déconstruction » – « Il y a donc deux interprétations de l'« interprétation », écrit Derrida. De même que de la structure, du signe, du jeu. »

a. On essaie de déchiffrer, -- rêves d'« une vérité » ou d'« une origine » qui échappe au jeu et à l'ordonnement du signe (...).

b. L'autre (...) confirme le jeu et tente d'aller au-delà de « l'homme » et de «

l'humanisme ».

CF13

Le nom « homme » est ici entendu comme la désignation de cet être qui, tout au long de l'histoire de la métaphysique ou de l'onto-théologie (*note* : terme issu de M. Heidegger), autrement dit, à travers sa propre histoire, a rêvé de « pleine présence », de « fondement rassurant », d'« origine et de fin du jeu ». À propos de ce texte cité, H. Servotte, **Literatuurwetenschap**, resp. **literatuurstudie**, écrit dans **Onze Alma Mater** 46 (1992) : 3 (août), 265 : « J. Derrida voit le jeu du langage, le passage des signifiants (*note* : traduction du français « signifiant(s) », le son contenant une pensée), le langage qui parle en l'homme et qui a toujours été parlé, puisque le langage nous précède ».

Commentaires.

Des auteurs comme Derrida mettent entre parenthèses celui qui compose un texte — l'homme, centre de l'« humanisme » traditionnel — ils s'en tiennent aux choix de mots à l'œuvre dans le texte et attribuent ces choix uniquement à quelque chose comme le « langage », une entité subtile qui nous précède tous et qui, dans notre esprit de compositeur de textes, prédétermine le choix.

À cela, nous notons que nous tous, en effet, guidés par une tradition, nous utilisons une langue existante (« langue ») et un usage préétabli (« langage »).

Mais nous constatons que cette même langue et son usage sont simultanément créés par nous. Plongés dans une langue et son usage, nous les façonnons en même temps. L'être humain langagier est à la fois sujet passif et sujet actif. Ainsi, celui qui compose un texte est plus que de l'« écume » (Foucault) sur les vagues des structures et des usages du langage. Voilà un premier pas.

Mais il y a plus : Derrida et ses contemporains insistent excessivement sur le fait qu'un texte est un ensemble de « signes » soumis à l'interprétation. C'est exact, en premier lieu. Mais c'est là qu'apparaît la distinction entre la conception du sens par le lecteur interprétant le texte et la construction du sens par ce même lecteur. Autrement dit : un auteur et son texte (un ensemble de « signifiants ») ne sont pas simplement à la merci d'un public et de ses constructions de sens !

Conclusion. – Il en va de même pour les textes sur la culture : ils s'inscrivent dans une langue et son usage, mais cela n'implique pas que le

sujet soit « rien » ou puisse être défini de manière simpliste et arbitraire.

CF14

Existence/essence.

L'ontologie de la culture consiste, avant tout, à la définir dans son essence selon deux points de vue :

a. son existence (« La culture est-elle réelle ? » Ou : « N'est-ce pas de la fiction ? ») ;

b. son essence (« Comment la culture est-elle une réalité ? »). Cf. *EC. 04.* – La validité de cette affirmation est démontrée par ce qui suit.

E. Van Itterbeek, dans son article « Europa (Huis van cultuur) », paru dans les Cahiers de Louvain (n° 107, 1992), part de la question de savoir « si l'on peut effectivement parler d'une identité culturelle (ou essence) de l'Europe et en quoi consiste cette identité ». Autrement dit : l'existence et l'essence de l'Europe en tant que concept culturel.

Définition descriptive et axiologique.

Un mot peut être employé de manière neutre, positive ou négative. Le sens neutre est purement descriptif et narratif ; le sens valorisant est soit positif, soit négatif.

1. Définition descriptive.

W. Jaeger, Paideia, vol. 1 , Berlin/Leipzig, 1936-1932, p. 5 et suiv. – L'auteur affirme : aucun peuple hautement organisé n'est dépourvu d'idéal éducatif, mais la loi et les prophètes en Israël, le confucianisme en Chine et le concept de dharma en Inde demeurent fondamentalement distincts de ce que les Grecs anciens appelaient « paideia », formation en vue d'une existence humaine plus vaste et plus élevée. En effet, le concept purement descriptif de « culture » s'applique même – selon un Jaeger quelque peu agacé – au mode de vie des peuples primitifs. – Les penseurs positivistes, dans leur culturologie positive et scientifique, défendent cette acception purement descriptive, qui ne fonde plus les jugements de valeur. Une telle culture se réduit à « kataskeue tou biou », « Apparatur des Lebens » (l'appareil qui rend la vie vivable).

2.1. Définition axiologique.

La transformation de l'être humain en être « supérieur » était appelée « paideia » par les Grecs anciens et fut peu à peu considérée comme un idéal véritable. Certes, selon Jaeger, cet idéal culturel est intimement lié au destin des Grecs anciens et, en ce sens, « historiquement construit ». Néanmoins, il

a transcendé ces contingences : les Grecs anciens ont transmis cet idéal intemporel comme un héritage aux autres peuples de l'Antiquité et nous l'ont légué, à nous Occidentaux.

2.2. Définition axiologique.

N. Elias, dans **Le Processus de civilisation **, définit la « culture » comme un produit strictement européen : la civilisation européenne, en effet, est considérée comme « la » civilisation par excellence.

CF15

Elle présente une légère ressemblance avec le modèle de la Grèce antique qui identifiait l'humanité supérieure à la sagesse et à l'expertise, de préférence associées à un comportement consciencieux : Elias, en tant que sociologue, situe la « culture » initialement au sein de la noblesse, puis au sein de la bourgeoisie occidentale, qui la chérit comme un idéal :

a. Le contrôle des pulsions inférieures (manger et boire, se toiletter le nez, etc. sont soumis aux règles de la noblesse),

b . la paix,

c. Introduction de la distinction entre comportement « normal » et « anormal ». Au passage : même les sociologues de la figuration, qui sont ses élèves, rejettent farouchement cet argument comme étant de l'« eurocentrisme » (notre culture européenne, après tout, n'est qu'un type parmi d'autres). Ce qui souligne une fois de plus la domination croissante de la vision neutre sur la vision axiologique.

2.3.-- Définition axiologique,

Kolt et Klemm. – Nous sommes en 1843 : deux histoires culturelles paraissent. Ces deux ouvrages s'inscrivent dans la tradition intellectuelle consacrée à la culture, mais *Klemm, en particulier*, intègre toutes les questions relatives au bien-être matériel dans la sphère de la « culture humaniste ». Dans son **Allgemeine Culturwissenschaft **, Leipzig, 1843-1, 1855-2, il apparaît clairement que le concept de « culture » englobe non seulement la culture « supérieure », réservée à ceux qui n'effectuent pas de travail manuel, mais aussi la culture « inférieure », caractéristique de la classe laborieuse. « Il y a donc clairement culture lorsque l'homme coupe une grosse branche d'arbre, l'aiguisé avec une pierre ou au feu, et l'utilise ensuite pour se défendre ou abattre des animaux... La culture est le fruit de l'interaction entre l'homme et la nature, et donc de l'interaction entre les hommes eux-mêmes. » Ainsi s'exprime Gustav Klemm.

Incidentement : voir J. Goudsblom , pc, 59/62 (*Vers un concept général de culture*).

Note : D. Roustan , oc., 31/57 (*Culture et métier*) développe une réflexion analogue : dans notre société industrielle et tertiaire, tous les adultes exercent une profession ou une autre où travail intellectuel et travail manuel se confondent de plus en plus. On le constate : le « travail » (intellectuel et manuel) devient central dans le concept de « culture », qui se mue en une transformation de la nature.

Pour conclure, citons E. Van Itterbeek, *Europa (Maison de la Culture)* : la question par excellence est celle de savoir ce que nous devons entendre par le terme « culture ».

CF16

Van Itterbeek situe cette question principale dans le contexte de ce qu'il appelle « le fossé entre le concept antique-classique de "culture" (pensez à ce que dit W. Jaeger à ce sujet), d'une part, et, d'autre part, le présent auquel il s'identifie... "un mode de vie totalement commercialisé, hostile au peuple ou du moins étranger et addictif".

Note : Hilckman, ac, soulève la question de savoir si le concept de « culture » est un concept scientifique clair, un concept vague en apparence, voire un « non-concept ». Il sera probablement l'un à un moment donné et l'autre à un autre, selon l'approche adoptée.

Hilckman affirme que des termes tels que « culture » et « civilisation » n'apparaissent qu'à partir de 1750. Il est également certain que, dans la région néerlandophone, les mots « beschaving » et « beschaafdheid » se sont répandus au cours du XVIIIe siècle.

Selon Hilckman, une première formulation distincte du terme « culture » se trouverait dans :

un. G.W. Leibniz (1646/1716 ; rationaliste cartésien), dans sa *Novissima Sinica* (dans laquelle il apparaît que pour Leibniz, le phénomène culturel dans sa totalité et sa diversité dans un certain nombre de cultures étaient un accomplissement clair) ;

b. G. Vico (1666/1744 ; penseur italien à orientation philologique), dans ses *Principi di una Scienza Nuova* (1725), une œuvre d'une grande influence durable, dans laquelle les cultures sont décrites comme des « nazioni ».

Note – Soyez attentifs : le fait que l'adoption de termes tels que « civilisation » ou « culture » soit relativement tardive ne signifie pas que les gens n'avaient aucune compréhension de la culture avant le XVIIIe siècle.

Outre l'ouvrage de référence de W. Jaeger sur la « paideia » (culture), les enseignements de Platon à ce sujet sont également pertinents ici. L'éducation de ce qu'il nomme « le petit homme » en chacun de nous, c'est-à-dire notre esprit ou notre sens des valeurs, est centrale dans sa pensée. Nous parlons d'« esprit ou de sens des valeurs » car le Bien, l'idée suprême et englobante (qui englobe toutes les autres), est ce que notre esprit peut appréhender. Il ne faut donc pas confondre le concept platonicien d'« esprit » avec le concept rationaliste de « raison ».

Le grand problème, selon Platon, est que les hommes se laissent absorber par le « kataskeuè tou biou », l'appareil à habitudes. Ce qu'il appelle « le grand monstre » (la vie nocturne, manger, boire, habiter, la vie sexuelle et le travail (l'économie)) et « le petit lion » (le sens de l'honneur) nous consume excessivement.

CF17

2. Toujours en quête d'une définition. (17/22)

Maintenant que le terrain est dégagé, nous pouvons aborder plus directement la définition de la « culture ». — Commençons par distinguer deux types de définition : l'existentielle et l'axiologique.

1. Définition existentielle.

Nous, êtres humains, sommes confrontés à un état naturel que nous pouvons toutefois façonner par nos actions. Passivement, certes, mais aussi activement, nous modifions ce que l'on pourrait appeler la « nature ».

un. W. Nölle, dans son *Völkerkundliches Lexikon* (Munich, 1959, p. 85), définit le terme « Kultur » comme suit : « À l'origine, le latin “colere”, qui signifie prendre soin et même vénérer. D'où “cultura” et aussi “cultus” (culte). » Selon Nölle : « Soins, développement et perfectionnement des plantes, des animaux et de la forme de vie humaine. »

Remarque : L'absence de la nature inanimée, qui nous est donnée comme paysage naturel, reste un mystère pour nous : la transformation du paysage naturel en « paysage culturel » n'est-elle pas aussi une forme de « culture » ?

Note-- Thassilo von Scheffer, *Die Kultur der Griechen*, Cologne, Phidon, 1955, 13, fait également le lien avec la « culture » pour caractériser ce que les Grecs anciens entendaient par « culture » : le « raffinement » de la nature et de l'homme semble, en pratique, être ce que von Scheffer entend.

A. Toynbee (1889/1975 ; historien culturel britannique), connu pour son ouvrage en douze volumes *Study of History* (1934/1961), voit les choses comme suit.

(1) Situationnelle . – Un défi – par exemple, une situation grave ou intenable au sein d'une tribu primitive – suscite une réaction. Cette réaction vise la survie et la pérennité de la vie. Une fois la catastrophe naturelle passée, la tribu est prête à tirer profit de sa culture.

(2) Élite . – L'émergence d'une culture en réponse à un défi est presque toujours due à une découverte : des minorités ingénieuses (« créatives ») se trouvent partout. Pensons à ce que les théologiens de la culture appellent des « sauveurs », des « rédempteurs » ou des « défenseurs ». Les masses suivent.

H. Richard Niebuhr, dans **Christ et Culture**, définit donc la culture comme suit : -- La culture répond à une nature donnée en tant qu'activité régie par des valeurs (par exemple, la survie, l'amélioration de la vie).

CF18

a. C'est la totalité de cette activité indépendante et intentionnelle par laquelle l'homme, avec son prochain (synchroniquement) et dans une tradition à constamment rétablir et actualiser (diachroniquement), enrichit la nature de nouvelles structures visant à la réalisation toujours plus réussie des valeurs.

b. Métonymiquement, la « culture » désigne aussi la totalité des résultats obtenus.

2. Définition axiologique

Définir la « culture » comme une activité en réponse aux situations que nous présente la nature est une chose. Cependant, cette activité est soit finalisée, soit délibérée. C'est là que les valeurs émergent (qui apparaissent déjà, bien sûr, dans la définition de l'essence chez Niebuhr).

En grec ancien, « axia » signifie « valeur » ou « prix » (une cargaison, un esclave ont une valeur, ce qui se traduit par un prix). Pourtant, « axia » est en

réalité plus que cela : c'est la conséquence méritée d'un présage ! Une belle esclave – présage – mérite un prix élevé en guise de reconnaissance ; un travail bien fait – présage – mérite une rémunération ou une récompense appropriée. De même, à l'inverse, une méchanceté – présage – mérite une punition ou un reproche – conséquence.

« Axia » signifie « continuation » (réaction) à quelque chose qui est « bon » (ou l'inverse) : ainsi « axiothéos » signifie « ce qui correspond à la « gloire » (dignité) d'une divinité ».

En résumé: a . Il existe un bien ou une valeur ; **b**. Il existe une évaluation appropriée. – axie – Ainsi, « axiologie » devrait en réalité signifier « théorie des évaluations ». Cependant, par métonymie, « axiologie » signifie généralement « théorie des valeurs ».

La culture comme système de valeurs.

Bibl. st. : -- J. van Doorn/C. Lammers, *Modern Sociology (A Systematic Introduction)*, Utr./Antw., 1976-2, 105/140 (*Cultural Elements*).

a. Les théoriciens distinguent la culture « matérielle » de la culture « immatérielle ». La culture matérielle englobe les produits tangibles de l'activité humaine (voitures, radio, télévision, travail à la chaîne, etc.). Ceci rappelle les conclusions de Niebuhr. La culture immatérielle, quant à elle, semble s'inscrire dans le système de valeurs.

b-- La culture se définit alors à partir des valeurs (oc., 118), objets de sentiments et de dispositions ; celles-ci donnent naissance à des buts, des idées concernant ce qui est désirable (« idéaux ») ; elles établissent des attentes (oc., 115), des idées concernant ce qui va normalement se produire ; elles sont le fondement des normes, c'est-à-dire des raisons qui sous-tendent les conseils, les commandements et les interdictions (devoirs et droits). – Les valeurs sont manifestement au cœur de cette quadruple nature.

CF19

Note: L'axiologie et la théorie du bonheur.

L'eudémonologie, ou étude du bonheur, est un aspect – et non des moindres – de la théorie des valeurs. Après tout, existe-t-il une valeur qui surpasse le bonheur ? De plus, le bonheur englobe, en quelque sorte, tous les biens possibles.

Parmi de nombreux ouvrages, on peut citer **Op zoek naar geluk** (*Du bonheur comme motif et but / Nature et possibilité du bonheur / Bonheur et éthique*), publié à Anvers par Patmos en 1984. Platon, Aristote, Augustin, Thomas d'Aquin, Kant, Marx et les utilitaristes y sont abordés. Cependant, la conception biblique du bonheur transcende la simple notion de bonheur profane (ce qui conduit à la sotériologie, ou doctrine du salut). La culture influence indéniablement le désir de bonheur.

Note Sociologie et Culturologie .

A. Hilckman, ac., remarque que depuis Auguste Comte (1798-1857, père du positivisme français), la sociologie fonctionne comme une science culturelle. Il s'y oppose, à juste titre : l'objet formel de la sociologie est la vie en groupe ! Certes, il n'y a pas de société sans système de valeurs et, par conséquent, indirectement, la sociologie s'intéresse aux valeurs et à la culture. Il en va de même pour la psychologie : son objet formel est le comportement (et la vie intérieure), des choses qui n'existent jamais sans valeurs et culture et qui, de ce fait, possèdent une validité culturelle indirecte.

Culture et éthique.

A. Hilckman, ac, définit la « culture » comme « ce qui façonne l'existence humaine ». Selon lui, cela englobe des éléments tels que la technologie et l'économie, les formes de société de toutes sortes, le droit, la science et l'art.

Dans les langues anciennes, on les appelle « technai », des métiers. Celui qui maîtrise un tel métier est un expert, un homme de métier. Mais, toujours selon Hilckman, ce qui distingue avant tout une culture (et constitue donc son essence) de la non-culture, c'est la conscience. Au sein d'une sphère culturelle, une culture qualifie les choses de moralement bonnes (justes, consciencieuses) ou moralement mauvaises (injustes, sans conscience). « En définitive, l'unité d'une culture repose sur l'acceptation commune des mêmes valeurs spirituelles et éthiques » (ac, 413).

Note : Dans ce texte, Hilckman poursuit la lutte de figures comme Socrate et Platon contre le protosophisme (-450/-350) : un voleur est un expert, mais il manque de conscience (comme Socrate l'a dit un jour dans une discussion sur la culture).

CF20

Résumons cela dans une différentielle platonicienne typique :

incompétent	incompétent expert	expert
-------------	--------------------	--------

conscientieux
scrupules

sans scrupules

conscientieux sans

Cette différence est une curieuse différence culturelle : le niveau culturel s'élève lorsqu'on se déplace de gauche à droite ! – Il n'est donc pas surprenant que *The Economist* (30 septembre 1989, p. 53), dans un court article intitulé « *Étude de cas sur la bienveillance : les valeurs éthiques* », mette en avant la Harvard Business School. « Comment rendre les hommes d'affaires plus humains, plus raffinés et plus responsables ? La Harvard Business School s'y emploie. » C'est ainsi que débute l'article. L'objectif n'est pas d'enseigner « l'éthique des affaires », mais d'intégrer un ensemble de valeurs éthiques dans un cursus de deux ans en management ou en politique. Par le biais du bénévolat, d'emplois d'été non rémunérés et d'un regain d'intérêt pour autre chose que l'avidité.

Ce faisant, privilégions, avec Paul Garcin (Genève), une information fidèle à la réalité (en éliminant ce qu'il appelle « l'ivresse », c'est-à-dire la désinformation). En effet, les hommes d'affaires excellent dans l'art de tromper leurs semblables (la tromperie impliquant la dissimulation d'informations).

Culture et « glamour » (splendeur, splendeur).

Où se situe ce concept fondamental de la vie humaine ? Platon dit :

- a. il y a « le bien » (= tout ce qui est précieux sans plus tarder) ;
- b. Il y a le « beau » (c'est-à-dire tout ce qui inspire l'admiration et l'émerveillement par son éclat, sa valeur ou sa splendeur). Le glamour – conservons ce terme anglo-saxon – se situe dans le domaine esthétique des valeurs.

Rue de la bibliothèque : Le numéro 104 du magazine *id* (mai 1992) se présente comme « *Le numéro du glamour* ». Ses éditeurs (à tendance alternative) situent le glamour dans « les idées, la mode, les clubs, la musique, les gens ». Autrement dit, dans tous les domaines culturels. La présence d'Helena Christensen en couverture suggère déjà une dimension de « glamour alternatif ». Glamour club, glamour pop, voire « glamour pur », glamour scénique, glamour soul, glamour parisien, glamour mode, glamour informatique. À propos du « glamour pur », on peut lire : « Le glamour, c'est le pouvoir, le glamour, c'est la sensualité, le glamour, c'est l'expression de soi. Le glamour, c'est la politique en talons hauts, et tout le monde, des drag queens aux artistes de performance, l'utilise pour faire passer son message. » (O. c., 14). – En bref : le glamour, grâce à son éclat, transmet un message – plus percutant que la réalité terne.

Bien sûr — et les exemples du magazine mensuel iD le démontrent clairement —, la notion de « splendeur des valeurs » varie selon les conceptions culturelles. La gloire de Dieu dans la Bible, par exemple, est fondamentalement différente de la « gloire » d'un homosexuel, d'un fan de boîte de nuit ou d'un artiste de performance ! Mais la rhétorique, le moyen efficace de faire passer un message, reste la même.

En termes platoniciens, le bien en soi séduit, est accepté, trouve un écho ; le bien en soi, renforcé par la splendeur et la gloire, est beau et séduit davantage, est plus profondément accepté, trouve un écho plus fort. Un technicien brillant, un homme d'affaires brillant, une forme de société (un mode de vie) brillante, un système juridique brillant, une théorie scientifique brillante, une œuvre d'art brillante – ils séduisent davantage, sont plus percutants. Une culture brillante est plus marquante qu'une culture terne.

Culture et normalité.

N., Elias le dit : l'introduction des termes « normal » et « anormal » fait partie de la « culture » occidentale. Voilà un mot.

Rue de la bibliothèque : R. Fouraste, *Introduction à l'ethnopsychiatrie*, Toulouse, Privat, 1985. – L'ethnopsychiatrie est la synthèse de l'ethnologie (anthropologie culturelle) et de la psychiatrie. L'auteur cite M. Diop, *Allocution d'ouverture du Symposium général sur Psychiatrie et Culture* (Dakar, 6-9 avril 1981), dans : *Revue de psychopathologie africaine* 1981, XVII, 1/2/3, 9/10. « Chaque société, chaque culture privilégie ses propres modes d'existence. Parallèlement, elle développe un ensemble de concepts relatifs aux troubles mentaux et aux thérapies adaptées. »

Dès 1950, G. Devereux (auteur des * *Essais d'ethnopsychiatrie générale* *, Paris, Gallimard, 1977-1973) a fait œuvre de pionnier en la matière. Dans ses écrits comme dans son enseignement, la culture, la normalité et l'anormalité forment un tout. Ainsi, Fourasté, au sens propre du terme. Autrement dit : chaque culture, en tant que telle, détermine ce qu'est la « normalité ».

L'« humain anormal »

Il s'agit de l'homme ou de la femme qui n'appartient plus au système culturel établi. On le qualifie alors de « malade », de « paria », de « fou », de « déviant » (oc, 28). On le traite aussi d'« incrédule, d'hérétique, de païen,

d'idolâtre » (oc, 15) ; ou encore de « possédé, damné, fou, maudit » (oc, 20).

Ainsi, le fou était exorcisé, brûlé, chassé ou rejeté (oc, 20).

CF22

Nouvel Âge (Nouvelle Ère, Nouvel Age).

Fourasté dit, oc, 31 : « Les causes des maux – il entend dans ce contexte somatiques (= physiques) et psychologiques – sont – entendues : dans les cultures non occidentales – essentiellement exogènes (*note* : venant de l'extérieur) – possession par un esprit pathogène, attaque par un magicien (noir), souillure (*note* : acquisition d'une « tache » ou d'une « imperfection » de nature occulte) – ; rarement endogènes (*note* : venant de l'intérieur), c'est-à-dire spécifiques à une constitution, un facteur génétique, une situation psychologique (entendue : telle qu'elle est interprétée dans la culture occidentale et industrialisée) ».

Le fossé entre notre culture moderne (éclairée, rationaliste et sécularisée) et les cultures non modernes (prémodernes, primitives, archaïques et traditionnelles) à travers le monde se manifeste ainsi dans l'interprétation de ce qui est considéré comme anormal. De ce fait, au moins 80 % de la population mondiale actuelle n'est pas prise en charge par la psychiatrie occidentale. C'est du moins l'avis de certains éthopsychiatres.

de Flair contenait seize pages signées Rosa Wouters , intitulées : « *Nouvel Âge. Sommes-nous vraiment en route vers une ère nouvelle ?* ». L'auteure adopte une perspective globale : la chute du mur de Berlin et l'accélération observée depuis lors l'amènent à affirmer : « Tout change. L'Est se libère. Le monde semble se rétrécir. Nous aspirons à manger sainement, à vivre plus consciemment, à vivre des histoires d'amour. Dans votre vie quotidienne aussi, vous sentez que cette "ère nouvelle" se profile. Une ère respectueuse de l'environnement, cosmopolite et paisible... Exactement : le Nouvel Âge ! » (Ac,2)

On peut lire à la page 8 : « *Le paranormal... devient-il plus normal ?* »

Expériences de mort imminente, contacts télépathiques, sorcières... Avez-vous des frissons ? Cela risque de changer, car on parle et on réfléchit à nouveau beaucoup plus ouvertement à ces sujets « alternatifs ». La parapsychologie est un monde ancien que nous regardons aujourd'hui d'un œil nouveau. » C'est ainsi que se présente le texte des éditeurs en guise d'introduction à l'ouvrage de Rosa Wouters.

Cela implique que les concepts de « normal » et d'« anormal » se sont enrichis, depuis Galilée et Descartes, du terme « paranormal », qui n'est ni l'un ni l'autre. – Les rationalistes y voient, à juste titre, l'émergence d'une nouvelle culture.

CF23

3. Médecine moderne et cultures. (23/29)

Bible st. : E. Coreth, *Einführung in die Philosophie der Neuzeit*, I (*Rationalismus/ Empirismus : Aufklärung*), Fribourg, 1972.

1. L'auteur affirme qu'avant le rationalisme des Lumières moderne, il existe une longue période de transition dont « les précurseurs remontent profondément au Moyen Âge » (oc., 11). En effet : la scolastique (800-1450) présente une tendance (parmi beaucoup d'autres) qui recèle un véritable précurseur de la modernité.

2. L'auteur précise en outre que le développement nouveau qui émerge avec le rationalisme éclairé réside dans la volonté de fonder ou d'établir la philosophie comme une science rigoureuse. – Il convient de comprendre cela dans le contexte de la situation de l'époque, à savoir après 1300 (fin de la scolastique).

1.-- Les sciences naturelles

La physique et l'astronomie, en particulier, avaient réalisé des progrès sans précédent à cette époque. Pensons, par exemple, à Copernic (1473/1543 : héliocentrisme), Johannes Kepler (1571/1630 ; les lois de Kepler concernant les planètes autour du soleil), Galilée (1564/1642 ; science exacte, c'est-à-dire mathématique et expérimentale).

Ces sciences avaient découvert, développé et appliqué la méthode appropriée à leur nature. Résultat : elles sont devenues des sciences rigoureuses et méthodologiquement sûres.

2.-- La philosophie du temps

Ces derniers, en revanche, présentaient un aspect divergent (désunion) et confus. -- Deux tendances principales dominaient les esprits.

a. Scepticisme

b. Elle prenait souvent la forme du **nominalisme** (seuls les noms ou les

termes sont universellement valides ; le contenu de la pensée diffère d'une personne à l'autre, d'une culture à l'autre). Conséquence : le sceptique s'en tient aux faits immédiatement admis (qu'il ne peut remettre en question) ; tout ce qui transcende ces faits manifestes est douteux et ambigu.

c. Scientifiques

d. Le philosophe à l'esprit scientifique de cette époque ne doutait pas de ce qui était immédiatement donné – contrairement au sceptique – ; de plus, il ne doutait pas non plus de ce qui avait été scientifiquement étudié et rigoureusement prouvé.

René Descartes (nom latin : Cartesius ; 1596/1650). -- « Quatre ans après sa condamnation (1633), *Descartes publia son Discours de la méthode* (1637).

CF24

On ne peut comprendre le succès de cette œuvre, qui est à la base de toute la philosophie et de la science des temps modernes, que si l'on voit qu'elle a finalement posé une base fiable pour la nouvelle rationalité scientifique. » (*E. Vanden Berghe, Hevig verdacht van ketterij*, in: *Collationes* (Vlaams Tijdschrift v. Theologie en Pastoraal), 13 (1983) 13 (octobre), 328).

John Locke (1632/1704)

Fondateur des Lumières anglo-saxonnes, John Locke, à la suite de Guillaume d'Ockham (1290-1350 ; nominaliste) et de *Francis Bacon de Verulam* (1561-1626 : *Novum organum scientiarum* (1620) ; science académique à vocation expérimentale), est un cartésien, mais qui met l'accent sur l'expérience, l'observation et la méthode empirique (*Essai sur l'entendement humain* (1690)). Notons cependant que, selon le *Livre IV* de cet essai, la « connaissance » (cognition) est perception, non pas une perception sensorielle quelconque, mais une perception intellectuelle ou « intuition ».

En résumé

Le rationalisme moderne se divise en deux tendances : le rationalisme cartésien pur et le rationalisme empiriste lockéen (en abrégé : l'empirisme).

La raison est donc l'instrument humain de la perspicacité (au sens scientifique du terme) qui offre des certitudes transcendant le donné immédiat (auquel le sceptique s'accroche exclusivement). – Tout ce qui n'est pas conforme à cette méthode rationnelle est rejeté comme irrationnel. – Voici, sous une forme fortement abrégée, les fondements ou « présuppositions » (platoniciens : « hypothèses ») du double rationalisme moderne, essence des Lumières occidentales.

La médecine moderne.

La médecine établie dans notre pays s'enorgueillit d'être l'une des réalisations les plus « brillantes » (CF 20 : *glamour*) du *rationalisme dual*.

Examinons maintenant, un instant, à quel point cette médecine, avec son paradigme biomédical, est rationnelle et en quoi elle l'est (CF 04 ; 14). C'est de la philosophie (ontologie).

Nous nous appuyons sur un article (issu de nombreux ouvrages) : Lynn Payer, « *Borderline Cases (Cultures in Western Medicine)* », dans : *Nature and Technology* 59 (1991) : 6, 424-437. – Nous en extrayons les éléments essentiels. L'article débute par un modèle singulier-concret.

Marie R., une jeune femme originaire de Madagascar, se plaignait d'hyperventilation, d'anxiété, de fatigue et de spasmes musculaires.

CF25

Un médecin français a diagnostiqué ces symptômes comme étant une spasmophilie, une affection causée par une carence en magnésium. Il lui a prescrit du magnésium, ainsi que des séances d'acupuncture. Il lui a conseillé de retourner chez ses parents pour qu'elle soit soignée. Marie R. déménage aux États-Unis. Les médecins américains ont diagnostiqué que son syndrome était dû à l'anxiété.

D'ailleurs, les médecins américains ne connaissaient même pas le terme « spasmophilie », alors que les médecins français avaient déjà identifié ce phénomène entre 1970 et 1980. Elle a suivi une psychothérapie et on lui a administré des sédatifs. Marie semble guérie depuis. – Rétrospectivement, elle se demande : « De quoi ai-je réellement été guérie ? »

Ce petit échantillon montre comment les scientifiques biomédicaux agissent en fonction du site et de l'environnement.

1967. – L'Organisation mondiale de la santé ordonne une enquête. – Le même certificat de décès est présenté à des médecins de différents pays. Leurs explications et interprétations concernant la cause du décès divergent.

Lynn Payer ajoute : « Les diagnostics des troubles psychiatriques varient considérablement. Il y a encore quelques années, un patient qualifié de

« schizophrène » aux États-Unis aurait probablement été qualifié de « maniaco-dépressif » ou de « névrosé » en Angleterre, et de « psychose délirante » en France. (Ac, 426). — Voilà pour les diagnostics. »

Passons maintenant aux traitements ou thérapies.

En France et en Allemagne, les médecins prescrivent de nombreux remèdes homéopathiques. La majorité des médecins américains rejettent l'homéopathie, la jugeant « non scientifique ».

Quant aux médicaments sur ordonnance : « Les Allemands, par exemple, prennent environ six fois plus de glycosides cardiaques ou d'agents stimulant le cœur que les Français ou les Anglais, mais seulement la moitié des antibiotiques. » (Ac, 426).

Aux États-Unis, les pontages coronariens et les angiographies (examen du cœur par ordinateur) sont pratiqués environ six fois plus souvent pour traiter les anomalies cardiaques qu'en Angleterre, où les médecins jugent ces techniques inadaptées à certains patients deux à trois fois plus souvent que leurs collègues américains.

Des recherches ont démontré qu'outre l'aspect financier, les points de vue médicaux divergent. – À l'approche de 1993, une Europe unie se trouve confrontée à un problème épineux concernant les médicaments sur ordonnance : l'Angleterre, la France et l'Allemagne affichent des perspectives radicalement différentes !

CF26

Positions de départ allemandes .

On pourrait résumer cela par l'expression « axé sur le cœur ». – Un électrocardiogramme, par exemple, est interprété beaucoup plus facilement par un médecin allemand comme révélant une anomalie cardiaque qu'aux États-Unis. – Les critères allemands (normes discriminatoires) conduisent à des ECG anormaux chez quatre personnes sur dix dans un groupe de patients, contre une sur vingt avec les critères américains.

La fatigue est souvent désignée par les médecins allemands comme une « Herzinsuffizienz » (faiblesse cardiaque) ; en France, en Angleterre ou aux États-Unis, la « fatigue » n'est « en réalité même pas considérée comme une maladie au sens propre du terme ». « L'Herzinsuffizienz est actuellement l'affection la plus courante traitée par les médecins allemands. » (Ac 427v.). –

Conséquence : utilisation généralisée des glycosides cardiaques.

Antibiotiques. -- En Allemagne, les rhumes et les maladies graves n'entraînent généralement pas la prescription d'antibiotiques. Concernant la bronchite, voici une liste des cinq remèdes les plus couramment utilisés : les antibiotiques ne sont pas prescrits.

Compositions d'équipe françaises.

« On encourage tous les écoliers français à penser comme Descartes » (Ac., 429 ; CF 23). Hors de France, une certaine méfiance règne : le cartésianisme conduit parfois trop facilement à une théorie sophistiquée sans preuves suffisantes. Il n'y a pas si longtemps, des médecins français ont annoncé utiliser la cyclosporine pour traiter le sida. Et ce, alors même qu'ils n'avaient examiné que six patients pendant une semaine à peine. (Ac., 429).

Interprétation de la maladie. – Comme en Allemagne, la maladie est interprétée comme étant causée non pas tant par une agression extérieure que par la défaillance des mécanismes de défense internes. En Allemagne, on pense principalement au cœur ou au système circulatoire (comme l'a souligné Rudolf Virchow au siècle dernier).

En France, on conçoit le « terrain » (la constitution comme un système de défense). De ce fait, le « terrain » est renforcé par des boissons fortifiantes, des vitamines, des médicaments et des cures thermales. Même pour Pasteur, le fondateur de la microbiologie, le « terrain » était d'une importance capitale.

Conséquence supplémentaire : les médecins français sont moins préoccupés par les germes que leurs homologues américains. Une plus grande quantité de bactéries dans les aliments est tolérée. Si une personne présente une maladie infectieuse relativement bénigne, on peut l'embrasser (ce qui implique un contact avec des agents pathogènes potentiels, certes, mais confère simultanément une immunité).

CF27

Il y a quatorze ans encore, lors d'une conférence de presse d'hépatologues français, on soulignait le rôle mineur du foie – et non du cœur, comme chez les Allemands – dans l'identification de la cause de troubles tels que maux de tête, toux, impuissance, acné et pellicules. La « faiblesse du foie » ou « crise de foie » constituait alors le diagnostic de référence.

Positions **anglaises**

Ce ne sont ni le sang (Dt.) ni le terrain (Fr.), mais les causes externes de la maladie qui servent de moyen d'interprétation. Le rôle des antibiotiques est ici primordial. « La liste anglaise des vingt médicaments les plus prescrits comprend pas moins de trois classes d'antibiotiques. En revanche, la liste allemande des vingt médicaments les plus prescrits n'en contient aucun. » (Ac, 430).

Minimisation.

Les médecins anglais prescrivent environ deux fois moins de médicaments que leurs homologues français et allemands, deux fois moins de radiographies et, lorsqu'ils en prescrivent, deux fois moins de films radiographiques. La dose quotidienne de vitamine C qu'ils recommandent est deux fois moins élevée que dans les autres pays. — De manière générale, en Angleterre, il faut être bien plus malade pour être considéré comme « malade », — et encore moins pour avoir droit à un traitement. Même en ce qui concerne l'hypertension artérielle ou le taux de cholestérol, les critères pour être considéré comme « malade » sont plus élevés en Angleterre (Ac, 430).

Structure financière .

Cette minimisation est en grande partie due au mode de rémunération des médecins anglais.

a. Les médecins français, américains et allemands sont rémunérés à l'honoraire en fonction des services rendus : plus il y a d'ordonnances, de traitements et d'orientations vers des spécialistes, plus l'honoraire est élevé !

b. Les médecins anglais reçoivent soit un salaire fixe, soit des honoraires par patient : le patient idéal est donc celui que le médecin ne consulte que rarement, moyennant des honoraires constants.

Empirisme

La pratique biomédicale en Angleterre repose sur un autre principe : suivant les traces empiristes de Francis Bacon, John Locke (*CF 24*) et David Hume (1711/1776 ; la dernière figure des Lumières anglaises), les données sont collectées avec diligence en Angleterre à partir d'essais cliniques comparatifs statistiquement solides.

Par ailleurs, les placebos (traitements factices) sont davantage utilisés à cet égard que dans d'autres pays.

Prépositions américaines.

La médecine américaine se caractérise par un seul mot : « agressive ». Cette approche remonte au moins à l'époque de Benjamin Rush, médecin du XVIII^e siècle et signataire de la Déclaration d'indépendance (Ac, 431 et suiv.). Selon Rush, le principal frein au progrès de la médecine résidait dans une confiance excessive accordée aux pouvoirs guérisseurs de la nature. D'où sa critique acerbe d'Hippocrate de Cos (-460/-377 ; médecin grec).

Saignée .

Rush croyait que le corps contenait environ treize litres de sang, soit environ le double de la quantité réelle. Par conséquent, il exhortait ses disciples à en éliminer les quatre cinquièmes par saignée. – « En substance, peu de choses ont changé : en Amérique, la chirurgie est pratiquée plus fréquemment et plus largement qu'ailleurs. Ainsi, le nombre de femmes qui subissent une hystérectomie ou une césarienne est au moins deux fois plus élevé que dans la plupart des pays européens. Pour les pontages coronariens, ce pourcentage est encore plus élevé. » (Ac, 432).

Conduite agressive.

« Que ce soit judicieux ou non, les gens se sentent toujours obligés d'agir », même lorsqu'il est loin d'être certain qu'un traitement particulier soit bénéfique au patient. C'est pourquoi les Américains sont toujours « partants » pour « la nouveauté », surtout lorsqu'il s'agit de « nouveaux » tests diagnostiques et de nouvelles techniques chirurgicales (...). Bien sûr, une approche agressive peut parfois sauver des vies, mais souvent le remède est pire que le mal. » (Ac, 432).

Raisonnement analogique.

Même lorsqu'il apparaît que les bénéfices d'un traitement l'emportent sur les inconvénients pour un groupe particulier, les médecins américains ont tendance à extrapoler ces résultats favorables à d'autres groupes de patients pour lesquels ce rapport n'est absolument pas établi. « Aux États-Unis, les médecins prescrivent de l'AZT aux personnes séropositives. Certains vont même plus loin : ils administrent également ce médicament aux femmes victimes de viol commis par un homme dont le statut sérologique est inconnu – un groupe qui, par conséquent, ne présente qu'un faible risque d'infection. » (Ibid.) Le principe sous-jacent est : « Mieux vaut faire quelque chose que rien. »

Contrairement aux Français et aux Allemands, les Américains n'ont pas d'organe spécifique auquel ils attribuent leurs maux – peut-être parce qu'ils

préfèrent se considérer comme « naturellement en bonne santé ».

CF29

Causes exogènes.

Les nécrologies aux États-Unis mentionnent rarement le fait que les gens sont morts d'une cause endogène : il y a toujours — ac, 434v. — une cause externe.

La maladie s'explique de manière analogue : un médecin français a déclaré un jour que « les Américains ne craignent que les bacilles et les communistes ». Cette présupposition liée aux bacilles explique en partie la fréquence élevée de la prescription d'antibiotiques. « Les médecins américains semblent prescrire environ deux fois plus d'antibiotiques que leurs homologues écossais. Les Américains prescrivent aussi régulièrement des antibiotiques pour des affections telles que les otites chez les enfants, un traitement considéré comme inapproprié en Europe. » (Ac, 436).

Puritanisme.

Cette peur exagérée des bacilles – selon Lynn Payer littéralement – est également responsable des conceptions puritaines de l'hygiène (...) : les rituels de purification quotidiens, l'évitement à tout prix de toute personne atteinte d'une maladie infectieuse inoffensive et les tentatives de confiner en quarantaine les personnes atteintes de maladies connues pour être transmissibles uniquement par contact intime.

La décision générale de Lynn Payer.

Il est double.

1. La médecine rationnelle « n'est pas une science aussi valable à l'échelle internationale qu'on le pense souvent » (ac, 437). Ce qu'elle appelle « une grille de valeurs culturelles » filtre l'information biomédicale. – Autrement dit : il existe une médecine multiculturelle, et non une médecine unifiée. Exemple de choix (CF 08) : *inductivisme concernant les axiomes*) - des présuppositions - stoicheia, éléments (CF 05 : *L'analyse factorielle* – qu'elle soit ou non consciemment pratiquée dans diverses cultures – limite les méthodes biomédicales à des particularismes. Sans valeur universelle. – Or, l'affirmation fondamentale du rationalisme moderne est que, subjectivement parlant, la raison est identique chez tous les médecins et que, objectivement parlant, l'information acquise par cette raison universelle est universellement valide.

2. – Le multiculturalisme dans la pratique biomédicale s'apparente, d'un point de vue empirique et expérimental, à une sorte d'expérience naturelle. Les médecins travaillent différemment dans une large mesure, mais – comme le souligne L. Payer – ils n'en ont généralement pas conscience et n'en perçoivent pas la valeur empirique.

Conclusion . -- Relisez CF 11v . (*théorie ABC*) : les médecins, lorsqu'ils sont confrontés à des symptômes (A), les classent selon des présuppositions particulières (B) et arrivent ainsi à différents systèmes (C).

CF30

4. Le principe de la raison ou des motifs suffisants. (30/34).

Nous avons désigné cela par la référence CF 08 (en bas de page). D'un point de vue factoriel (stéchiotique), cela se résume à ceci : « Quelque chose (quel qu'il soit – fruit de l'imagination, science-fiction, absurde démontré par l'absurde, ou fait matériellement vérifiable) possède nécessairement une « raison » (un « fondement ») qui le rend compréhensible (oui, transparent à notre esprit humain, transparent à tout esprit). Que cette raison ou ce fondement se trouve au sein de cette chose ou qu'il lui soit extérieur, cela implique le concept de « totalité » (et sa divisibilité en éléments et parties). » Selon Jevons-Lukasiewicz : « Si A (raison, fondement), alors B (compréhensible, sensible, transparent) ». Ceci constitue l'antécédent de tout raisonnement responsable.

Rue de la bibliothèque :

-- E. Oger, *Étude littéraire (Rationalité, ses fondements et ses monstres)*, dans : Tijdschr. v. Filosofie 54 (1992) : 1 (mars), 87/106 (une étude extrêmement solide) ;

-- M. Fleischer, *Wahrheit und Wahrheitsgrund (Zum Wahrheitsproblem und zu seiner Geschichte)*, Berlin/New York, de Gruyter, 1984 (la théorie séculaire de la correspondance : la connaissance correspond à la réalité (théorie de la correspondance)) ;

-- P. Faucon de Boylesve, *Etre et savoir (Etude du fondement de l'intelligibilité dans la pensée médiévale)*, Paris, Vrin, 1985 (la vérité est la manifestation de l'être).

-- Forum Philosophie Bad Homburg , Hrsg., *Philosophie und Begründung* , Francfort a.

-- A. Burms/ H. De Dijn, *La rationalité et ses limites (Critique et déconstruction)*, Louvain, 1986 (agir rationnellement semble être un mot magique de nos jours : pourtant, il est limité) ;

-- K. Hart, *La transgression du signe (Déconstruction, théologie et philosophie)*, Cambridge, Univ. Press, 1989 (d'origine derridiste) ;

-- H. Parret, éd., *Dans Toute raisonnable (Points de vue sur la pensée, la parole et l'action de la personne raisonnable)*, Meppel/Amsterdam, 1990 (sur « la raison » de la raison).

Par ailleurs : Il existe depuis 1978 un Institut pour *la Réalité Ultime et la Signification* (T. Horvath) et une revue associée, *Ultimate Reality and Meaning* (*Études interdisciplinaires en philosophie de la compréhension*).

CF31

J. Derrida et al., **La faculté de juger** (Colloque de Cerisy-la Salle 1982), Paris, Minuit, 1985, est un ouvrage où six auteurs abordent la question du jugement (d'un sujet original, avec un adage énoncé comme modèle). Le jugement en matière scientifique, artistique et esthétique, éthique et politique est examiné à partir de la grande crise des valeurs culturelles de notre XXe siècle. À une époque marquée par une recherche acharnée de nouvelles valeurs pour lesquelles et à partir desquelles chacun puisse vivre, il est frappant de constater que nul ne prétend détenir « la vérité » sur le sujet sur lequel il pourrait s'appuyer (condition nécessaire à un jugement justifiable).

Par ailleurs , même le jugement le plus courant – comme « Je vois qu'il pleut dehors » – se présente comme une préposition : « Si A, alors » (ici : s'il pleut dehors, alors (j'ai le droit de dire) « Je vois qu'il pleut dehors »). Autrement dit, le principe de raison ou de fondement nécessaire et suffisant (qui me donne le droit de dire quelque chose) est invariablement présupposé comme un « élément » (CF 05 : *stoïchiose*). Cette simple préposition, à elle seule, justifie, fonde.

fondationnalisme, critique du fondationnalisme,

Dès son ouvrage ** La Nature et la Réalité des Objets de Perception ** (1905), G.E. Moore (1873-1958), penseur analytique anglo-saxon, abordait la question : « Comment savons-nous que p ? » (Comment savons-nous que p, c'est-à-dire un jugement, est vrai, justifiable ?). L'accent n'était pas mis sur la

question génétique – « Comment cela se produit-il dans mon esprit ? » – mais plutôt sur « Quelle est la raison ou le fondement justifiant l'énoncé ou le jugement « p » ? »

Dès 1925 (tant d'années avant les travaux de K. Popper en 1934), ce qu'on appelle aujourd'hui le fondamentalisme — la conviction que tous les énoncés ont un fondement, une base, une préposition logiquement et strictement formulable — devenait un enjeu majeur pour Moore.

Le doute quant à la « justification » ou à la « raison » absolument prouvable de tout énoncé, condition nécessaire pour être qualifié de « strictement scientifique » (depuis Galilée, Descartes et Locke), est appelé « critique du fondamentalisme ». Il s'agit d'examiner si absolument tout peut être prouvé au sens rationaliste des Lumières (de manière pure ou empirique). – C'est là le cœur d'une théorie du jugement critique du fondamentalisme.

CF32

La personne miroir.

Nous introduisons ce terme en nous basant sur *Richard Rorty* (dont le titre de l'ouvrage traduit en français est « *L'homme spéculaire* »). Selon Rorty, ce qui caractérise « toute la culture occidentale », « depuis Platon » (une expression de plus en plus courante), c'est le fait que l'homme se considère comme « le miroir » ou le reflet fidèle, grâce à son esprit bien sûr, de la réalité.

Il suffit de penser à ce que Platon, avec ses prédécesseurs, appelle « le joug noble » (le modèle que j'en ai en tête reflète, représente la réalité originelle). Dans la lignée de Heidegger et Wittgenstein, Rorty pense pouvoir remplacer ce langage de justification par une forme de pragmatisme.

Ce qui soulève la question, bien sûr, de savoir si l'esprit de Rorty — l'esprit qui emploie des présuppositions pragmatiques — reflète mieux la réalité que, par exemple, Platon. Cf. *P. Pekelharing, Richard Rorty (Le miroir comme obstacle)*, dans : *Streven* 1989 : 7 (avril), 614/627 (suite 622).

Une remarque :

Platon et l'ensemble de la culture occidentale ont toujours reconnu que notre esprit n'est pas un pur reflet de la réalité. Mais la question de savoir si cela doit – de manière stricte et logique – conduire au démantèlement, voire à la déconstruction, de l'ensemble de la culture occidentale dans ses fondements philosophiques est une autre affaire.

Par ailleurs, l'une des solutions typiquement occidentales au problème du miroir se trouve chez le cardinal John Henry Newman (1801-1890). Dans sa * Grammaire de l'assentiment * (1870), il tente de justifier le jugement de l'homme ordinaire en arguant que, tant dans le domaine scientifique qu'en dehors, nous accumulons au fil du temps une série de probabilités qui convergent toutes – ou du moins la majorité – vers la même direction. Cette convergence de jugements incertains mais probables nous permet d'attribuer une certaine valeur cognitive au modèle (du miroir) que nous avons en tête.

Encore une fois : il ne s'agit là que d'une tentative parmi d'autres pour « justifier » le modèle miroir. Au moins aussi rigoureusement logique que le pragmatisme d'un Rorty. Car le modèle de Newman se réduit à un ensemble d'exemples concrets qui se renforcent mutuellement (*CF 07*, où il est question d'induction sommative ou de synthèse d'un ensemble d'exemples). Un tel type d'induction constitue une raison suffisante !

CF33

Raison et irrationalité.

Cela exprime « l'harmonie des contraires », qui constitue l'un des présupposés ou « contextes » de la discussion plus récente concernant à la fois la validité de la raison (en particulier dans sa forme rationaliste moderne) et le principe de raison suffisante.

Kant, figure de proue de la critique du rationalisme qui l'a précédé (Kant visait Hume), écrit déjà au passage que les frontières qui délimitent la raison du non-sens ou de la « déraison » sont très difficiles à définir.

Francisco Goya et Lucientes (1746/1828).

L'œuvre de Goya – ses peintures – révèle « la raison et l'irrationalité ». Une partie de ses tableaux reflète – car il était lui aussi un homme-miroir – l'aspect idyllique et féminin de la réalité humaine de son époque. Une autre partie, en revanche, en reflète – de manière crue et désordonnée – l'aspect macabre. Ce principe, manifestement, n'est pas dénué de sens ni de justification. *E. Oger, dans son ouvrage *Rationality, its Ground and its Monsters **, p. 105 et suivantes, s'attarde sur Goya.

« El sueño de la razón produce monstruos ».

« Le rêve de la raison engendre des monstres » (traduction d'Oger) est le titre d'un dessin de Goya : un personnage (peut-être Goya lui-même) est

terrassé par le sommeil et allongé sur une table ; il vit un cauchemar. Au-dessus du rêveur, on aperçoit un groupe d'oiseaux noirs et fantomatiques. Il semble s'agir de chouettes. On distingue aussi des chauves-souris, des corbeaux, etc. (« oiseaux de la nuit »).

Ce dessin fait partie d'une série intitulée « Los Caprichos » (Les Caprices), probablement dessinée par Goya quelques années après la Révolution française, quintessence de la réalisation, à cette époque, du rationalisme des Lumières françaises (1793+).

a . Goya était « convaincu » (que la Révolution française, elle aussi, n'était qu'un exemple parmi d'autres exemples possibles (*CF 08 : inductivisme axiomatique*), cela ne lui est apparu qu'après coup) un partisan des Lumières et de la Révolution.

b. Pourtant, dans sa description, la raison elle-même est endormie et rêveuse : elle contemple avec étonnement le délire concernant la « révolution absolue », etc., et elle engendre des monstres.

Qu'est-ce que cela reflète ? Le fait que Goya ait été témoin, dans le cadre de sa Révolution, du rationalisme menant à un règne de terreur.

CF34

Avec sa surdité complète, l'échec de la Révolution entraîna une profonde crise des valeurs (= crise culturelle) : « Il ne partageait plus l'optimisme inconditionnel du Siècle des Lumières où, dans les aspirations de la raison elle-même, la guillotine se profile. La raison des Lumières produit nécessairement des monstres. » (Ac, 106).

Par ailleurs , Platon avait déjà compris, à l'instar de ses prédécesseurs, que les rêves nocturnes altèrent la raison et ouvrent la voie à l'irrationalité. Nous l'avons brièvement entrevu dans *E.PL.PSY. 83/89 (L'Âme et la Nuit)* : le criminel et surtout le « turannos », le dictateur, révèlent en eux le crépuscule nocturne de la raison à l'œuvre.

Goya ne fait rien d'autre que réactualiser et réaffirmer Platon (Hérodote, Sophocle) dans un contexte rationaliste des Lumières. D'emblée, il s'agit d'un argument pragmatique : de ce que la raison (et ses révolutions) produit – de ses effets – sa véritable nature se révèle ! On reconnaît l'arbre à ses fruits. La raison autonome – affranchie du clergé et de la monarchie – a substitué à ce

qui précédait ce qu'elle « rêvait » : la différence avec le passé s'avérait, aux yeux de Goya, relativement faible. En résumé : les monarchies chrétiennes agissaient « au nom de Dieu » ; les révolutionnaires français, « au nom de la raison autonome ».

À maintes reprises, l'expression « au nom de », fondée sur des présuppositions ou des « raisons suffisantes », compromet le principe même de la raison nécessaire et suffisante, aux yeux de Goya et de bien d'autres. Cette approche grossière et maladroite, consistant à s'appuyer sur des présuppositions « au nom de », rend l'expression « au nom de » (comme le remarque à juste titre le père Lyotard) suspecte.

Or, la culture n'est rien d'autre qu'un certain nombre de « noms » (valeurs préconçues) au nom desquels on qualifie, par exemple, de normal et de permis et d'anormal et d'interdit (*CF 21 : Culture et normalité*), voire d'éradicable, tout ce qui ne se conforme pas aux présuppositions.

Ainsi, les monarques chrétiens (ou plutôt pseudo-chrétiens) ont opprimé et éradiqué « au nom » d'une culture chrétienne. Ce faisant, ils oppriment et éradiquent à leur tour les systèmes autonomes et laïques engendrés par la raison et l'irrationalité modernes ! Il y a lieu de douter de toute culture et de tous les présupposés culturels « au nom desquels » on opprime et éradique (ce qu'on appelle la dynamique de groupe).

CF35

5. La raison suffisante dans l'œuvre de Kafka. (35/39)

« Si Z, alors S. Eh bien, S. Donc Z » —

« Z » signifie « péché, culpabilité » ; « S », punition. Ainsi, nous expliquons l'une des structures fondamentales de l'œuvre de Kafka. Ce qui suit est un long commentaire de ce raisonnement réducteur (platonicien-analytique ; *CF 08 (« Analysis »)*). De plus, exprimé en termes platoniciens, il est lemmatique-analytique.

Le raisonnement réducteur fonctionne parfois avec des inconnues, mais on peut faire semblant de les connaître. On introduit alors un lemme, une allégorie ou un symbole provisoire. Ici, « x ». Pourquoi ? Parce que, pour Kafka, la culpabilité qui « justifie » le châtement comme raison nécessaire et suffisante est une culpabilité inconnue.

Par conséquent, selon l'expert Schoeps, le raisonnement réducteur dans

l'œuvre de Kafka se résume ainsi : « Si X, alors S. Or, S. Donc X. » La raison moderne est incapable de définir plus précisément notre crise culturelle, que Kafka interprète comme un châtement. De plus, cette même raison moderne aboutit à une expérience absurde : « Si X, alors A. Or, A. Donc X. » Autrement dit : « Si la raison nécessaire et suffisante est inconnue, alors il y a absurdité (incompréhensibilité, absurdité). Or, il y a absurdité. Par conséquent, il existe une raison suffisante ou un fondement inconnu. » Cf. CF 30. – Nous allons maintenant expliquer cela.

Franz Kafka (1883/1924).

Les termes « kafkéen » ou même « kafkaïen » sont devenus courants depuis plusieurs décennies. Les œuvres de *Kafka* — comme *Le Procès* — figurent parmi les plus lues au monde. Elles sont traduites dans de nombreuses langues, adaptées au cinéma, au théâtre et même mises en musique. Elles sont proposées comme supports de lecture jusqu'au niveau secondaire inclus, car, surtout depuis la Seconde Guerre mondiale (1939-1945), Kafka est considéré comme faisant partie intégrante de la littérature mondiale.

Certains affirment que Kafka a fait l'objet d'autant de commentaires que Shakespeare. – Et ce, malgré le fait que l'atmosphère de ses œuvres soit une « harmonie des contraires » : elles attirent par une magie singulière ; elles repoussent par un sentiment d'« Unheimlichkeit » (une atmosphère d'insécurité, d'absurdité). C'est souvent un lourd fardeau, surtout pour les jeunes et les moins instruits – d'autant plus que les enseignants les laissent à leur propre incapacité à appréhender Kafka, du moins de manière équilibrée.

CF36

Bibl. st. : c'est une tâche futile, mais nous choisirons un ouvrage : H.-J. Schoeps, **Over de mens (Beschouwingen van de Moderne filosofen *)*, Utrecht/Anvers, 1966, 119/141 (*Franz Kafka : La croyance en la position tragique*), -- parce que cet ouvrage garde la raison nécessaire et suffisante au centre.

L'œuvre de Kafka : ambiguë.

Kafka a suscité des interprétations contradictoires. Et de fait, son œuvre se prête à de multiples interprétations. Par exemple, A. Camus (1913-1960 ; son ouvrage **L'Homme révolté** (1951) a été contesté aussi bien par des personnalités politiques de droite que de gauche (Sartre om)) qualifie son œuvre d'« existentielle » et affirme ainsi : « En tout cas, l'œuvre de Kafka reflète dans son intégralité le problème de l'incongru (= de l'absurde) » (cité par W.J.

Simons, **Tijdloze actualiteit van Kafka pas laat bekend **, dans **Spectator** (Gand), 30 août 1983, p. 36).

Ainsi, des psychiatres comme le Dr Hesnard, **L'univers morbide de la faute **, Paris, 1949 (dernier chapitre), l'interprètent psychologiquement (voire – ce qui est à la mode – psychanalytiquement), en effet ; comme un cas neurologique et/ou psychiatrique.

Ce que Hesnard appelle « le monde de la culpabilité pécheresse », dans son degré le plus tragique, peut alors prendre le devant de la scène : « Ce sentiment de culpabilité sombre et absurde, incompréhensible et tyrannique pesait lourdement sur toute l'existence de cet artiste ». (Oc, 441s.).

Hesnard ajoute : « De plus, Kafka s'est comporté – tout au long de sa vie et dans tous les domaines où il a été actif – comme un homme coupable incapable de saisir la véritable essence d'une faute impardonnable. Or, ce monde « kafkaïen » – qu'il a décrit dans toutes ses œuvres – est précisément notre monde morbide de culpabilité. » (Ibid.).

Comme nous l'avons dit : « Si x, cette erreur impardonnable et pourtant insondable, alors une impression d'absurdité. Eh bien, une impression d'absurdité. Donc, quelque part, une erreur fondamentale impardonnable mais inidentifiable. » Kafka a vécu avec un tel « x ». Que ses relations avec ses parents (en particulier son père autoritaire) en soient la raison nécessaire et suffisante, comme le prétendent notamment les psychanalystes, nous semble fondamentalement non prouvé. L'impression d'absurdité s'étend bien au-delà, par exemple, de la figure paternelle (à moins d'identifier cette figure paternelle au moi absolu, ce qui rend en réalité le degré de tragédie chez Kafka « compréhensible »).

CF37

Note : À ce propos, le Dr Trygve Braat'y, dans son ouvrage **Uit de praktijk van een psychiater (Een populaire inleiding tot de medische psychologie en de psychiatrie)**, Utrecht, 1939, p. 180-190 (« *Enige behandelen over de religie in de psychiatrie* »), souligne l'erreur de ceux qui interprètent la raison nécessaire et suffisante du sentiment d'existence typiquement kafkaïen d'un point de vue purement psychanalytique. « Quiconque pratique la psychiatrie est frappé par le nombre de patients préoccupés par la religion et la morale. Les problèmes d'ordre moral portent presque toujours l'empreinte plus ou moins nette d'une conception religieuse du péché. »

Ce qui frappe particulièrement – et constitue souvent une caractéristique prédominante du tableau clinique – ce sont ces états d'anxiété épuisants dans ce que l'on appelle la « dépression mélancolique » (Oc., 180). Braatoy, en médecin compréhensif, aborde la question essentielle : « Pourquoi et comment cette maladie se manifeste-t-elle comme un cauchemar religieux incessant où le patient ne trouve aucun répit, accablé par le fardeau du péché, ses regrets et ses remords ? » (ibid.).

Steller affirme que la manière dont un mélancolique expose son problème psychiatrique – le langage qu'il emploie – rappelle fortement « les leçons religieuses de notre jeunesse » (oc.). De plus, il indique qu'Ole Hallesby, alors professeur de théologie très influent en Norvège, a diffusé une image de Dieu que l'on peut caractériser ainsi : « Un dieu cruel – ce qui, en réalité, donne raison au mélancolique dans son raisonnement. Car d'un tel dieu, on ne peut espérer aucune compréhension de ses difficultés » (oc., 189).

Note : Chez Kafka, il s'agit d'une raison ou d'un fondement « absolu », et non pas simplement de la figure paternelle éphémère et passagère : ce que dit Braatoy nous rapproche beaucoup plus de cette raison ou de ce fondement religieux.

Les propos de Schoeps renforcent considérablement cette impression, ce qui nous amène à l'interprétation typiquement religieuse.

H.-J. Schoeps.

Nous nous attardons en détail sur une personne qui :

un. avec Max Brod, ami de Kafka, publie *Beim Bau der chinesischen Mauer* (1931), extraits de la succession de Kafka,

b. était d'origine juive et un judéo-chrétien typique, bien placé pour comprendre l'univers de Kafka. – Il s'agit donc d'un argument d'autorité, – qui n'est pas sans valeur.

CF38

Les lois, les écarts et les retours d'information.

Les penseurs présocratiques supposaient généralement que le cosmos est intentionnel, voire délibérément guidé par des divinités supérieures. Toute déviation provoque donc une « réaction corrective » (ou « rétroaction », selon la terminologie des cybernéticiens modernes), par laquelle la finalité, voire la volonté divine de l'univers, se manifeste sous forme de calamité, perçue

comme une forme de châtement. La révélation biblique présente un phénomène analogue.

1.-- Schoeps, oc, 123 et suiv., commence par une œuvre de *Kafka*, *Zur Frage der Gesetze*, qui traite des « lois » connues dans les cercles juifs.

Les théologiens ont beaucoup à dire à ce sujet, notamment au sujet des Hassidim, que Kafka décrit comme une sorte de « noblesse ». Kafka, quant à lui, se sent ignorant. Pourtant, cet ignorant a tellement progressé dans l'analyse des « lois » qu'il se demande si ces lois ne sont pas, peut-être, illusoires.

Schoeps : « Kafka vit dans l'impression constante d'être régi par des lois qu'il ignore » (oc, 123). Car, en réalité, la loi phénoménale (dans la mesure où elle est perceptible, directement observable) est la seule loi visible et tangible : la « noblesse » des théologiens qui, pour la commodité du « peuple » (am ha-arez), les expliquent comme interprètes de la « loi ».

2 .-- Schoeps, oc, 124 et suiv. -- La grande masse du « peuple » (am ha-arez) - par opposition aux interprètes de la loi - « la noblesse » - s'est écartée des « lois ».

3. — Schoeps, ibid. — Une déviation — interprétée au sens orthodoxe juif — équivaut à un châtement divin (gesera). — La nouvelle de Kafka, **Les Recherches d'un chien**, exprime ce douloureux châtement divin par le biais du symbolisme.

Un chien raconte comment « les humains » des « chiens » se sont égarés il y a plusieurs générations. Cette erreur, ce péché, pèse lourdement sur la génération actuelle de chiens, qui : **a)** en porte le fardeau, **b)** mais ne peut l'interpréter (« x »).

Note -- Le Talmud

Le Talmud, qui signifie littéralement « étude » ou « instruction », est un livre sacré du judaïsme, recueil de réflexions théologiques d'érudits de l'Ancien Testament. On distingue ainsi le *Talmud de Jérusalem* et le *Talmud de Babylone* (attribué par *Rabbi Ash-ish* (352/427) et ses successeurs).

CF39

Si A et B, alors C.

Relisez CF 11 (*théorie ABC*). – Si l'on connaît A et les présuppositions B

qui définissent A, alors on possède des raisons suffisantes pour comprendre C – en l’occurrence : la réaction de Kafka face au malheur vécu. Le Talmud, s’inscrivant dans la lignée de la doctrine de l’Ancien Testament, a défini précisément le « B » de Kafka.

1. *Le Talmud (Sanhedrin 97a)* contient une prophétie apocalyptique : à la fin des temps, surviendra la fin de l’histoire terrestre (perspective eschatologique) ; ce sera « une époque de terreurs de toutes sortes » ; le retour (chrétien), la venue (juive) du Messie sera alors proche. Alors, « les visages des hommes de la fin des temps seront comme des visages de chiens ». – Ceci rappelle l’Apocalypse, ou révélation de la fin des temps, notamment celle du prophète Daniel.

2. C'est comme si, pour Kafka, cette prédiction d'une fin des temps brutale et « bizarre » (incompréhensible, inquiétante) était en train de se réaliser au XXe siècle. Cette atmosphère étrange est un élément, voire une raison suffisante, pour comprendre comment, pour Kafka, notre existence actuelle signifie « existence de fin des temps », la fin de l’histoire.

Schoeps : Ce que **Les Recherches sur un chien** révèle de notre « culture canine » (d'un point de vue juif), que l'on retrouve précisément « essentiellement dans toute l’œuvre littéraire de Kafka ». À cela s'ajoute l'absurdité : l'oubli de ce qui constitue réellement la raison ou le fondement suffisant de la crise culturelle actuelle (oc., 12). Ainsi, Schoeps prend tout au pied de la lettre. Ce qui démontre une fois de plus l'importance de l'histoire des mentalités dans la compréhension des textes.

Tout comme l'athée Nietzsche.

Friedrich Nietzsche (1844/1900 ; penseur sur la question du nihilisme occidental ou de la dévaluation des (valeurs) supérieures) est cité par Schoeps dans ce contexte :

« Les événements les plus importants sont ceux qui peinent le plus à atteindre nos sens. – Par exemple, la mort du Dieu chrétien. Le fait que, dans ce que nous vivons, il n’y ait plus de bonté ni de guidance célestes, plus de justice divine et – d’une manière générale – même plus de moralité immanente (notez : une moralité directement observable) perceptible. – Voilà la terrible nouvelle qui mettra encore quelques siècles à pénétrer les sens des Européens. Alors, pendant un temps, il semblera que toute « importance » ait disparu des choses (*Morgenröte* (1882)). » (Oc, 119).

6. Le « modèle » de la raison ou du fondement inconnu (40/42)

Comment Kafka parvient-il à formuler des jugements concernant « le terrain inconnu » ? Un jugement – comme nous l'avons vu (CF 31) – comprend un original (ici : le « x ») sur lequel un modèle (le prédicat) fournit des informations. Nous nous intéressons donc à l'artiste Kafka et à son art afin de caractériser le « lemme » (l'objet recherché que l'on considère comme « connu »).

Comme l'affirme Schoeps, Kafka était juif de naissance. Les croyances religieuses qui, aux yeux de ses contemporains – et peut-être aux siens – étaient devenues « mythiques » (c'est-à-dire « bonnes pour les primitifs ») sous la pression démythologisante du rationalisme éclairé, l'ont néanmoins conduit à se tourner constamment vers ce que la terminologie juive appelle « la loi ». Selon Schoeps, car c'est bien là ce qui constitue la catastrophe aux yeux de Kafka : l'humanité actuelle, privée de la conscience d'être une créature de Dieu – il suffit de penser au scepticisme (seul le tangible existe avec certitude), à l'agnosticisme (on ignore tout de ce qui transcende les phénomènes), à l'athéisme (Dieu n'existe pas) – perd les traits qui la caractérisent précisément en tant que personne, et, de ce fait,

- a. devient individuellement une « chose » ou un « objet inanimé » et
- b. se développe socialement en une masse anonyme. Cf. oc, 131.

Un modèle artistique.

Dans l'imaginaire artistique de Kafka, le devenir-chose se métamorphose, par exemple, en un être fantomatique — relire CF 33 : « *oiseaux fantômes noirs* » (chez Goya) — qu'il nomme « odradeck ». En slave, ce terme signifie quelque chose comme « tombé hors-la-loi ». Dévié.

Vu sous cet angle, l'homme moderne ressemble de plus en plus à un « homme-chien », dépourvu de « je ». Il est plutôt un « ça », à l'image des objets qu'il utilise de plus en plus dans la société technologique. Ainsi, Odradeck prend « la forme insensée – absurde – d'une bobine de fil » (Schoeps, oc., 131). Par conséquent, il est devenu « un mécanisme fonctionnant automatiquement ».

Le processus.

Présentée sous forme de récit descriptif, la pièce que Kafka perçoit et ressent comme la structure fondamentale de notre culture s'intitule « *Le Procès* ». Elle possède une structure double :

- a. elle est « une énigme » ;
- b. Elle en est le « dénouement ». – Pensez à l'homme ordinaire, voire à l'intellectuel : « Ai-je mérité cela ? ». Sur le plan socioculturel : « Méritons-nous une chose pareille ? »

CF41

Un modèle narratif. - Comme modèle artistique, on peut prendre *Le Procès* .

(1). L'énigme.

Joseph K. est inculpé par une juridiction supérieure et mystérieuse. Le dossier contenant les accusations est inaccessible à Joseph K. comme à ses avocats.

(2) Le dénouement. – Joseph K. tente de remonter à la culpabilité pour laquelle il est poursuivi. Il fait donc appel à des avocats ; leur principale tâche consiste à deviner l'infraction : « Déduire des interrogatoires le contenu du dossier qui en constitue la base, c'est très difficile » (Oc., 130). Schoeps, Oc., 129 : « Ainsi, à partir du caractère et de la forme de la peine, il faut essayer de trouver le « x » du péché, même si une vérification concrète est impossible. »

C'est précisément ce qui se produit dans l'œuvre de Kafka. Tant dans ses grands romans que dans ses nouvelles, ce motif revient sans cesse comme une tendance : vouloir déterminer l'essence de la culpabilité (*note : originelle, c'est-à-dire la raison*) à partir de la nature du châtimeⁿt (*note : modèle*) .

Tragédie ou rédemption après la tragédie ?

Rue de la bibliothèque : Karl Jaspers, **Über des Tragische **, Munich. Jaspers (1883-1969 ; médecin-psychiatre et penseur existentiel) affirme que la tragédie présuppose la fugacité, voire la ruine elle-même, comme condition nécessaire. Or, il ne s'agit là que de la situation tragique : le terme « tragique » au sens plein du terme désigne simplement la conscience de cette situation. Cf. CF 17 (*situationnel*). Cf. Jaspers, oc., 18.

La réponse à un tel défi (CF 17) consiste généralement à espérer la rédemption. – Cet espoir de rédemption dans une situation désespérée est ce qui, selon Jaspers, distingue le héros tragique de la figure simplement éphémère ou déclinante.

L'œuvre de Kafka est-elle, aujourd'hui, « tragique » en ce sens ? Oh que oui ! La vie « canine » d'aujourd'hui est, pour lui, le Kafka contemplatif, voué à la fugacité et à la ruine. Mais – et Max Brod l'a soutenu lors d'une conférence sur son ami à Bruxelles en septembre 1967 – il est vrai : « Kafka n'aspirait qu'à une vision du monde pure et à un avenir meilleur ».

Schoeps le confirme : chez Kafka vivait — oc., 140 — l'espoir messianique. Certes, dans une situation tragique : « le mythe de la foi dans une situation tragique ». Autrement dit : situationnellement, il y avait une tragédie de l'impuissance ; existentiellement, une tragédie de la volonté.

CF42

Histoire du salut / Histoire du désastre.

« L'apostasie (des hommes) de la loi de la révélation fait de l'histoire l'histoire du malheur humain. Cela se manifeste par l'aliénation croissante du monde par rapport à sa destinée révélée. Ceci à travers une seule série de destructions se précipitant vers la fin qui, jugée par l'aveuglement humain, doit être considérée précisément comme un « développement supérieur et un progrès constructif ». (Schoeps, oc., 125). »

Note : Les termes « développement supérieur » et « progrès constructif » renvoient clairement à deux idées majeures du rationalisme moderne des Lumières. Kafka, dans son ouvrage postmoderne, qualifie la raison moderne d'« aveuglement humain », ce qui le rapproche de Goya (CF 33), pour qui « le rêve de la raison engendre des monstres ».

On parle de « postmodernisme » car quiconque prend ses distances avec la raison et deux de ses obsessions favorites – le développement supérieur (par opposition, par exemple, au Moyen Âge obscurantiste, il faut bien le dire, non éclairé) et le progrès constructif – n'est plus « moderne », mais se situe après la fin de la modernité. Une telle personne est postmoderne.

La raison ou le fondement, une dernière fois.

Schoeps, oc., 125. — « C'est donc la culpabilité, — dans sa culpabilité, — une culpabilité devenue méconnaissable, qui a obscurci le monde à un tel point que son ordre ne peut plus saisir la parole véritable. Ceci parce que la pression des siècles a déjà rendu cette parole trop ferme et les « chiens » trop « canins ». »

En d'autres termes, pour reprendre une expression biblique, « le cœur et

l'âme de l'humanité actuelle se sont endurcis » et ne comprennent même plus que Dieu, jadis, par la voix des sages, des prêtres, des prophètes et des prédicateurs de l'apocalypse, s'adressait entièrement à l'humanité. Cette « parole véritable » a été dénaturée et étouffée.

À tel point, en fait, que cette situation tragique ne vient presque plus à l'esprit (parmi les optimistes des Lumières, par exemple, mais aussi parmi ceux qui croient en la Bible, comme l'a évoqué S. Kierkegaard).

La volonté de rédemption est bien présente, mais elle se focalise bien trop sur des illusions (les rêves de la raison). Dans une perspective apocalyptique, l'humanité actuelle est donc vouée à une tragédie absolue : elle ignore jusqu'à l'existence de la culpabilité – et encore moins qu'elle la recherche comme « raison suffisante » pour expliquer sa situation désespérée, à l'instar de Kafka éveillé ; elle s'endort au cœur de sa chute.

CF43

7. « L'autre de la raison ». (43/48)

Rue de la bibliothèque : E. Oger, *La rationalité, ses fondements et ses monstres*, 97/106. -- « Qu'est-ce que cet « autre » au nom duquel on croit parfois pouvoir soumettre la raison à la critique ? (...) Ou bien cette critique doit-elle — lorsqu'elle veut parler — toujours et nécessairement parler au nom de la raison elle-même ? »

C'est ainsi qu'Oger formule le thème. Le problème est le même que celui que nous avons abordé dans les chapitres précédents – à travers des exemples – que les personnes rationnelles commettent des erreurs (Goya, Kafka) – en termes bibliques : des « péchés » (des « culpabilités »). Est-ce la raison elle-même qui est (disons-le de façon crue mais éloquente) « perverse » (corrompue), ou bien agit-elle rationnellement sous la pression de « l'autre », qui est alors « pervers » et communique sa « perversité », l'imposant à la raison qui, par essence, est « pure » ? Telle est la question.

Que signifie le terme « normal » ?

Nous l'avons brièvement vu – CF 21 (*Culture et Normalité*) : – un ensemble de valeurs, même lorsqu'il est présenté par la raison des Lumières comme une « raison ou un fondement nécessaire et suffisant » au nom duquel cette raison décide de la normalité et de la non-normalité, est toujours une « source » (raison) de « normalisation » (déclaration de normalité).

prenons un exemple singulier et concret . -- *X, Psychologie : La perversion est-elle normale ?* dans : *Petra* (Hambourg) 1991 : septembre. -- Le texte se lit comme suit : « *Les fantasmes sexuels impliquant la submersion et les perversions sont beaucoup plus fréquents qu'on ne l'a supposé jusqu'à présent, -- y compris chez les femmes (...).* »

1. « La plupart des gens ont fréquemment des fantasmes sexuels », explique le Dr David Barlow, directeur du programme de recherche sur la sexualité (Université d'État de New York). « Certains fantasmes sont si extravagants que les personnes concernées préfèrent les garder secrets. »

2. Une étude australienne le démontre : la représentation des perversions sexuelles érotise les femmes. Celles-ci trouvent cela particulièrement stimulant lorsqu'elles s'imaginent être espionnées pendant l'acte sexuel, lorsqu'elles s'imaginent espionner d'autres personnes ayant des relations sexuelles, ou lorsqu'elles sont contraintes, dans leurs fantasmes, d'avoir des relations sexuelles.

Note : Le court article présuppose implicitement, mais à juste titre, que les hommes et surtout les femmes mentionnés sont « normaux » et possèdent donc un « raisonnement normal ».

CF44

Le mot « normal » a au moins deux significations distinctes :

- a.** est normal tout ce qui ne s'écarte pas d'une norme prédéterminée ;
- b.** est normalement déjà inhérent à (au moins la moitié d'une population.

Ici : « beaucoup plus fréquemment qu'on ne le pensait », « la plupart des gens » ! C'est le sens **b.** Mais le titre de l'article « La perversité (anormale au sens **a.**) est-elle normale (au sens **b.**) ? » englobe simultanément les deux sens distincts.

Cela signifie que plus un comportement est fréquent au sein de la population, plus il a de chances de devenir normal ! Même lorsque tout le monde admet que ces phénomènes fréquents sont anormaux, voire « pervers ».

C'est le résultat d'une des réalisations modernes de nature « rationnelle », à savoir les statistiques. – Le fait que deux « normalités » distinctes agissent « rationnellement » simultanément renvoie à « l'autre de la raison ».

a. « raisonnable » est un résultat statistique (une induction statistique, puisqu'elle fonctionne avec des pourcentages) ;

b. « Déraisonnable », car « perverse » est l'affirmation de choses qui offensent la psyché rationnelle. L'élément « déraisonnable », que l'on explique comme « raisonnable » parce qu'il est fréquent malgré son caractère anormal, prouve cette « altérité de la raison » au sein même de la raison.

En d'autres termes, la raison peut avoir plusieurs usages, dont un usage normal et un usage non normal. La raison statistique et la raison éthique sont deux fonctions distinctes d'une même raison.

Michel Foucault (1926/1984)

D'abord structuraliste, puis poststructuraliste. -- La critique de la raison de ce penseur français est résumée par Oger comme suit.

Il s'appuie sur le célèbre ouvrage de Foucault , **Histoire de la folie à l'âge classique ** (1961), une critique radicale de la raison telle que les penseurs des Lumières la concevaient ! Foucault y « cherche à se libérer de la “prison” de la raison » (ac, 96).

Il est possible de se demander s'il critique désormais la Raison à partir de la Raison elle-même. Il est également possible de se demander s'il la critique à partir de « l'autre de la Raison » (une instance ou un point de vue supérieur à la Raison suprême). Dans ce dernier cas, Foucault est bien sûr un « rationaliste romantique » qui situe l'autre de la Raison dans la folie – la folie. La folie aurait alors pour raison ou fondement la folie elle-même (et non la Raison).

CF45

Le langage de la Raison est aussi le langage de l'ordre établi.

Derrière cette critique foucaldienne de la raison se dessine sa « politique subversive » : « Le langage de la raison a toujours été le langage de l'« ordre », – d'un ordre qui repousse, exclut, confine ».

Il s'agit là de la dynamique de groupe inhérente à un système de valeurs rigide, qu'il soit chrétien ou rationaliste des Lumières. – C'est précisément pour cette raison que Foucault ne souhaite plus parler de « l'autre de la Raison » – la folie des cas psychiatriques – dans le langage de la Raison, mais dans celui de l'irrationalité, de la folie. Avec un tel langage, on n'enferme plus

barbairement les aliénés, par exemple. – La Raison contre laquelle Foucault réagit est la Raison qui sème la terreur, qui verse le sang, – la Raison que Bertrand d'Astorg appelait alors la raison suffisante de « l' univers concentrationnaire ». – Ainsi, Foucault déclare encore en 1977 : « Die Torlter, das ist die Vernunft » (La torture, c'est la Raison) (dans un entretien avec K. Boesers ; ac, 10). – Conclusion : on perçoit l'anarchisme de Foucault.

Note : Vers la fin de sa vie, Foucault relit Kant, figure majeure des Lumières allemandes, ce qui marque un tournant dans sa pensée.

Hartmut et Gernot Böhme. *Das Andere der Vernunft*.

Le côté nocturne de la Raison est également abordé dans leur ouvrage *Das Andere der Vernunft (Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants)*, Francfort, Suhrkamp, 1983.

Les frères Böhme, eux aussi, souhaitent faire progresser la critique radicale de la Raison, non plus de son point de vue, mais de celui de « l'autre de la Raison », à savoir la folie, et plus encore, tout ce qui peut être « irrationnel » (logique : l'illogique ; ontologique : l'irréel ; éthique : le moralement immoral). Les Böhme situent cette irrationalité dans la « nature » (en tant que réalité pré- et irrationnelle), le corps humain, le fantasme, le désir et les sentiments. Autrement dit : « dans tout ce que la Raison n'a pu vaincre ». – En tant qu'Indéraison omniprésente – dans toutes les réalités énumérées –, les Böhme découvrent « la force toujours active » qui se manifeste dans chaque action, même dans celle de la raison !

Le pouvoir de la Raison est aussi le pouvoir qui veut tout contrôler.

La raison, par conséquent, expulse ou réduit au silence tout ce qui lui oppose une résistance. Car elle est « narcissique », autosatisfaite. C'est là l'essence de sa folie. Car elle nie « l'autre que la Raison ! » – On perçoit la critique de la raison chez Nietzsche et... chez Foucault !

CF46

Note – Les Bohmes placent la « force toujours active » au centre. Ils ne sont pas les seuls à adopter cette approche, même si elle s'inscrit dans un système culturel partiellement différent.

un. Kurt Leese , dans son ouvrage **Recht und Grenze der natürlichen Religion **, *Zürich*, *Morgarten*, 1954, défend, d'un point de vue biblique, ce qu'il nomme une « religion de la nature », présentant de fortes similitudes avec

l'irrationalisme mentionné précédemment. Johann G. von Herder (1744-1803), penseur et poète allemand à orientation théologique, durant sa période de Bückeburg (1771-1776), et Friedrich D. Schleiermacher (1768-1834), également penseur à orientation théologique, dans son célèbre ouvrage * *Reden über die Religion* * (1799), considéraient que la religion « vivante » ne constitue pas tant l'essence de la religion – la raison, les concepts, les « vérités générales » ou la « loi » – que la révélation émergeant au cours de l'histoire, l'individualité, l'intuition inspirée et le sentiment vécu.

Ce que les rationalistes appellent « religion naturelle » relève de la religion rationnelle ; ce que prônent Herder et Schleiermacher est une religion « romantique ». Le romantisme, après tout, ne place pas la « Raison » au centre, mais la « vie ». La nature qui nous entoure (en tant que paysage), le corps, l'érotisme, les femmes, le mysticisme, la magie, etc., sont des signes de « vie ». Et donc « religieux ».

Ce qui n'empêche pas Leese, penseur fondamentalement inspiré par la Bible, de percevoir clairement les « démonias » de cette même vie, comme indiqué dans le chapitre 295 et suivants. Autrement dit : la dualité de la vie ou, selon les termes de W.B. Kristensen, son « harmonie des contraires ». C'est là que réside la différence avec les Böhme, qui incluent les « démonias » (les choses illogiques, irréelles et moralement répréhensibles).

b. David Herbert, Lawrence (1885/1930)

Cet écrivain anglais est connu pour ses romans vitalistes, qui ont suscité une vive indignation par leur représentation sans fard de la « vie ». « Ma grande religion est la croyance en le sang, la chair, plus sage que l'intellect », proclame-t-il. Une vie profondément bio-érotique, naturellement liée à la « nature » comprise comme le cosmos : « Je suis une partie du soleil comme mon œil est une partie de moi-même. Que je sois une partie de la terre, mes pieds le savent parfaitement, et mon sang est une partie de la mer. » Ainsi s'exprime Lawrence dans son *Apocalypse*.

CF47

Lawrence se considère comme « le proclamateur de la vie de l'homme dans son intégralité ». Il se voit comme un être humain « vivant » qui, partant de la réalité physique dans laquelle il se situe sur terre, entre dans la vie par les fonctions biologiques « primaires » et ininterrompues du « sang et de l'instinct », convaincu de leur pouvoir ou énergie (re)vitalisant.

Ce que l'on retrouve d'ailleurs chez Scheler plus tardif. – La sexualité, en particulier, est au cœur de sa religion cosmopolite et vitaliste. Mais il est important de noter qu'il n'a jamais défendu un simple « animalisme » (idéal d'animalisation) ni une destruction de l'esprit, comme l'amoral Erskine Caldwell.

Cf. P. De Wispelaere, *DH Lawrence : prédicateur du vitalisme*, dans : *De Vlaamse Gids* 37 (1953) : 6 (juin), 368/375. -- Encore une fois : Lawrence, comme les Böhmes, inclut les « démonies », mais il désire une religion de la nature, car lui, tout comme Leese (Herder, Schleiermacher), est convaincu que la « raison » détruit la « vie » par « dévitalisation » (la nature excessivement rationnelle et moralisatrice de la « Raison » tue toute « vitalité »).

Il est fascinant de comparer Foucault, les Böhme, Leese (Herder, Schleiermacher) et D.H. Lawrence : tous s'adonnent à la critique de la raison, quoique avec des nuances. Or, ce qui frappe, c'est que Foucault et les Böhme la cherchent dans « l'autre de la raison », tandis que les autres la cherchent dans « la vie vitale, ou plutôt revitalisée ».

La critique de J. Derrida et J. Habermas.

Oger, AC, 102/104. – Les postmodernistes remettent en question Foucault et les Böhme. Ils considèrent impossible, voire injustifiable, d'articuler la folie (la Raison) de l'intérieur même de la folie : Foucault et les Böhme « rêvent » lorsqu'ils s'imaginent pouvoir exercer une « critique » sur cette même Raison à partir d'autre chose que la Raison. – « C'est toujours la Raison elle-même qui soumet une forme spécifique de cette Raison à la critique. » (AC, 103). Comparer cela avec ce qui a été dit dans *CF 44* (la raison statistique et la raison éthique comme deux rôles d'une même raison). Voilà un point important.

Mais il y a plus : Foucault soutient que la « Raison » efface les différences par ses prétentions universelles : le singulier et le particulier sont étouffés. Habermas, quant à lui, estime que la « Raison elle-même » est la source d'une multiplicité d'interprétations.

Au passage : nous l'avons clairement indiqué dans *CF 23/29*, où les nombreuses cultures concernant la médecine (médecine rationnelle) ont été discutées.

CF48

Raison et folie.

P. Friedrich , éd., *Wilhelm Waiblinger, Der kranke Hölderlin* (1830-1), Leipzig, Xenien, sd.

Friedrich Hölderlin (1770-1843), le célèbre poète allemand, sombra dans la folie en 1904. Cela n'empêche pas son œuvre de faire l'objet de commentaires profonds, notamment de la part de Martin Heidegger. Friedrich cite le Dr Lange qui déclare : « Outre tout ce qui est utile et représente une réelle importance ou un véritable progrès, les masses sont constamment captivées par tout ce qui est nouveau et véritablement original. De plus, tout ce qui agit avec une grande assurance inspire leur vénération. De même, tout ce qui est difficile : difficile à exécuter, difficile à comprendre – tout ce qui ne peut s'expliquer par la psychologie du quotidien, tout ce qui est psychologiquement mystérieux et énigmatique. Tout ce qui est apparu « inconsciemment » se situe également dans cette catégorie. Les masses aiment les contrastes marqués, préfèrent tout ce qui se distingue fortement et est extrême. Des passions puissantes les emportent ou suscitent leur admiration muette. Et si un mouvement émotionnel n'hésite pas à sacrifier une vie, alors une telle mort sacrificielle exerce encore une attraction sur les masses. »

a. Une grande partie de ce qui est répertorié provient du surnormal (das Uebernormale), le génie véritable et sain. Une telle influence sur l'humanité est compréhensible.

b. Mais une grande partie relève de la maladie mentale (Geisteskrankhe). De là émerge quelque chose de véritablement nouveau et inhabituel, d'original. On y trouve souvent une assurance convaincante. On y trouve aussi tout ce qui est psychologiquement difficile, tout ce qui est mystérieux et énigmatique, tout ce qui ne peut être compris. Nombre de maladies mentales présentent des manifestations saisissantes et extrêmes ; elles se traduisent souvent par des accès de rage « sauvage » qui ne reculent même pas devant la mort. – Ainsi, une partie de l'influence de Hölderlin coïncide avec l'influence que toute maladie mentale exerce sur les masses. (Oc, 9/10)

Nous l'avons constaté (*CF* 21, 34, 43) : une culture définit ce qui est « normal », « supranormal » et « subnormal ». Il est remarquable, pour la Raison moderne des masses – et pour plus d'un intellectuel –, que le non-normal jouisse d'un tel prestige. Il y a chez beaucoup de gens quelque chose qui suscite l'admiration et l'émerveillement pour « ce qui est autre que la raison », ou peut-être pour « ce qui est autre que la raison ». Dans ce dernier cas, la « Raison » elle-même serait dans un très mauvais état.

8. Le retournement à l'opposé. (49/52)

Commençons par un livre, à savoir

-- Jon Elster, *Ulysse et les Sirènes (Études sur la rationalité et l'irrationalité)*, Cambridge, Cambridge University Press/ Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1979-1, 1984-2;

-- id., *Sour Grapes (Études sur la subversion de la rationalité)*, Cambridge, Cambridge University Press/Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1983.

Elster, du point de vue des sciences sociales, définit la « rationalité » comme la capacité humaine à prendre délibérément (« intention ») en compte l'avenir.

En biologie, on peut parler de « finalité », c'est-à-dire d'« adaptation fonctionnelle » aux circonstances changeantes dans lesquelles se trouvent les « formes de vie ». Cependant, ce « fonctionnalisme » ne s'applique pas à l'être humain et à la vie typiquement humaine : là, pour reprendre la terminologie d'Elster, c'est l'« intentionnalisme » qui prévaut (la finalité dans l'adaptation).

Dans les deux ouvrages, Elster étudie également les formes embryonnaires de la vie rationnelle et, naturellement, les phénomènes dits irrationnels. C'est à partir de cette différence qu'il travaille.

Il est bien connu de tous les spécialistes de Platon que ce dernier accorde la primauté au « nous » (lat. : Intellectus), l'esprit, chez l'individu, dans la cité et dans le cosmos (*CF 1 ; 16 (note)*). Pourtant – et cela démontre une fois de plus la nécessité d'une interprétation restrictive des énoncés platoniciens –, il est frappé par la façon dont l'« ananké », la nécessité (incluant l'élément non mental), le second aspect opposé de l'individu, de la cité et du cosmos, « régit » aux côtés du « nous » ou esprit (avec sa finalité). On peut sans risque assimiler l'« ananké » à ce que nous appelons aujourd'hui « l'irrationnel ».

Analyse du destin

Le destin est ce qui est « ananke », ce qui nous arrive de manière incompréhensible pour notre esprit. L'analyse du destin est généralement abordée dans ce qu'on appelle la « philosophie de l'histoire » : l'histoire factuelle, après tout, est davantage une suite d'événements imprévisibles, « chaotiques », « irrationnels » que des faits délibérés — « intentionnels » (selon

la terminologie d'Elster).

CF50

Karl Löwith (1897/1973). *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, dans : *W. Otto ua, Anteile (Martin Heidegger zum 60 Geburtstag)*, Frankfurt a. M. 1950, 150, écrit : « Aussi inconcevable que cela puisse paraître au premier abord, à savoir le fait que la sécularisation radicale trouve son origine dans une « Entweltlichung » religieuse (*note* : retrait de ce monde), cela ne ferait que confirmer une règle générale de l'histoire : dans le processus de l'histoire, quelque chose de différent émerge toujours de ce qui était prévu au début d'un mouvement (...).

Les grands novateurs de l'histoire préparent pour les autres les chemins qu'ils ne parcourent pas eux-mêmes. Autrement dit : notre Raison propose, mais le destin — les vicissitudes — dispose !

Modèles applicatifs.

Karl Löwith en désigne quelques-uns.

1. Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) a préparé la Révolution française (1789-1799). Cependant, il ne se serait pas reconnu en Maximilien de Robespierre (1758-1794), ce dernier jouant un rôle décisif dans la Terreur, de mai 1793 au 27 juillet 1794. Une telle dictature brutale n'était pas délibérément envisagée par Rousseau, bien au contraire.

2. Karl Marx (1818-1883) a préparé la Révolution russe (février-octobre 1917). Les bolcheviks, majoritaires, s'emparèrent du pouvoir (après avoir étouffé dans l'œuf les mencheviks, minoritaires, lors du congrès de 1903 à Bruxelles et à Londres). Vladimir Lénine (1870-1924, fondateur du marxisme bolchevique) mit en œuvre une répression brutale qui ravagea l'Union soviétique pendant soixante-dix ans. Mais Marx, qui se référait alors davantage aux constitutions suisses ou américaines, ne se serait pas reconnu en Lénine.

3. Friedrich Nietzsche (1844-1900), par son nihilisme aristocratique, a préparé le terrain à la révolution fasciste-nazie. En 1942, lors du rassemblement du col du Brenner, Adolf Hitler (1889-1945) offrit les œuvres de Friedrich Nietzsche à son allié Benito Mussolini (1883-1945 ; dictateur italien, fondateur du Parti fasciste en 1919 et partisan, comme les nationaux-socialistes, d'un « régime totalitaire »). Cependant, Nietzsche ne se serait pas

reconnu en Hitler.

Nous pouvons ajouter d'autres exemples nous-mêmes.

A. Weber, *Histoire de la philosophie européenne*, Paris, 1914-1918, p. 234, affirme que Guillaume d'Ockham (1295/1350 ; nominaliste), avec son action « révolutionnaire » visant à la purification et au renouveau de l'Église catholique, avait en réalité de bonnes intentions.

CF51

Son mouvement de renouveau a cependant abouti à ce que les laïcs — et notamment un certain nombre de princes — se débarrassent du « joug de la Rome chrétienne », ce qu'Occam (une autre orthographe) n'aurait pas souhaité.

Incidentement : Guillaume d'Occam a acquis une renommée inattendue grâce au roman **Il nome della rosa** (*Le Nom de la Rose*, Milan, 1980 ; base du film du même nom), traduit dans de nombreuses langues, par le sémioticien italien *Umberto Eco* (1932/2016).

Un autre modèle. — Martin Luther (réformateur allemand de 1483 à 1545).

Selon *Joseph Lortz*, **Die Reformation in Deutschland**, 1939 — Lortz est le doyen des recherches catholiques sur Luther —, Luther était :

- a . une nature profondément religieuse,
- b. qui s'est involontairement éloigné de l'Église catholique. – Ce que confirme *le Dr Günther Deschner*, **Luther (Eine Bilanz nach 500 Jahren)**, dans : **Bunte** 10.11.1983, p. 126. « Rien n'était plus éloigné de Luther que la fondation d'une nouvelle idéologie. Même la fragmentation de l'Église romaine n'était pas son intention (...). Son succès était alimenté par d'autres forces : elles résidaient à la fois en lui et dans la structure de son époque. »

René Descartes (1598/16504)

Fondateur de la philosophie moderne.

C. Forest, DP, dans son ouvrage **Le cartésianisme et l'orientation de la science moderne**, Liège/Paris, 1938, p. 3, affirme : « Le cartésianisme, en tant que système, fut assez rapidement abandonné. Pourtant, Descartes continua d'influencer aussi bien les philosophies modernes que les sciences modernes. » Or, l'une des conclusions les plus marquantes que les penseurs postérieurs à Descartes ont tirées de ses présupposés fut celle des thèses du

matérialisme.

Père Forest : « Il ne s'agit pas d'accuser Descartes d'une interprétation matérialiste de la science (...). Il est resté croyant jusqu'à la fin de sa vie. Son spiritualisme est incontestable. »

Mais les idées que les hommes mettent en circulation vont plus loin qu'ils ne l'avaient prévu : avec une logique inexorable, elles poursuivent leur chemin à travers les esprits pensants. (Oc, 4). Ainsi, Descartes – qu'il n'était pourtant pas – devint un prématérialiste, malgré sa conception moderne de la « raison ».

Conclusion : le destin dispose de ce que notre raison intentionnelle « pèse ».

CF52

Georg Fr. Hegel (1770/1831)

La figure de proue de l'idéalisme allemand (= « absolu ») prônait une « philosophie de l'Idée », où « Idée » signifie quelque chose comme « tout ce qui est ». Pourtant, il ne cachait pas sa sympathie pour « les Philosophes » (nom donné aux rationalistes éclairés du XVIIIe siècle).

Même pour ceux d'entre eux qui s'opposaient le plus farouchement à la cause du christianisme et à celle du spiritualisme (ce dernier étant une pensée qui postule un Dieu personnel et une âme humaine immortelle). Car l'« Idée », telle que Hegel la concevait, englobe à la fois le spiritualisme et le matérialisme comme des « moments » (éléments temporaires).

Que constatons-nous ? Outre des élèves de droite, Hegel comptait aussi des élèves de gauche, notamment Karl Marx. Ce dernier a renversé l'idéalisme de Hegel et l'a réinterprété comme matérialisme. En cela, il est comparable aux matérialistes français qui ont transformé le prématérialisme de Descartes en matérialisme à part entière : Marx et d'autres n'ont fait qu'appréhender le prématérialisme de Hegel de manière unilatérale. — Cf. R. Serreau, *Hegel et l'hégélianisme*, Paris, 1965-1962, p. 26. (Spiritualisme et matérialisme).

Voilà pour cette brève série de modèles d'application de la thèse de Löwith. Ils démontrent tous que lorsqu'une personne, surtout une figure révolutionnaire, diffuse son « message » dans le monde, elle ne peut jamais être certaine de son interprétation – non seulement de la conception du sens, mais aussi et surtout de la construction du sens (*CF 11 et suiv. : La théorie*

ABC comme construction du sens).

Exprimé en termes de théorie ABC : personne ne sait avec certitude à l'avance comment le B dans la masse réagira au A de cette personne ! -- L'homme ordinaire dit : « Ils déforment le sens de mes paroles. »

La rhétorique des Grecs anciens a pourtant lancé un avertissement formel à tous : l'émetteur du message (de l'information) est un ; le message est deux ; le récepteur (la réception) est trois. La théorie de la réception démontre l'immense abandon de tout ce que nous diffusons autour de nous : en ce sens bien défini et vérifiable, Derrida a raison (*CF 13 : Dans l'emprise des interprètes*).

Cela confirme une fois de plus les propos de Ch.S. Peirce : beaucoup interprètent un message comme étant soit **a.** volontaire, **soit b.** orthodoxe (c'est-à-dire suivant aveuglément les autres), soit **c.** préférentiel – sans saisir le sens du message, ils lui en construisent un – ; rares sont ceux qui l'interprètent de manière « objectivement scientifique ». De ce fait, un message se transforme souvent en son contraire.

CF53

9. Plus d'« analyse du destin » (53/55)

Dans *CF 49* , nous avons introduit le terme « analyse du destin » en nous basant sur la définition de « l'action rationnelle » comme « la prise en compte délibérée du futur ». Autrement dit : la prise en compte de quelque chose qui n'existe pas encore ! « N'existe pas encore » au sens de « n'est pas encore actuel », car le futur « est » (le terme est maintenant utilisé dans un sens transcendantal-ontologique) là « d'une manière qui nous parvient » (ce qui est le non-rien).

Élargissons maintenant le concept d'« analyse du destin ».

Rue de la bibliothèque :

-- Lili Foldes, *Léopold Szondi et l'énigme du destin* , dans : *Sélection de Reader's Digest* (Zurich) 1986 : juillet, 98/104 ;

-- Daniël-Rops, *Éléments de notre destin* (Essai), Paris, 1934 (l'auteur fait le lien avec la crise culturelle juste avant la Seconde Guerre mondiale (1939/1945) et interprète la vie comme un destin d'un point de vue culturel) ;

-- P. Boutang, *Ontologie du secret* , Paris, 1973,-- notamment 21/44 (*Destin*) ;

-- R. Guardini, *Liberté, Grâce*, Destin, Anvers, 1950.

Le fait que des livres et des articles soient écrits sur le destin — l'ensemble et le système dynamique des événements — devrait nous donner à tous matière à réflexion, qu'elle soit scientifique ou, surtout, philosophique.

Temporalité.

Il serait plus juste de parler de « limité par le temps », avec comme élément un ensemble d'instants simplement temporaires et fugaces. La vie – non seulement humaine ou biologique, mais aussi cosmique – se déploie dans le carcan contraignant des trois instants :

a. du passé (avec son poids parfois très lourd qui « persiste ») comme une tendance à se laisser submerger par les situations,

b . Nous vivons dans le moment présent très restreint que l'on appelle « maintenant » ou « l'instant présent ».

c. vers l'avenir comme projet. Une partie ; – nous oublions une très grande partie du passé (parfois par suppression (consciente) ou refoulement (inconscient)) ; la plus grande partie des éléments de la situation qui constituent le présent nous échappe ; nous ne savons généralement pas ce que l'avenir nous réserve, sauf par conjecture.

Autrement dit : déchirés en instants – des « extases temporelles », comme le dit M. Heidegger –, nous vivons, oubliant, ignorants, inconscients. C'est cela, la temporalité : de ce fait, nous sommes immédiatement soumis au destin, car ce qui nous arrive pèse sur nous comme un destin, une fortune, à laquelle, du fait de notre ignorance, nous ne pouvons réagir qu'après coup, si tant est que nous le puissions.

CF54

Décision:

Loin de pouvoir « prendre en compte » le passé, le présent et l'avenir ! Le nombre d'éléments – facteurs, paramètres – qui régissent nos vies est si grand que seul un esprit transcendant et divin peut le maîtriser. Nous ne pouvons appréhender que des échantillons de la totalité des éléments qui régissent nos vies – et, de fait, notre destin. Ce qui nous confronte à nouveau à l'inductivisme (CF 08).

Maîtriser son destin.

Pourtant, l'homme, du moins s'il est encore « un peu vivant » (et non « épuisé »), est enclin à « prendre son destin en main ». La maîtrise du destin,

donc. – Le mythe est l'un des moyens de discerner, tant bien que mal, le nœud du destin.

un. Le mythe est avant tout une histoire.

(qui peuvent représenter les moments successifs du temps, sous la forme d'un « présage/d'une continuation »). En ce sens, la vie, en tant que succession de destins, est une séquence.

b. La force vitale est essentielle.

Le mythe est aussi un récit dans lequel la force vitale qui permet de maîtriser le destin occupe généralement une place très centrale (surtout lorsque le mythe est utilisé de manière liturgique et/ou magique) : - Éclaircissons cela au moyen d'un exemple singulier et concret.

Le mythe de Narcisse.

Suivons l'une des versions, celle d'Ovide dans les **Métamorphoses**. Narcisse (en latin : Narcissus) descend du dieu du Céphise (un fleuve) et de la nymphe Léiroke. À sa naissance, ses parents consultent le devin aveugle Tirésias (en latin : Tirésias), qui leur répond : « L'enfant atteindra un âge avancé s'il ne se contemple pas. »

Parvenu à l'âge adulte, Narcisse devint l'objet de l'adoration d'innombrables jeunes filles et nymphes, séduites par sa beauté. Il ne leur rendait pas leurs sentiments. La nymphe Écho (Réverbération) tomba elle aussi amoureuse de lui, mais sans succès. Désespérée, elle se retira dans la solitude. Elle maigrit peu à peu, jusqu'à ce qu'il ne reste d'elle qu'une voix plaintive, comme un écho.

Les jeunes filles et les nymphes rejetées se tournent alors vers la déesse Némésis, qui les punit sévèrement. Elle inflige un châtiment divin à Narcisse : par une journée caniculaire, après une partie de chasse, il est pris d'une soif intense. Il se penche sur l'eau d'une source et se contemple. Aussitôt, il tombe éperdument amoureux de son propre visage. Il devient indifférent au monde et meurt sur le coup.

CF55

Là où il mourut, surgit une fleur qui porte son nom, le « narcissé » (*P. Grimal, Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine* , Paris, PUF, 1988-9, 308).

Explications.

On observe tout d'abord la structure « cours normal (comportement)/déviation (comportement déviant)/rectification » (la structure d'ingénierie de contrôle ou, comme on l'appelle désormais également, la structure « cybernétique »).

EW Beth, **Natuurphilosophie**, Gorinchem, 1948, 36, affirme dans la lignée de *H. Kelsen*, **Die Entstehung des Kausalgesetzes aus dem Vergeltungsprinzip**, dans : ** Erkenntnis ** 8 (1939) : les penseurs présocratiques - à propos de Pythagore et d'Empédocle (que Cicéron mentionne) – présupposent un ordre juridique, qu'ils interprètent comme une loi divine. Il comprend :

- a. une règle régissant le cours normal des choses,
- b. une règle de dérogation au cours normal, à savoir la compensation corrective.

C'était là jadis le cœur de l'hylozoïsme archaïque (l'idée que même la nature apparemment inerte est vivante, animée et pleine de vie). – Ainsi, *Cicéron*, dans son ouvrage *<i>De republica </i>* (3, 11, 19), affirme que, selon Pythagore et Empédocle, quiconque commet des violences contre un être vivant peut s'attendre à des châtiments impunissables. La violence envers un être vivant est une déviation ; le châtiment est correctif. Ainsi, le destin est déterminé par le coupable et co-déterminé par l'ordre légal.

Deuxième explication :

Dans le mythe de Narcisse, le châtiment réside dans sa force vitale – en grec ancien : « dunamis » (lat. : « virtus ») – La déesse Némésis, qui « lisse » drastiquement les déviations, inflige à Narcisse une action – atè, jugement – qui le frappe à son point faible et le conduit ainsi à détruire sa propre force vitale (entraînant la mort).

Conclusion : Là où se manifestent l'hubris, l'arrogance et la transgression (violation des tabous), une loi mystérieuse, « une loi divine », entre en vigueur et « normalise » l'anormal. Les mythes, compris en ce sens, sont donc fondateurs de la culture. Cf. *CF 21 (34 ; 43 ; 48)*.

La Raison ou la Raison qui adhère à une telle sagesse mythique peut donc « prendre en compte l'avenir », si elle « produit des monstres » (*CF 33 (Goya)*).

La Bible, concernant la croyance en Yahvé, exprime une idée analogue à celle énoncée dans *CF 38 (La Loi de Kafka)*. En effet, selon Kafka également,

la raison sait ce qui l'attend si elle s'écarte de la loi ou des lois. Toute la doctrine biblique de la fin des temps (l'eschatologie) illustre ce point.

CF56

10. Le motif suffisant ou le fondement du « motif » (56/59)

Revenons brièvement à *CF 30* (Le principe de raison suffisante). « Si A a une raison, alors B est compréhensible. » Si B a une raison nécessaire et suffisante (présupposition, « hypothèse », en langage platonicien), alors B est explicable (sensible, compréhensible). Autrement dit, B est « fondable » (établi sur un fondement logique et rigoureux).

L'analyse fondamentale de la raison ou « Raison »

(Car, à une époque, « la raison » devint un mot d'ordre) on peut – outre le problème de la folie (la raison ou « Raison » avec ses monstres oniriques (*CF 33* (42;55))) – aussi considérer – ce *qu'Oger, Rationalité, ses fondements et ses monstres*, 89, appelle – « la raison de la raison » elle-même. Nous allons le faire maintenant.

Les questions qui se posent ici sont les suivantes :

a. « Est-il possible de choisir entre la rationalité et le rejet (surtout au sens moderne, rationaliste et éclairé du terme) en tant que « rationalité » ? Si oui, ce choix est-il rationnellement fondé, justifiable, prouvable ? » Immédiatement : « L'irrationalité est-elle radicalement répréhensible ? Qu'est-ce que l'« irrationalité », au juste ? »

b. « Peut-on démontrer une “raison, un fondement ou une base de la raison” ? Cette raison ou ce fondement se trouve-t-il dans ou hors de la raison, ou à la fois dans et hors de la raison ? » (Cfr. *CF 06* : Collection/système).

c. « Existe-t-il une raison ou un fondement final pour les deux thèmes qui viennent d'être soulevés ? » (Cfr. *CF 30* : *Réalité ultime*). -- Oger, ac, 89 : « Ces questions et beaucoup d'autres similaires dominent encore une part importante de la philosophie contemporaine.

Les réponses à ces questions varient d'un courant à l'autre, mais surtout, au sein d'un même courant, elles divergent considérablement d'un penseur à l'autre. Voyez la multiplicité.

À présent, l'unité : « Ce qui frappe le plus, lorsqu'on observe l'enchevêtrement des discussions philosophiques sur la rationalité, c'est peut-

être l'émergence de similitudes remarquables entre des courants philosophiques qui se développent presque sans se prêter attention les uns aux autres. C'est ce qu'Oger, qui a examiné en profondeur les questions et les réponses, estime pouvoir résumer. À la lumière de son article, nous passerons brièvement en revue les points les plus importants. »

CF57

L'enjeu : les Lumières.

Rue de la bibliothèque :

-- M. Milner/Al. Haider, *Heders kleine philosophisches Wörterbuch* , Bâle/Freiburg/Wien, 1959-2, 141/143 (Rationalismus).

a. Rationalisme .

Ce que l'on appelle « rationalisme » (sans majuscule, car il s'agit d'un terme universel) englobe les éléments suivants : A, c'est-à-dire tout ce qui existe ; B, ce qui est appréhendé par la raison – cette raison étant parfois tellement hypostasiée, personnifiée en une sorte de « divinité », qu'on écrit « Raison » ; C, ce qui engendre le comportement rationnel (*théorie ABC : CF 11 (57)*). Cette raison s'exprime par des concepts singuliers, particuliers et, surtout, universels (généraux), incorporés à une pensée logico-rigide. Ce rationalisme prévaut de Platon à Hegel, par exemple. Hegel, par exemple, affirme : « Tout ce qui est humain ne l'est que dans la mesure où il est façonné par la pensée. » Cette affirmation est caractéristique du « rationalisme » au sens général.

b. Rationalisme éclairé ou « rationalisme »

(Avec une majuscule pour indiquer son unicité – le nom propre). Ce que l'on appelle les « Lumières » (Enlightenment, Lumières, Aufklärung) est une branche historiquement définie du rationalisme général. Elle se situe aux XVIIe et XVIIIe siècles. Le rationalisme éclairé trouve son origine chez R. Descartes (1596-1650) et plus encore chez J. Locke (1632-1704).

Il s'agit du rationalisme moderne, qui prenait pour modèle de réalité ce que les sciences naturelles mathématiques alors émergentes concevaient comme « réel » et « rationnellement accessible » (rationnellement connaissable). Galilée (1564-1642 : fondement exact des sciences naturelles, étayé par les mathématiques et l'expérimentation) y joua un rôle prépondérant. La raison rationaliste moderne ou éclairée possédait donc un caractère fortement mathématique et expérimental (raison mathématique et empirique).

Comparée aux réalisations des Grecs anciens en mathématiques et en

sciences expérimentales, cette avancée était considérée comme une refondation et une modernisation d'une ampleur considérable.

L'enjeu du débat concernant « la raison (fondement) de la raison » est précisément que le rationalisme général, et plus particulièrement le rationalisme des Lumières, en est une partie. – Nous allons maintenant le préciser.

K. Popper, J. Habermas et K.-O. Apel privilégient clairement les Lumières. – M. Foucault (le Foucault de la fin de sa vie) et J. Derrida également, mais différemment.

CF58

Comme le dit Oger (ac., 88) : même *P. Feyerabend* – connu pour son ouvrage **Adieu à la raison ** (un titre révélateur) – dit « adieu » à la Raison (notez la majuscule) mais « bienvenue » à la raison (en minuscules). Le fait que des personnes aux idées si divergentes demeurent néanmoins quelque part au sein du rationalisme des Lumières indique à juste titre, comme le soutient Oger, une caractéristique commune.

Les différences.

Nous allons maintenant aborder brièvement les tendances.

1. Le rationalisme critique.

C'est là le cœur de la pensée de *Karl Popper* (1902/1994), connu pour son épistémologie (ou philosophie des sciences), notamment pour son ouvrage *Logik der Forschung* (1934).

Dans sa lignée, des figures telles que W.W. Bartley, H. Albert, H. Lenk, G. Radnitzky et J. Watkins nuancent le rationalisme critique de Popper. – Popper se situe explicitement dans la sphère des Lumières (I. Kant). – Popper et les poppériens perçoivent dans notre vie culturelle une « prolifération de l'irrationalisme ».

Thomas Kuhn, Paul Feyerabend, Michel Fou et, en particulier, Jacques Derrida sont considérés comme « irrationalistes » à leurs yeux. L'irrationalisme est une « rébellion contre la raison » (K. Popper). Cette expression apparaît dans un ouvrage célèbre de *Popper*, ** La Société ouverte et ses ennemis **, tome 2, Londres, 1945/1966, où il affirme que ce sont essentiellement les Grecs anciens qui nous ont transmis le concept de « société ouverte ». « Des épées aux mots » (au lieu d'utiliser les épées pour ostraciser et exclure ceux qui

vivent différemment, recourir aux mots ; débattre à l'aide d'une raison critique) est la devise. Celle-ci s'oppose aux dictatures, où la raison est remplacée par un comportement irrationnel.

2 -- La théorie critique.

Jürgen Habermas (1929/...), la deuxième génération de l'école de Francfort (fondée par *Theodor W. Adorno* (1902/1969 sous le nom d'Institut für Sozialforschung, - en 1923), est connu pour sa *Theorie des kommunikativen Handelns* (I (*Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*), II (*Zur Kritik der Funktionalistischen Vernunft*) (1981) - pour son *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Zwölf Vorlesungen), Frankf.aM, Suhrkamp, 1985.

Deuxième figure de la théorie critique : Karl- Otto *Apel* (1924/2017), connu pour son * *Sprachpragmatik und Philosophie* *, *Francfort*, 1976 (fortement influencé par le pragmatisme de Ch.S. Peirce).

CF59

N'oublions pas que les membres de l'École de Francfort ont été contraints à l'exil sous le nazisme. Cela est d'autant plus important que, pour nombre d'intellectuels allemands (et notamment juifs), la philosophie et les sciences spécialisées ne sauraient se limiter à un simple « travail académique », mais impliquent un engagement social.

Habermas et Apel critiquent notamment le rationalisme critique de Popper et d'Albert. – Mais concernant la « raison » de la raison, c'est-à-dire son fondement, ils divergent : Habermas et son élève A. Wellmer diffèrent d'Apel et de son disciple W. Kuhlmann.

3.-- Le constructivisme.

Ici se trouve l'Erlanger Schule, avec *P. Lorenzen* comme figure principale , connu pour sa *logique normative et son éthique* , Mannheim/Zürich, 1969. Ici également, mais à distance, se trouve *F. Kambartel*, *Philosophie der humanen Welt* (*Abhandlungen*), Francfort, Suhrkamp, 1989.

4 -- Déconstructionnisme.

Jacques Derrida (1930-2004) est le père de la déconstruction, une variante de la « destruction » de la tradition occidentale par M. Heidegger, qualifiée de « logocentrisme » (le logos, la pensée rationnelle, dans sa forme rationnelle éclairée, occupe une place centrale). Il est notamment connu pour son ouvrage * *De la grammatologie* *, *Paris, Minuit*, 1967.

Voici quatre courants importants concernant la justification de la raison, ou la raison comme postulat fondamental du rationalisme en général et des Lumières modernes en particulier. Nous allons maintenant approfondir ce sujet.

Mais considérons d'abord Zénon d'Élée (-500/...), le défenseur de son maître Parménide d'Élée. -- Selon *EW Beth*, **La Philosophie des mathématiques**, 19, Aristote a résumé la méthode de raisonnement de l'Éléatique comme suit : « Toi, adversaire de Parménide, tu ne fournis pas de preuve plus convaincante (comprenez : la raison nécessaire et suffisante) de ce que tu affirmes, tout comme Parménide ne le fait pas.

Nous appelons cela « l'argument du “ni toi ni moi” ». *W.W. Bartley*, dans son ouvrage **Flucht ins Engagement (Versuch einer Theorie des offenen Geistes)**, publié à Munich par Szcesny en 1962 (// *Le Retrait vers l'Engagement*), affirme que des théologiens protestants tels que K. Barth, E. Brunner, R. Niebuhr, P. Tillich, et d'autres, emploient la même méthode contre la raison (moderne) ou la Raison elle-même : « Toi, rationaliste ou Éclairé, tu ne prouves pas plus tes présuppositions que nous, croyants en la Bible ».

CF60

11. Rationalisme critique. (60/63)

Karl Popper, dans son ouvrage **La Société ouverte et ses ennemis**, II, 224 et suiv., s'oppose à deux tendances.

1. L'irrationalisme (voir ci-dessus) :

2. « Rationalisme non critique »

Ce qu'il appelle le « rationalisme non critique » se définit comme suit. Son nom plus précis est « justificationnisme », car le rationaliste non critique avance comme axiome : « Si et seulement si un jugement (énoncé) est entièrement étayé par l'expérience, par le raisonnement, ou par les deux conjointement, il peut être qualifié de « rationnellement justifié » – justifié, justifié ».

La réfutation de Popper est la suivante. Le postulat est que « toute assertion rationnelle authentique présuppose une raison ou un fondement suffisant ». Or, selon Popper, ce postulat ne repose sur aucune raison ou fondement suffisant, logiquement parlant. Comment, en effet, apporter une

preuve concluante du principe lui-même ? Car, pour ce faire, il faut nécessairement présupposer (et avoir démontré) le principe à démontrer. Ce qui revient à une suite infinie.

Conclusion : toutes les affirmations ne sont pas suffisamment justifiées (car il existe au moins une exception).

Remarque – On observe une particularité : la raison suffisante et la démonstration logique rigoureuse à partir de prépositions (déjà prouvées) sont assimilées. Le rationaliste qu'est Popper – au sens kantien du terme – raisonne sans plus tarder et s'inscrit dans le cadre de l'argumentation.

Des bases solides.

Outre le principe lui-même — Leibniz en a donné la formulation moderne : « Rien n'est sans raison (suffisante) » —, on peut trouver des « points de départ solides » dans la philosophie moderne.

Par exemple, le « Cogito » (je pense) de Descartes (qui signifie : « Je suis consciemment engagé dans mon raisonnement »). De même, le « Ich denke » de Kant : toute connaissance – et en particulier la physique mathématique (Galilée, Newton) – a des « conditions a priori » ou « conditions de possibilité » (à comprendre : raisons nécessaires et suffisantes), parmi lesquelles, au premier rang desquelles figure le fait que « Ich denke » (le fait que je sois conscient lorsque je raisonne). Car il ressort clairement du contre-modèle : si je suis inconscient et que, par conséquent, je ne raisonne plus (que je ne suis plus rationnellement actif), alors la question de la raison, et en particulier de la raison probatoire, ne se pose plus (ces activités sont « impensables », « impossibles »).

CF61

Parce que Husserl reconnaissait la faiblesse du Cogito (Descartes) et du Ich denke (Kant), il recourait à la « réduction » phénoménologique (qui signifie ici : « restriction à moins »). Notre conscience est dirigée vers le monde (extérieur) (*CF 03 : intentionnalité*). Mais afin d'avoir un point de départ absolument solide, Husserl réduit ce monde (extérieur) à ce qui peut être présupposé de lui comme donné directement – un « phénomène » – dans la conscience individuelle de chacun (par exemple, il n'est pas certain (non prouvé, non donné directement) que ce monde (extérieur) existe réellement « en dehors de ce que j'en fais » ! Même le moi pensant – le Cogito de Husserl – peut être réduit à ce que chacun de nous perçoit de lui comme donné

directement (le fait que je sois un moi plus profond ou un sujet, une personne, n'est pas donné directement !).

Voici deux aspects de ce qu'on appelle la « réduction phénoménologique » des choses dans la conscience au purement « phénoménal » (c'est-à-dire directement donné). – Comparer avec *CF 04*, où l'« opsis » (la perception de ce qui est immédiatement donné) était discutée par les Milésiens. L'« historia » va plus loin que cette « opsis » : elle tente de démontrer des choses qui ne sont pas directement données. La philosophie milésienne, elle aussi, n'était pas une simple phénoménologie comme celle de Husserl.

Tout cela, chez Husserl, pour établir un « fondement » irréfutable (une prémisses rigoureusement prouvée).

Note : La recherche d'un fondement solide, d'une raison d'être, a conduit Karl Marx, par exemple, à la chercher dans l'infrastructure économique, censée servir de fondement à la suprapolitique culturelle (la religion, la politique, le droit ; l'éducation, etc., trouvent leur raison d'être nécessaire et suffisante dans l'économie). La **Culturologie** de Marx repose entièrement sur cet axiome.

Remarque – Il est clair que le rationalisme moderne, dit « éclairé », « veut tout prouver ». C'est ce qu'il conçoit par « principe de raison ou fondement », qu'il considère comme l'essence même de la pensée. Le « raisonnement » à partir de prémisses ou d'« hypothèses » absolument prouvées, ou du moins prouvables (pour reprendre les termes de Platon (*CF 08 : méthode hypothétique*)), constitue l'application de la prémisses par excellence, à savoir le « principe de raison suffisante » formulé par Leibniz.

Popper rejette radicalement ce justificationnisme acritique. Tout ne peut être prouvé de manière radicale. Ce qui nous amène à Zénon d'Élée (*CF 59*) : « ni vous ni moi ne prouvons tout ».

CF62

Deux types de « raison suffisante ».

Rue de la bibliothèque : A. Noiray, dir., *La philosophie (Dictionnaire Marabout)*, Paris, Gérard, 1972-2, 242s. (*Fondement (Fondation)*). -- Le terme «fondement» (base, présupposition, fondement ou raison) a - selon le dictionnaire - deux significations.

un. Le raisonnement logique

(comme ci-dessus) est une ou plusieurs propositions précédentes à partir desquelles une déduction peut être effectuée. Dans ce sens strict du raisonnement logique, il n'existe évidemment aucune raison suffisante pour le principe de raison suffisante.

b. La raison ontologique réelle,

La personne qui raisonne logiquement n'est qu'un exemple parmi d'autres. Tout ce qui rend un être compréhensible et significatif, c'est ce que l'on appelle « vrai » en grec ancien, est considéré comme holistique. (*Voir CF 10 : holistique-logique*). Le principe littéralement formulé « Toute chose a une raison nécessaire et suffisante (aspect logique), qu'elle soit interne ou externe (aspect holistique) » possède effectivement une raison ou un fondement suffisant, à savoir interne.

Le contre-modèle le démontre clairement : en supposant que ce principe ou cette prémisse ne s'applique pas dans au moins un cas, qu'en résulte-t-il pour ce cas ? Qu'il est absurde – insensé, incompréhensible, inexpliqué, voire inexplicable... au sens absolu. Même parmi tous les esprits des Lumières qui affirment qu'il est impossible à démontrer, il n'en est pas un seul qui ne l'applique pas au sens ontologique.

Note -- En termes platoniciens : la compréhension du principe de cette dernière phrase (et aussi de la précédente) est une question de *theoria* (*CF 03*).

Popper à ce sujet.

Popper réduit les théories platoniciennes à un « choix irrationnel », c'est-à-dire une croyance irrationnelle en la raison. Quiconque croit au principe de raison ou de fondement a « déjà adopté une attitude rationaliste ». Ce n'est qu'après ce choix injustifiable qu'il est possible de parler d'« argumentation rationnelle ». Procéder ainsi ne produit pas la moindre impression sur un adversaire.

Conclusion : Une vie rationaliste repose sur une décision irrationnelle préalable. C'est la rationalité critique, consciente de ses limites. – Dès lors, on comprend que les théologiens néo-protestants (*CF 59*) répondent : « Vous, esprit éclairé, ne prouvez rien de plus que nous, croyants en la Bible, ne prouvons tout » (sous-entendu : « Notre foi biblique est tout aussi irrationnelle »). – Le décisionnisme fidéiste est poppérien.

Choix éthique irrationnel

Être un esprit éclairé est une décision (décisionnisme) fondée sur une croyance (fidéisme). C'est aussi un choix moral ou éthique. – « Contrairement aux questions de fait, une discussion « raisonnable » (= rationnellement justifiable) est impossible concernant les questions de valeurs (*note* : culture). Popper écrit donc : « Les arguments, en eux-mêmes, ne peuvent déterminer une décision morale fondamentale » (Oger, ac., 91). »

Remarque : Par conséquent, aucune preuve logique convaincante n'est possible en matière de conscience.

C'est la distinction bien connue entre ce que les Allemands appellent « Sein » (comprendre : les faits rationnellement prouvables) et « Sollen » (comprendre : les données qui nous concernent au niveau de la conscience). Cette distinction est particulièrement caractéristique du rationalisme empirique (Hume) et du rationalisme positiviste (Comte) : les valeurs, qu'elles soient morales ou consciencieuses, ne sont que des déclencheurs de décisions irrationnelles. Dès lors... tout ce qui constitue la culture a une importance !

Le platonisme propose une théorie de la valeur fondamentalement différente : notre esprit, en vertu du joug noble (*CF 02*), est en contact cognitif avec tout ce qui est « bien » (l'idée du bien, ou simplement du précieux, s'étendant à tout ce qui y participe). Selon cette théorie, l'« être » en soi est toujours « valeur » (« bien ») et, inversement, le « bien » sans « être » est immédiatement dépourvu de valeur. Telle est l'axiologie ontologique.

Conclusion – La théorie de la rationalité de Popper peut être résumée comme suit :

a. En principe, le raisonnement « rationnel » est décisif (« apodictique » dans la terminologie d'Aristote),

b. Mais en réalité, l'attitude fondamentale des Lumières-rationalistes (choix, décision, croyance, habitude comportementale) et toute attitude fondamentale éthique (choix) restent des décisions irrationnelles — qui peuvent certes être aidées par des arguments « rationnels », mais ne peuvent jamais être appliquées rationnellement.

Note : Oger, ac., 91 ; 105. – Le constructivisme (école d'Erlangen), par exemple celui de P. Lorenzen, parle également d'« acte de foi » lorsqu'il s'agit du fondement des présuppositions des jugements vrais, la « foi » étant

entendue comme « la présupposition de quelque chose pour lequel aucune justification n'est possible » ! La foi, donc, ici, au sens rationnel-négatif du terme.

CF64

12. Rétablir le rationalisme critique. (64/65)

Arrêtons-nous un instant, avec Oger, ac, 91/93, pour considérer quelques poppériens qui pensent découvrir des erreurs de raisonnement chez leur maître.

1 -- WW Bartley.

À propos de sa *Rationalité contre la Théorie de la Rationalité*.

a. Bartley affirme que le fondement irrationnel de la doctrine de Popper présuppose un « fidéisme » irresponsable. Pour les fidéistes zénoniens (comme les néo-protestants), la position de Popper est trop fragile.

b. Bartley radicalise donc le rationalisme critique de Popper. Plus précisément, il le transforme en un rationalisme « global » (englobant, généralisé) ou, comme il le dit plus loin, en un rationalisme « pankritique » (« tout-critique »). Ce rationalisme « critique » total repose sur l'axiome suivant : « Si et seulement si un jugement est “ouvert à la critique” (comprendre : réfutable), il est “rationnel” ».

La réfutation d'un J. Watkins ou d'un J. Post.

Formuler l'axiome de cette manière revient à agir tout en sachant qu'il « n'est pas susceptible de critique » ! Il existe donc au moins une exception : le jugement fondamental, ou axiome lui-même ! Celui-ci est fondamentalement irréfutable. Une telle chose s'apparente à une sorte de « dogme » (au sens rationaliste d'une « position placée au-dessus de toute critique possible »). On perçoit alors une contradiction dans les termes (incohérence, contradiction logique).

2.-- H. Albert.

Y compris dans son *Traktat übercritical Vernunft* (1969), dans son *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft* (1982).

2.a.-- Réfutation.

Si le principe de raison suffisante est rationnel et démontrable, alors cela établit un trilemme.

(a) Autrement, toute clause qui fournit un fondement doit à son tour être

fondée. Les scolastiques médiévaux appelaient cela « regressus in infinitum » (une série infinie de fondements). C'est un fondement impossible.

(b) Chaque clause fondatrice doit soit se contenir elle-même comme clause, soit précéder une clause qui reste à fonder. – En latin médiéval, « circulus vitiosus » (« vicieux », c'est-à-dire un cycle ou un raisonnement circulaire contenant une erreur logique). Il s'agit d'une fondation nulle.

(c) On rencontre soit en (a) et/ou (b) une intuition indéniable (« évidence ») qui précède comme proposition de démonstration. Il s'agit d'un fondement arbitraire, voire dogmatique. — Trois fois « irrationnel ! »

CF65

2.b. -- Fondation

Pour échapper à cette « aporie » (situation sans issue), Albert propose son propre axiome : **a.** une « justification » est superflue ; **b.** une « critiquabilité » (réfutabilité) est suffisante.

Autrement dit : « Un jugement n'est rationnel que s'il est "critiquement ouvert" (réfutable). » En d'autres termes : en principe, une affirmation doit être réfutable. Une fois encore, le « falsificationnisme » déjà défendu par Popper réapparaît sous une autre forme.

Remarque : Albert n'est « cohérent » (c'est-à-dire qu'il ne se contredit pas) que s'il autorise la critique de son propre axiome. Autrement, nous tombons dans la critique du rationalisme critique de W.W. Bartley.

Au passage : la bibliographie menace d'être interminable ! Citons également : J. Agassie et I.C. Jarvin, **Rationality (The Critical View)**, Dordrecht, 1986. Cet ouvrage pose la question : « La rationalité est-elle définissable ? » La « rationalité » y est comprise à la fois dans le cadre des sciences naturelles et des sciences humaines. Popper et ses élèves, notamment W.W. Bartley III (avec son approche critique globale), y sont fortement présents. Des questions telles que les relations entre rationalisme et magie, rationalisme et dogmatisme, et rationalisme et irrationalisme sont également abordées.

Digression : Rationalisme et éristique.

Rue de la bibliothèque : EW Beth, *La philosophie des mathématiques*, Anvers/Nimègue, 1944, 78/92 (*Eristique et Sepsis*).

La méthode de la controverse, ou « éristique », semble débiter avec Zénon

d'Élée (*CF* 59) et s'épanouir pleinement, par exemple, avec l'école de Mégare (dont Euclide de Mégare (vers 400 av. J.-C.) et Euboulide de Milet furent les figures de proue). Dans les dialogues de Platon également, on trouve des arguments et des contre-arguments incessants qui aboutissent généralement à une aporie, une impasse. On parle alors d'« aporétique platonicienne ».

Nombreux sont ceux — y compris Aristote et un certain nombre de Pères de l'Église (Clé d'Alexandrie, Jérôme, Schopenhauer) — qui ne cachent pas leur aversion pour l'héristique.

Beth, quant à elle, affirme : « La méthode éristique de réfutation – que l'on pourrait presque qualifier de “falsificationnisme” – est la méthode du contre-modèle. Elle a été appliquée avec succès, par exemple, en mathématiques et en logistique plus récentes. » Elle s'est également révélée fructueuse quant à la raison ou au fondement.

CF66

13. La théorie critique. (66/69)

Alors que pour Popper et les poppériens et les écoles de pensée apparentées, la science (disciplinaire) était au centre de la réflexion sur la rationalité, dans la théorie critique, la rationalité se déplace vers la Significa (Lady Welby) et surtout vers la Sémiotique (Ch.S. Peirce) ou la Sémiologie (de Saussure).

L'élément central est l'acte de parole, avec ses trois aspects que nous allons brièvement exposer.

a. « Il fait beau aujourd'hui » est une phrase bien construite sur le plan syntaxique.

b. Si, de plus, cette affirmation est un reflet (*CF* 02 : *joug noble* ; 32), et même un reflet aussi précis que possible, de la réalité qui lui correspond (le fait qu'il fait effectivement beau aujourd'hui (ontologie)), alors cette phrase est sémantiquement correcte (elle énonce la vérité).

c. Si nous prêtons attention aux intentions et aux objectifs (à l'importance) de cette déclaration, nous en saisissons alors la dimension pragmatique. Par exemple, on saisit le pragmatisme si l'on comprend que l'orateur souhaite remonter le moral d'autrui.

Un élément pragmatique important est la Significa : elle porte sur la relation entre les communicateurs et les interactants. Il est bon de garder cela à l'esprit lorsqu'on souhaite situer correctement la théorie de la rationalité

d'Habermas et d'Apel, par exemple, par rapport au poppérisme.

Axiome.

Notre action communicative (connaissance, langage, comportement) implique nécessairement une rationalité dans sa mise en œuvre. – À cet égard, il convient de noter ce qui suit.

a. La théorie du dessin

La sémiotique (significa, sémiologie) est un métalangage qui traite du langage et des actes de parole : on parle du langage dans un métalangage. Or, ce métalangage présuppose déjà le principe de raison suffisante pour être rationnel, ou du moins signifiant.

b. Les actes de langage,

Ce dont traite la sémiotique présuppose, à son tour, ledit principe.

1.-- Jürgen Habermas.

Commençons par un énoncé particulièrement concret afin de ne pas nous enliser dans l'abstraction. Cf. Oger, ac, 95.

-- a. « J'affirme, ici et maintenant, qu'aujourd'hui – 17.11.1990 – est un jour de pluie » (ou : « C'est un jour de pluie aujourd'hui »).

-- b. Si j'affirme quelque chose de manière rationnelle, principalement orientée pragmatiquement et significativement, alors il y a là une présupposition : « Je fais une affirmation (sémantique) de vérité,

CF67

Par conséquent : si vous avancez cette affirmation, je suis prêt à en discuter. L'élément essentiel apparaît ici : je cherche à comprendre. À cette fin, je suis prêt à exposer la raison, la raison nécessaire et, de préférence, suffisante, dans mon argumentation. On le voit : c'est dans la pratique même de la construction de la compréhension que réside le fameux principe de rationalité. – En l'occurrence, par exemple, la raison de mon affirmation tient au fait que je sors un instant avec mon semblable sceptique et éristique pour observer (cf. 24 : *L'empirisme de Locke concernant la rationalité*) s'il va effectivement pleuvoir.

Conclusion : la pragmatique présuppose un principe.

c1. J'affirme maintenant :

Si le fait établi est, pour moi, individu ici et maintenant, la raison d'une

affirmation vraie, alors ce même fait vérifiable est immédiatement aussi la raison d'affirmations vraies pour tous les êtres rationnels possibles, en tout temps et en tout lieu. Autrement dit : le fait est universellement valable, liant ainsi la raison observatrice à tous les êtres rationnels possibles !

Conclusion : le pragmatisme s'élargit.

c2. Maintenant, j'affirme autre chose :

« Si je suis honnête et consciencieux et que je perçois qu'il fait mauvais temps, alors potentiellement tous les êtres honnêtes et consciencieux possibles ; autrement dit : la raison nécessaire et suffisante s'applique non seulement à la raison de perception, mais aussi à la raison éthique ou morale. »

Conclusion : l'appréciation, en conscience – « en bonne conscience », comme on dit – de la vérité dépasse la simple perception empirique positive ; elle est l'expression d'une perception empirique positive consciencieuse et honorable. Cf. CF 19 : le voleur est expert, mais il est dépourvu de conscience (en tant que définition, définition éthique, de la culture).

Que Habermas soit entièrement d'accord avec notre commentaire ou non n'a aucune importance ici : le raisonnement que nous avons suivi, fondé sur son pragmatisme, aboutit parfaitement à ce que nous avons dit.

La thèse d'Habermas, selon Oger, se lit en tout cas comme suit :

un. négatif : le théorème concernant la raison suffisante est indémontrable par un simple raisonnement logique (comme le démontrent Popper et al., en particulier H. Albert) ;

b. Point positif : la rationalité (la priorisation et l'application honnête et objective du principe de raison suffisante) est présupposée dans la pratique même de la connaissance, du langage et de l'action. Elle ne relève donc pas d'un « libre choix » (comme Popper et al. tentent de le faire croire).

CF68

Oger (ac., 95) affirme : « Dès nos premiers balbutiements d'enfants, la raison exerce une "contrainte sans contrainte", discrète, tenace et inébranlable. (...) La raison exerce intentionnellement une contrainte en orientant sans cesse notre parole et notre action. De plus, cette raison est sans contrainte puisqu'elle n'est pas une instance extérieure qui nous est

étrangère et aliénante (...) : elle réside implicitement dans la pragmatique de tout acte de langage. » C'est ainsi qu'Oger décrit la position d'Habermas.

Oger dit, *ibid.* : « L'homme tente souvent de se soustraire à une argumentation "raisonnable" (comprendre : rationnelle), c'est-à-dire honnête et ouverte. » C'est donc là que réside la possibilité déraisonnable, voire immorale.

Oger dit, *ibid.* : « Nous avons toujours déjà fait le choix (à savoir, pour ou contre la raison). La pragmatique du langage a – pour ainsi dire – déjà « décidé » à notre place dans un temps immémorial (*note* : échappant à notre mémoire consciente), mais cela signifie qu'il ne peut en même temps être question d'une décision « au sens propre du terme » :

Voici trois textes d'Oger qui décrivent la position d'Habermas. Ils deviennent limpides si l'on relit notre exposé précédent. Autrement dit : nous interprétons Habermas correctement.

La critique de Popper par Habermas.

Oger, ac, 94/96

Habermas critique les présupposés « politiques » de Popper ; après tout, il est « libéral » au sens anglo-saxon du terme. Concernant l'épistémologie et la critique de la raison, un libéral anglo-saxon comme Popper les conçoit ainsi : dès le départ, le citoyen libéral libre se trouve confronté à la liberté de choix dans un « pays libre » (pensons à ses critiques des systèmes dictatoriaux (nazisme, communisme)). De même, il est confronté au libre choix entre rationalité et irrationalité.

b . Habermas affirme ce qui suit :

Ce prétendu « choix » pour ou contre la rationalité a toujours déjà été fait. Comment ? Le langage, en tant qu'action orientée vers un résultat, « choisit » à notre place – pour nous (en tant qu'êtres conscients) et à notre place. C'est là l'aspect humain de l'homme en tant qu'être rationnel.

Autrement dit : précisément parce qu'il applique d'emblée la nécessité d'une raison suffisante comme présupposition, il se trouve confronté à un « choix » rationnel sans le vouloir consciemment. Certes, en tant qu'être libre, il peut choisir contre ce « choix pré-réfléchi » inscrit dans sa connaissance, sa parole et son action. Mais alors, précisément, il agit contre son humanité.

2 -- **Karl-Otto Apel.**

Oger, 93/94 (la « fondation ultime » d'Apel). --

« Parallèlement à la critique de Watkins à l'égard de Bartley (CF 64), Apel contestera également qu'Albert – avec son modèle d'enquête critique – ait dépassé tout « justificationnisme ». » Ainsi, Oger. Cf. CF 64v ... – Autrement dit : l'« éristique » se poursuit sans relâche !

Qui plus est : Apel tente de démontrer que l'axiome de la « critique illimitée » (Albert) recèle un « paradoxe ». « Rappelant fortement le paradoxe du menteur », affirme Oger. Ce qui est directement éristique.

Remarque : – Lorsqu'un menteur dit « Je mens », que dit-il exactement ? Lorsqu'il dit « Je ne mens pas », cela diffère-t-il de la phrase précédente ? C'est là le paradoxe, ou l'énoncé apparemment inconciliable. – De même, lorsqu'un partisan de la critique illimitée dit « Je suis favorable à la critique illimitée », que dit-il de sa propre affirmation ? Car il ne peut pas dire de son propre axiome : « Je suis favorable à la critique illimitée » ! Car, dans ce cas, il remet en question sa propre prémisse principale. Ce qu'il n'est pas autorisé à faire rationnellement.

Ontologie – langage/métalangage.

Albert parle du principe de raison ou de fondement (= ontologie). Puis il parle de sa formulation (langage). Ensuite, il parle de la portée de cette formulation, rationnellement parlant (métalangage, ce langage sur le langage).

Or, si tout jugement est par principe ouvert à la critique, l'axiome selon lequel tout jugement est ouvert à la critique l'est également. L'axiome, en tant que métalangage, ne contient pas la notion d'ouverture à la critique (sinon il serait sujet à caution) ; en revanche, le langage dont il s'exprime la contient. Ce n'est qu'en distinguant métalangage et langage que l'on peut, dans une certaine mesure, souscrire à l'idée d'Albert. Mais... dans quelle mesure son métalangage (ou axiome) est-il rationnel, et en quoi est-il rationnel ? (CF 14 : *existence/essence*).

Apel demeure un leibnizien : il s'efforce de conserver le principe de raison suffisante comme fondement, c'est-à-dire comme preuve incontestable. – Mais, contrairement à Popper, il inscrit cette proposition dans une pragmatique linguistique qu'il qualifie de « transcendantale ».

Une raison suffisante est toujours déjà présupposée dans nos actes de langage (et même indéniable), mais cette présupposition elle-même n'est « fondée » ni ancrée dans rien d'autre (une autre proposition). C'est ce qu'Apel s'efforce de démontrer à l'aide de plusieurs arguments (Aristote, Descartes, Kant).

CF70

14. Déconstructionnisme (70/71)

Oger, 96/97. -- « Chez Jacques Derrida, on trouve un raisonnement analogue à celui qui conduit Popper (*CF 60 et suiv.*) à rejeter le rationalisme « justificationniste ».

Le « justificationnisme » signifie que toute assertion « rationnelle » (thèse, jugement, énoncé) présuppose une « substantiation » absolue (justification, raison ou fondement) pour être valide (de manière radicale et définitive). Ceci est fait au nom d'une interprétation unique du principe de raison ou de fondement (nécessaire et suffisant), à savoir l'interprétation strictement logico-scientifique (de préférence au sens de science « exacte » (expérimentale-mathématique)). Cf. *CF 23* : « science stricte » (en tant qu'idéal présupposé).

Oger, *ibid.* — « Contrairement à Popper, Derrida refuse de qualifier d'« irrationnelle » une telle remise en question du principe de raison (nécessaire et suffisant) » Cf. *CF 62* : « une croyance irrationnelle ». — Il apparaît donc clairement que l'approche de Popper et de Derrida est tout à fait différente.

a. Popper, en tant que « libéral » anglo-saxon,

Popper conçoit la vie comme une transition d'une attitude antisociale à une attitude sociale (pensons à Thomas Hobbes (1588-1679), cartésien à l'origine de l'interprétation matérialiste de la philosophie de Descartes (*CF 51*)) et à Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), figure marquante de la fin du rationalisme français, avec son *Contrat social* (1762), expression de ses idées politiques). Popper transpose cette idée au domaine scientifique : il aspire à une transition d'un mode de vie irrationnel à un mode de vie rationnel.

b. Derrida veut autre chose :

L'Occident, selon sa philosophie, est trop « logocentrique », privilégiant excessivement la pensée raisonnée. Il prône au contraire un démantèlement de ce type de pensée. C'est la « déconstruction » (qu'il rattache à Heidegger – * *Der Satz vom Grund* * (1957) et * *Vom Wesen des Grundes* * (1949-1943) – et à son concept de « Destruktion »). – Mais attention : pour Derrida, cette

« transition » est vouée à l'échec si l'on se contente de rejeter la raison elle-même.

En d'autres termes : le principe de raison ou de fondement demeure intact. De plus, il constitue l'essence même de notre culture, notamment au niveau universitaire. Comme son ouvrage ** Les élèves de l'université ** (**Le principe de raison et l'idée de l'université **) s'efforce de le démontrer.

CF71

Similitudes et différences avec Saint-Albert .

Cf. CF 64.

1. Albert distingue un trilemme :

Il peut s'agir soit d'une preuve irréalisable (régression dans l'infini), soit d'une preuve nulle (circulus vitiosus), soit d'une « preuve » dogmatique (intuition incontestable). L'argument irréalisable peut être désigné par une métaphore à forte valeur poétique : « l'abîme ».

2. Derrida s'obstine face à un dilemme.

Soit un raisonnement circulaire (ou preuve nulle), où, pour prouver la présupposition, on présuppose que la présupposition est déjà prouvée ; soit un « abîme », où l'on tente indéfiniment de prouver ce qui est présupposé (régression impossible à l'infini). « Le principe de raison ou de fondement :

a. exige une base pour tout (toutes les assertions rationnelles),

b. mais est elle-même infondée (comprendre : de manière rationnelle).

Ainsi, Oger dit : « Elle est infondée et donc abyssale » (ac, 96).

Obéissance ou désobéissance.

« Derrida se pose la question suivante : « Obéissons-nous au principe de fondement suffisant lorsque nous demandons ce qui fonde ce principe – qui est lui-même un principe de fondement ? » (Oger, ac, 97). Réponse de Derrida :

un. Nous ne sommes pas désobéissants !

Nous ne souhaitons pas remettre en cause ce principe ! Nous ne cherchons pas à le déboulonner ! Derrida ne cherche pas à s'opposer à ce principe. « Car alors on tomberait dans l'irrationalisme » (Oger).

b. Nous ne sommes pas non plus servilement obéissants !

« Car alors on retomberait dans un rationalisme traditionnel » (Oger), autrement dit : alors on penserait, parlerait et agirait de manière «

logocentrique » – en un mot, « établirait la culture ».

L'impuissance de la raison (rationnelle).

Derrida, s'inscrivant ainsi dans la lignée des penseurs éristes, pose la question de « l'origine » (autre mot, fondamentalement, pour « raison ») du principe de raison suffisante. Il considère comme « évident » – ce qui renvoie à une vérité manifeste – que la réponse à une telle question « n'est pas régulable par la raison elle-même ». Il faut donc sortir du domaine du rationnel ! « Ce fait de sortir du domaine du rationnel n'est cependant pas contraire au principe de raison, mais ouvre simplement la possibilité de remettre la raison en question » (Oger).

L'« archè », présupposition (*CF 10 : stoicheion comme donnée hypothétique*), de la raison transcende cette raison quelque part.

CF72

15. L'approche lemmatique-analytique (72/75).

Revenons un instant au « bon vieux » platonisme. Relisons *CF 08* : la méthode analytique ! La formule est la suivante : « Si A, alors B. Or, B. Donc A ».

Dans l'hypothèse analytique, comprise au sens platonicien, nous recherchons « la raison » ou « le fondement ». Ce n'est qu'alors que nous comprenons B, le fait que l'« historia » (pour reprendre un terme milésien) est soumise à l'investigation, à l'« analyse » (toujours au sens strictement platonicien).

Relisons *CF 35* et suivants : « Si x, alors B. Or, B. Donc x. » La structure de pensée rationnelle – et biblique à la fois – de Kafka fonctionnait avec l'inconnu. C'est ainsi qu'il pouvait écrire des livres et des œuvres plus courtes ! – Voilà l'introduction de ce que la tradition platonicienne appelle un lemme.

Au passage : O. Willmann *Geschichte des Idealismus, III (Der Idealismus der Neuzeit)*, Braunschweig, 1907-2, 48ff., explique cela plus en détail.

Diogène Laërce (3, 24) rapporte : « Platon fut le premier à confier la recherche par l'analyse aux Léodamas de Thase. » Il s'agissait de présenter le recherché (temporairement inconnu ou demandé) comme « donné » (déjà connu). On agissait donc comme si l'inconnu était déjà connu. On travaillait ensuite avec ce résultat : une stoïchiose (*CF 05 ; -- 29 ; 31*) ou analyse

factorielle (qui examine les relations).

La caractéristique principale, selon Willmann, est « l'approche proactive de l'objet recherché » : il serait plus approprié, toujours selon Willmann, de parler de « prolepse ou méthode lemmatique », puisque l'analyse proprement dite ne peut démarrer qu'ensuite. Cette analyse travaille donc avec des inconnues que l'on prétend déjà connaître.

O. Willmann, **Abriss der Philosophie**, *Vienne*, 1959-5, 137, déclare que l'une des applications de cette méthode lemmatique-analytique est l'introduction et le travail avec des inconnues (x, y, z) au lieu de chiffres en mathématiques (l'algèbre depuis François Viète (1540/1603 ; mathématicien français) est devenue le calcul des lettres au lieu du calcul des nombres).

Au lieu de « 3 + 5 », on utilise « x + y » (ce qui implique une généralisation).
– Une autre application est la « méthode de la boîte noire ». En électricité, on ne peut pas ouvrir une boîte. Cependant, on peut tester (manipuler) les fils qui y entrent et en sortent. La boîte elle-même est « noire » (inconnue). Lorsqu'on examine ses relations (stœchiométrie), elle révèle son secret, au moins partiellement.

CF73

Note -- Faire semblant peut être une illusion.

Tel est le doute méthodique. Les Académies postérieures (Seconde Académie (Arkesilaos (-314/-240) ; Troisième Académie (Karneades (-214/-129))), certains Pères de l'Église (Saint Grégoire de Nussa (335/394), en Orient ; Saint Augustin de Tagaste (354/430)), R. Descartes (1596/1650 : « le doute méthodique ») ont procédé de cette manière.

Charles Sanders Peirce critique vivement cette méthode en tant qu'expérience authentique : pour qu'elle soit plus qu'un simple artifice rhétorique, elle doit privilégier des raisons ou des fondements réels. Si l'on ne doute pas en soi (en toute conscience), on peut feindre le doute, mais alors on n'est pas sincère. À l'instar de la démonstration par l'absurde, le doute méthodique, s'il est rationnel, part d'un contre-modèle : « Si j'affirme cela, alors il s'ensuit ce qui me réfute. »

Le doute est la raison du non-doute, par exemple. La méthode lemmatico-analytique consiste à introduire un « signe » qui représente ce que l'on ne sait pas (encore) mais que l'on cherche (analysis) : la prétention se manifeste par

l'introduction de « quelque chose » qui remplace temporairement ce qui est recherché.

Incidentement : le faux doute est équivalent au paradoxe du menteur (CF 69).

Je (fais semblant de) douter

Elle contient un élément sémantiquement absurde : dans la phrase même que je prononce, je dis simultanément quelque chose à propos de cette phrase (et je confonds métalangage et langage, et langage et ce à quoi il se réfère). Cf. I.M. Bochenski, **Wijsgerigemethoden in de moderne wetenschap **, **Utr./Antw.**, 1961, p. 72 et suiv. (*Semantische trappen **).

Relisez attentivement les arguments des trois grandes écoles de pensée concernant la justification de l'axiome de la raison suffisante. Nul ne conteste véritablement sa validité, car chacun applique ce principe – du moins dans la mesure où il raisonne rationnellement. Notez son caractère restrictif !

Quand, par exemple, on affirme que « le principe de raison a un fondement, mais qu'il est lui-même suspendu au-dessus d'un "abîme" et est sans fondement », on n'est pas si loin du paradoxe. Car on parle de jugements et de présuppositions de jugements, mais on insinue que cela concerne plus que de simples jugements et présuppositions de jugements. C'est précisément cette insinuation qui permet de parler d'un fondement « irrationnel » de la pensée rationnelle. Ou d'un « abîme », ou de « foi », ou de « décision » – vu sous cet angle, Habermas, qui souligne la nécessité praxéologique-pragmatique (présente dans l'essence même de tous les actes de langage), a raison (CF 67).

CF74

Comme le dit Habermas : privilégier l'axiome de la raison ou du fondement est une nécessité naturelle. Pourtant, à un certain moment de leur vie, certaines personnes parviennent au raisonnement rationnel et au « fondement » de ce principe.

Du point de vue platonicien, cela se présente ainsi : un fait est indérivable des présuppositions car celles-ci le présupposent ; or, il s'agit d'un fait évident, d'une vérité manifeste (qui se comprend d'elle-même) ; conséquence : on l'introduit comme lemme ! Il est sans fondement dans la chaîne des jugements probants, et pourtant on l'introduit, bien qu'infondé, en raison de son

caractère évident. Ce fait évident, en tant que présupposition absolue de toute preuve rationnelle, est une « raison suffisante » pour l'appliquer comme lemme, de façon continue. Jusqu'à ce que... le contraire se révèle. Car tel est le destin d'une réalité hypothétique.

Conclusion : les actes de langage, en tant qu'actes rationnels, privilégient ce qui est naturellement nécessaire ; leur nature probante permet de les introduire et de les appliquer comme un lemme dans le raisonnement (« travailler avec »), à l'instar de l'algèbre avec x , y , z . À ce jour, il n'existe aucune raison suffisante pour rejeter ce lemme comme irrationnel (de la même manière qu'on rejette une hypothèse après sa réfutation).

Raisonnement pragmatique sur la question.

Ch.S. Peirce (1839/1914), dans son ouvrage * *Comment rendre nos idées claires**, paru dans *Popular Science Monthly* Vol. 12 (1878 : 286/302), formule sa « maxime pragmatique » :

« Considérons les effets qui pourraient – concevablement – avoir des répercussions pratiques sur l'objet de notre conception. Alors, notre conception de ces effets constitue la totalité de notre conception. » Cette phrase est très difficile à traduire. Mais la pensée est claire : « Cette maxime a été qualifiée – comme Peirce l'a lui-même affirmé plus tard – de principe sceptique et matérialiste. »

En fait, il n'est que l'application du seul principe de logique que Jésus ait recommandé : « C'est à leurs fruits que vous les reconnaîtrez. » Parallèlement, il est étroitement lié aux idées de l'Évangile. (...)

CF75

Il ne faut pas non plus comprendre le terme « champ d'application pratique » dans un sens bas et sordide » (R. Berlinger, Hrsg. / Kl. Oehler, Uebers., Ch.SS Peirce, *Ueber die Klarheit unserer Gedanken* , Frankf.aM, 1968, 62/63).

Note : Nous incluons « maxime pragmatique » dans le titre de cette section parce que Peirce lui-même, en tant que « réaliste scolastique », s'opposait à William James, qu'il considérait comme trop nominaliste (et qui s'était approprié le terme « pragmatisme »).

« Si, comme l'écrit Peirce en 1905, une prescription spécifique pour une expérience est possible, alors une expérience bien définie s'ensuivra. »

En effet, comme Dewey l'écrira plus tard, « le monde en devenir » est au cœur de la pensée de Peirce. Autrement dit, la raison d'être ou le fondement est exploré à travers ses applications futures, fruit d'interventions expérimentales humaines.

Répétons, en traduction française, la maxime pragmatique : "Considérez quels sont les effets pratiques que nous pensons être produits par l'objet de notre conception. The conception of tous ces effets est la conception complete de l'objet". Ainsi écrivait Peirce en 1903.

« **Effectivisme** »

Ce terme refléterait fidèlement la situation. À proprement parler, que savons-nous, par l'observation de son effet – du principe de raison suffisante, par exemple – si nous ne l'introduisons pas comme un lemme (provisoirement non fondé) et ne l'utilisons pas continuellement ? Dans cette hypothèse, nous n'en savons rien d'autre que ce que nous imaginons ! Rien de plus pour l'instant. De cette « boîte noire » qu'est le lemme, cependant, émergent les effets : tous nos actes rationnellement justifiables (actes de connaissance, de langage et de pratique) en tirent leur structure. Le résultat obtenu est un plaidoyer ininterrompu en faveur du lemme de raison ou de fondement introduit et constamment appliqué.

En d'autres termes : la maxime pragmatique de Peirce présente exactement la même structure que la méthode lemmatique-analytique de Platon. – Pour plus d'informations, voir *John Dewey, *Le développement du pragmatisme américain** dans : ** Revue de Métaphysique et de Morale ** 29 (1922) : 4 (oct./déc.), 411/430 (un article très pertinent d'un auteur qui, dans sa démarche instrumentaliste, s'inscrit dans la même tradition pragmatiste que James et Peirce).

Conclusion. – « Travaillez avec le principe de la raison ou des fondements, et voyez ce que cela donne ! » Ce n'est qu'alors que sa valeur deviendra évidente.

CF76

16. Platon a-t-il menti ? (76/84)

Rue de la bibliothèque : Georges Nivat, Bulgarie / Pologne : Visite au monde de pierre , dans : *Journal de Genève/ Gazette de Lausanne* 12/13.09.1992, 24.

Steller parle de deux ouvrages : *Tzvetan Todorov, Au nom du peuple (Témoignages sur les camps communistes)*, L'Aube, et *Tadeusz Borowski, Le monde de pierre (Trad. de Laurence Dyeve et Eric Veaux)*, Lettre internationale/Bourgeois.

Arrêtons-nous un instant pour examiner ce que Nivat dit à propos de la seconde œuvre qui donne son titre à son article.

« Lorsqu'il quitta le camp de concentration, jeune homme, où, en tant qu'Aryen, il avait travaillé – transportant les cadavres et les mourants dans les convois en route pour Auschwitz –, Tadeusz Borowski devint communiste : comme beaucoup d'autres, il était alors convaincu que le « communisme » était « le moyen ultime » de garantir que les camps de concentration ne seraient plus jamais établis. » Voilà pour la première phase.

Cela contraste, bien sûr, avec le livre du penseur franco-bulgare (ancien structuraliste) Todorov, qui donne la parole aux personnes ayant subi les affres des camps communistes bulgares. L'accent est mis sur le fait qu'« ils croisent encore leurs bourreaux dans la rue, arborant fièrement leurs décorations ! » On leur criait : « Vous êtes bons à rien ! », et on les frappait à coups de bâton ! Non loin de là, les prisonniers pouvaient apercevoir des touristes occidentaux sur les plages. Todorov a interviewé ces personnes, y compris leurs bourreaux, et a classé leurs témoignages.

Au passage : Nivat remarque que les bourreaux communistes « parlent exactement la même langue que le général SS du film Shoah ».

Décision:

Le modèle hitlérien trouva une imitation parfaite chez ses opposants. Comme si un même fondement, une même raison, animait les deux camps – du moins en apparence. Ce fondement, c'est le « nom » ; « au nom du peuple », on privait les gens de leurs libertés et on les dépouillait même de toute humanité, tant dans l'Allemagne hitlérienne que dans le monde soviétique. La « raison » qui justifiait ces actes barbares – CF 60 ; 70 – résonnait comme « au nom du peuple (souverain) ».

Sans se demander si cette raison était effectivement une raison véritable, « réelle » (étant), et non une raison fausse.

Relisons maintenant *CF 21v (Culture et normalité)* : les prisonniers furent, au nom du peuple souverain, rebaptisés « déviants » (donc non plus « normaux »). Les valeurs culturelles sous-tendaient et incarnaient ce « nom » qu'on appelait « le peuple ».

Relisons *CF 08 ; -- 29 ; 33 ; 54* , où l'accent est mis sur le fait qu'un ensemble de valeurs ne représente pas encore toutes les valeurs possibles, et encore moins les valeurs réelles. L'inductivisme que Platon, à la suite de Socrate, nous a inculqué !

Un deuxième livre

Nivat : « Un second ouvrage nous invite à un voyage brutal, un livre véritablement impitoyable, un livre inoubliable. Un livre dont la lecture devrait être obligatoire pour tous ceux qui ont oublié (les atrocités des camps de concentration) ; pour les révisionnistes (*note* : ces sympathisants nazis qui vont jusqu'à prétendre que les camps de concentration n'ont pas existé et veulent ainsi « réviser » les livres d'histoire). »

Ce livre, c'est **Le monde de pierre** de *Tadeusz Borowski* . » Ainsi Nivat. – « Ce livre est dur comme la pierre », poursuit Nivat, « parce qu'il est dépourvu de toute compassion – ou presque – parce qu'il refuse toute référence à l'« autre monde », à savoir l'« autre monde d'avant ou d'après ». »

Le personnage principal, Tadeusz, parvient à se soustraire à la violence des combats tandis que les autres meurent de faim ; il s'empiffre de bacon ; quant aux bébés mourants qui gisaient encore dans les wagons à leur arrivée à la gare d'Auschwitz, il les jette dehors sans ménagement. – Dans une conversation avec son commandant de brigade français, Tadeusz déclare : « Mon vieux, je nourris une haine qui m'échappe profondément envers ceux par les actes desquels je suis ici. Quand je pense qu'ils sont en route pour le crématorium, je ne ressens rien, absolument rien qui ressemble à de la pitié. Si seulement la terre sous leurs pieds pouvait s'ouvrir : je la briserais à coups de poing ! C'est forcément pathologique. Je ne comprends pas. » Ainsi parle Nivat.

Relisons *CF 44 (Foucault, les Bohm) ; 33 (Goya)*, -- *42 ; 55 et suiv .*) : les monstres de la raison ou la Raison. N'oublions pas que le marxisme (y compris dans sa version léniniste) aspire à être un rationalisme et que le national-socialisme, bien que primitiviste (le vieux monde mythique germanique), a néanmoins mobilisé des individus typiquement du XXe siècle, parmi lesquels

figuraient un certain nombre de médecins allemands (*CF 23/29, Raison biomédicale*).

CF78

Nivat : « Ainsi, instiller une telle haine des êtres a réussi. Ils ont posé les fondements d'une culture monstrueuse, je ne sais laquelle. Tadeusz aimait Platon, il avait une fiancée, une rue où il habitait, une mère. Tout cela a disparu dans le néant. Maintenant, je sais que Platon a menti, car ce monde terrestre n'est pas l'image d'un monde idéal, mais l'œuvre pénible et sanglante de l'homme. Voilà comment raisonne Tadeusz. » Ceci soulève la question de la bonne interprétation de la thèse de Platon selon laquelle ce monde est l'image d'un monde idéal. Plus précisément : en quel sens notre monde phénoménal actuel est-il une « image » d'un monde idéal ? Laissons Platon s'exprimer.

La bonne compréhension de la théorie des formes de Platon.

CF 11 nous a enseigné les deux modes de construction du sens : la conception du sens et la fondation du sens. – Qu'est-ce qu'une idée ? Essayons d'y répondre brièvement.

a. Elle est un type de raison suffisante,

Car elle détermine ce qu'est une chose (essence) et dans quelle mesure elle existe (existence) (*CF 04 ; -14 ; 24 ; 72*). Dans cette perspective, elle résulte de la *theoria* (*CF 03*), di 'opsis' (acquisition directe du savoir), éventuellement étendue à l'*historia* (recherche, acquisition indirecte du savoir). Ou encore : la théorie des formes de Platon est le fruit de sa méthode hypothétique (*CF 08*).

b. Quelle est la raison ou le fondement de cette idée ?

C'est la véritable raison ou base de l'analyse factorielle (*stoechiométrie*, *CF 05 ; -29 ; 31 ; 72*) ou, en termes kantien, de recherche des conditions de possibilité d'une chose. Comme nous l'avons vu (*CF 06*), l'analyse paramétrique recourt à l'induction (*CF 06 ; 08*) et se déroule dans le cadre du dialogue (*CF 02*).

L'induction et le dialogue sont deux méthodes d'échantillonnage : l'induction, car elle aborde un aspect (élément, partie) d'un ensemble de données ; et le dialogue, car il complète le caractère unilatéral des échantillons recueillis par chaque interlocuteur. En effet, chacun d'entre nous, chaque groupe restreint, ne perçoit qu'une partie – un échantillon – de la réalité totale.

La règle qui régit le platonisme peut se lire comme suit : « Bonum ex integre causa, malum e quocumque defectu » (Le bien privilégie la totalité dans son intégrité, le mal existe chaque fois que quelque chose manque à cette intégrité totale).

CF79

Bibl. st. : concernant le rôle majeur de la stoïchiose (analyse des paramètres ou des facteurs), voir notamment *EW Beth, De wijsbegeerte der wiskunde (Van Parmenides tot Bolzano)*, Antw./Nijmegen, 1944, 34/42 (La seconde période de la pensée de Platon) ; 42/51 (*La théorie des nombres dits « idéaux »*).

GJ de Vries, L'image de l'homme chez Platon, dans : *Tijdschr.v.Filos* . 15 (1953) : 3, 426/439 (l'un des meilleurs articles). - Voilà pour le fondement méthodologique de la théorie des idées.

Modèle applicatif.

Le printemps bat son plein. Je pars explorer la nature : que vois-je ? Des jonquilles sauvages ici et là. Quiconque a un brin de mythologie grecque dans le sang pense au mythe de Narcisse (*CF 54 et suiv.*) : mort – littéralement – d'épuisement, il fut transformé en jonquille par la dure déesse Némésis, garante de la justice divine. Voilà donc ce que l'on appelle « l'interprétation mythique » du phénomène des jonquilles.

Platon connaît les mythes et les valorise, mais de manière restrictive (dans la mesure où ils sont immoraux, il les rejette comme « plus rien que quelque chose » (« me on »), littéralement : le non-être). Au besoin, il intègre un mythe à ses textes lorsqu'il ne dispose d'aucune idée rationnelle, car, même pour le Platon dit « détaché du monde », la « ratio » ou la raison est un aspect typiquement humain de l'âme humaine, voire, dans une large mesure, ce qui la rend pleinement humaine.

Cependant, je dépasse ces idées reçues et examine attentivement, en sondant (« theoria »), la structure du spécimen unique que je tiens ici dans ma main : j'observe précisément – akribos – par exemple, la fleur en forme de trompette. Je la compare à un second spécimen. Et ainsi de suite.

Dans mon esprit, le concept humain de « narcisse » prend forme, se transformant peu à peu en un concept universel englobant tous les narcisses (possibles). C'est la stoïchiose, une collection d'« éléments » (des spécimens,

des « images ») qui présentent tous les propriétés communes du narcisse (le concept abstrait).

Parallèlement, j'observe que les jonquilles préfèrent pousser en groupes (par exemple, par multiplication par tubercules). Comprendre cela revient à appréhender la stoïchiose comme un système d'éléments présentant une cohérence.

Conclusion : La stoïchiose conduit à la généralisation et à la généralisation. Deux formes complémentaires de totalisation, ou de formation d'un concept de « totalité ». Cette totalité, sous ses deux formes, est l'idée (ici : « le » narcisse), dans la mesure où elle se manifeste dans nos concepts.

CF80

Notez le caractère restrictif de la dernière phrase : « dans la mesure où l'idée transparaît dans nos concepts ». Car l'idée n'est pas notre concept ! Elle est ce qui rend notre concept possible (condition de possibilité, « hypothèse »).

Je poursuis mon chemin, avec d'autres qui partagent le même objectif – explorer les merveilles de la « fuis », de la « natura », de la nature – et que voyons-nous ? Un narcisse difforme ! Comment le savons-nous ? Parce que, grâce au concept universel et systémique (généralisation), le narcisse réussi (en termes platoniciens : « le bon narcisse ») est apparu dans notre esprit. En d'autres termes : le narcisse idéal, parfait. Notre stoïchiose, ou analyse des facteurs, le découvre également. Cet idéal (ici, le narcisse) est aussi « l'idée » (du narcisse, par exemple).

Il est important de noter que notre compréhension de cet idéal n'est pas l'idée elle-même. C'est l'idée qui rend possible ce concept ou cette conception idéale. C'est seulement ainsi que les jugements de valeur deviennent possibles.

En résumé : concept général (toutes les jonquilles (possibles)) ; concept systémique (l'interconnexion de toutes les jonquilles (possibles)) ; concept idéal (la jonquille parfaite) !

Voyez ce que nous révèle la stoïchiose du phénomène naturel du narcisse. Nous la résumons dans le nom (onoma, du latin « nomen ») « narcisse ». Nous la résumons dans le concept abstrait du « narcisse ». Mais l'idée elle-même n'est ni l'un ni l'autre. Pourquoi ? Parce que cette idée a toujours été à l'œuvre

dans les phénomènes naturels, antérieurement à toute intervention humaine, à savoir... comme un « modèle », au sens d'un exemple ou d'une « cause exemplaire » (comme on le disait déjà dans l'Antiquité). De même qu'on dit d'une jeune fille qu'elle « pose » lorsqu'elle peint une déesse ou qu'elle réalise une statue de déesse. C'est pourquoi Platon affirme que l'idée est préexistante.

Note – Il est donc profondément trompeur de traiter la théorie des formes au sein de la théorie des concepts (une branche restreinte de la logique traditionnelle). Comme le fait E. De Strycker dans **Beknopte geschiedenis van de Antieke filosofie**, **Antw.**, 1967, 95/100 (*Beensleer*) : la théorie des formes relève de l'ontologie. Plus précisément, de cette branche de l'ontologie qui traite de la raison objective, du fondement même du fait observable que l'universalité, la cohérence systémique et l'idéalité sont présentes dans la nature. Cette raison, ce fondement, est objectif, à la fois en deçà, au-delà et avant le donné.

CF81

L'original / les nombreux modèles.

Cette fois, nous n'utilisons pas le terme « modèle » au sens antique, mais au sens de la théorie des modèles plus récente, à savoir au sens de « ce qui fournit des informations (une compréhension) concernant un original (sur lequel des informations sont recherchées) ».

Lorsque E.W. Beth, dans **De wijsbegeerte der wiskunde**, p. 46 et suiv., aborde le thème des « nombres idéaux » (une traduction très approximative serait plus juste : « idées structurantes »), il dit, p. 47 et suiv. : « Ainsi, par exemple, les idées. Celles-ci sont incorporelles et précèdent les corps. Pourtant, toute idée considérée en soi est une, mais considérée par rapport aux autres, elle est multiple. » Nous souhaitons exposer quelque chose d'analogue.

a. Notre voyage inductif à travers « fuis » (la nature) ne nous fournit que des échantillons, et notre dialogue avec les autres chercheurs nous amène à comprendre que chacun de nous ne produit qu'une seule perspective – un autre mot pour « échantillon » (mais cher au Père Nietzsche).

b. Comment pourrait-on prétendre, dans ces conditions si restrictives, que nos concepts, de nature inductive-dialogique, saisissent véritablement et fidèlement et complètement la totalité (universelle et totale) et l'idéalité ? Certainement pas Socrate et Platon. La représentation fidèle et complète de la

réalité et de la valeur pleines d'une chose n'est présente que dans l'idée qu'on s'en fait. Pour toute approche humaine et au-delà.

Conclusion : ce que la nature nous offre en termes de phénomènes visibles et tangibles – ce que nos concepts nous offrent (sans parler de nos termes) – en l'occurrence, un nombre très limité de jonquilles – ne sont que des modèles de l'original, de l'idée. Cet original peut aisément être le sujet (l'original) de nos énoncés (car il est l'inconnu), mais cela se complique lorsqu'il est employé comme un adage. Pourquoi ? Parce que nous n'avons pas une saisie directe de l'idée. Nous avons en revanche une « saisie » de ses modèles. Platon les appelle donc à juste titre des « images ». Images de l'idée.

Les images imparfaites.

Nous venons de le voir : « Regardez, une jonquille difforme ! » Cela peut être tragique (un être humain difforme, par exemple). Mais cela peut aussi être comique : pensez au clown qui imite l'être humain (idéal) de manière difforme (qu'est-ce qu'une imitation ou une image qui fait rire, sinon une caricature ? Les modèles mêmes des idées sont souvent des caricatures (N. Gogol)).

CF82

Note – Relisez *CF 04v.* (*Les Transcendants*). – Cette idée illustre parfaitement la quadruple du concept d'« être, vrai, un bien ». L'« être » désigne tout ce qui est réalité en toutes circonstances (non-néant). Le « vrai » désigne tout ce qui, en soi ou hors de soi, possède une raison ou un fondement nécessaire et de préférence suffisant (significatif, compréhensible, explicable). L'« un » désigne tout ce qui appartient à un même ensemble par similitude et à un même système par cohérence (ensemble et système unifient la multiplicité). Le « bien » désigne tout ce qui représente une valeur en toutes circonstances.

Ne voyez-vous pas que l'idée « être » (ici l'exemple du narcisse) devient compréhensible (« vrai ») en « sondant » cet être jusqu'à la raison ou la base des similitudes et des connexions qu'il présente (« un ») et jusqu'à la raison ou la base de sa capacité de jugement sous la forme de jugements de valeur (réussi/déformé, par exemple) (« bon ») ?

Comme l'affirme O. Willmann, *Abriss der Philosophie*, Vienne, Herder, 1959-5, 372 : « Euclide de Mégare, de l'école mégarienne-socratique, a combiné la pensée socratique avec la "spéculation" éléatique (note : au sens antique de "sondage") et a introduit le lien des concepts d'« être, de vérité,

d'unité, de bonté" - un lien que Platon a continué à "fusionner".

À la lumière qui se dégage des quatre concepts ontologiques fondamentaux, on comprend encore mieux la théorie des Formes.

Au passage : Willmann met généralement l'accent non pas tant sur les Éléatiques (qui insistaient particulièrement sur l'« un ») que sur les Paléophythagoriciens (qui ont unifié la multiplicité grâce au concept de « structure » (« arithmétique ») ou de « configuration »).

De « ontos on » à « mèn on ».

De ce qui est véritablement réel (et non apparent) à ce qui n'est rien plutôt que quelque chose (le non-être) ! Voyez ce que le platonisme a toujours affirmé en considérant le cosmos réel et, en particulier, l'humanité réelle ou « phénoménale » (theoria). Que d'images déformées, à déplorer (tragique) ou à rire (comique) !

Comment un Tadeusz (Borowski) peut-il affirmer, avec des raisons ou des fondements nécessaires ou suffisants, que Platon a « menti » ? Il ne peut le faire que soit en n'ayant même pas lu Platon (à l'exception d'un « résumé » superficiel et superficiel), soit en ne l'ayant pas lu « correctement ».

CF83

Les caricatures.

« Le monde terrestre ne reflète pas un idéal », disait Tadeusz (Borowski). Voilà qui est précisément une affirmation platonicienne ! Après tout, comme le souligne de Vries dans **L'Image de l'homme chez Platon **, p. 430, « toutes les propositions de Platon n'ont qu'une validité limitée ». Autrement dit, ce sont des jugements restrictifs assortis de réserves. En l'occurrence : « Le monde terrestre reflète bel et bien un idéal ! » Ces deux affirmations – un exemple parmi tant d'autres d'« harmonie des contraires » – sont en quelque sorte vraies simultanément. Elles se corrigent mutuellement. – Ceci explique la suite.

L'homme en tant qu'âme se situant dans un corps, une cité et un cosmos.

Cf. CF 01.

a. Cosmique

Platon décrit les deux forces qu'il perçoit dans l'univers : le nous, intuition

rationnelle associée à la finalité, et l'anankè, co-cause inévitable qui n'a qu'une signification négative car son existence irrationnelle empêche une formation parfaite du tout — le cosmos — selon un modèle divin. (Cf. *CF 49*, où nous avons déjà mentionné ce double élément « formateur » (fondateur de l'univers).)

Pour un aperçu plus approfondi et historiquement précis, voir *A. Rivier, études de littérature grecque (Théâtre/ Poésie lyrique/ Philosophia/ Médecine)*, Genève, Droz, 1975, -- le 3/42 (*Eschyle et le tragique*) - par ex. 23 : « *Nécessité, Destin, Fatalité* » - ; de même oc, 139/161 (*Un débat sur la tragédie grecque (Le héros, le « nécessaire » et les dieux)*) ; également oc, 163/194 (*Remarques sur le 'nécessaire' et la 'nécesssite' chez Eschyle*). Quiconque examine ces textes par un expert comprendra pourquoi Platon n'hésite pas à incorporer dans sa pensée le terme « anakè » (nécessité, « nécessité »), ainsi que toute sa tragédie d'Eschyle.

b . Politique.

Faut-il encore expliquer comment Socrate, et Platon à sa suite, ont abordé la dégénérescence de la société, et plus particulièrement sa forme typiquement « rationnelle », à savoir l'expertise sans scrupules (fortement défendue par plusieurs sophistes) ? Cf. *CF 19* (où nous avons évoqué cet aspect politique). Que dire du contenu de sa Septième Lettre (où la dégénérescence de la société sicilienne est décrite sans ambages) ? Que dire de la condamnation à mort d'un homme aussi noble que Socrate ? La cité où vivait Platon était « l'œuvre pénible et sanglante de l'homme ».

c. Individuel.

Faut-il encore le préciser : toute la psychologie platonicienne s'articule autour d'une nature tripartite, à savoir « le grand monstre des pulsions inférieures (la vie nocturne, la 'diaita' (logement, manger, boire), le sexe, l'économie), le petit lion (la partie la plus noble de l'âme qui se tient debout ou tombe avec honneur et sens de l'honneur, – non sans les frustrations qui en découlent, telles que le chagrin, le ressentiment, la colère, etc.) et enfin le petit homme (c'est-à-dire tout ce qui est esprit dans l'âme).

Percevez-vous la distinction entre « grand, moins grand, petit » ? Ce qui constitue précisément l'humain en l'homme est, dans l'expérience humaine platonicienne – les êtres humains tels qu'ils sont réellement, phénoménalement, et non tels qu'ils sont conçus dans de vagues idéaux – le plus petit des trois aspects de l'âme. N'est-ce pas révélateur ? Mais, pour cela, il faut avoir lu Platon et médité sur lui-même, afin de parvenir à une véritable

compréhension du sens, plutôt qu'à des conceptions erronées.

Anagogie.— et non katagogie.

« Anagein » signifie « éducation ascendante » ; « katagogè » signifie « éducation descendante ». En termes contemporains : « anagogè » désigne la construction, si nécessaire par refondation et/ou actualisation ; « katagogè » désigne alors la « Destruktion » (Heidegger), la « déconstruction » (Derrida), le démantèlement.

En d'autres termes : malgré les preuves flagrantes du contraire, Socrate et Platon ont continué à œuvrer pour le développement dans les âmes (surtout des jeunes) de tout ce qui est supérieur — en particulier d'idées supérieures telles que l'« isonomia » (égalité démocratique) et le « dialogos » — en entamant un dialogue entre eux pour rapprocher les problèmes, par échantillonnage inductif, d'une solution — sinon la solution idéale, du moins une solution réalisable.

Voilà qui est différent du martèlement incessant du « monde des chiens » — des slogans nihilistes. Quelle solution aux problèmes du quotidien peut-on tirer des déclarations profondes d'un Heidegger « destructeur » ? Que peut-on construire avec la « déconstruction », qui consiste à critiquer et critiquer la critique, et critiquer la critique de la première critique... ?

N'est-ce pas là une « régression à l'infini » (*CF 64*), une régression sans fin vers une pensée « négative » (comprendre : catagogique) ? La pensée « positive » (comprendre : anagogique) est un mot d'ordre du Nouvel Âge. Peut-être le platonisme que nous avons défendu ici avec ferveur peut-il y contribuer quelque peu. Pour le bien de la « culture » à venir.