

**CF4.3.1 Introduction à la philosophie grecque
partie I (pages 1 à 150).**

Préface et situation.

1. Mise en situation historico-culturelle.

On peut classer l'histoire de l'humanité de plus d'une façon. Une première classification est faite d'un point de vue industriel : depuis C. Thomson (1816/1819 ; 1788/1865) et J. Lubbock (1834/1913) on parle d'âge de la pierre, du bronze et du fer, le premier, depuis Lubbock (1865), étant divisé en Ancien âge de la pierre (Paléo-lithique) et Nouvel âge de la pierre (Néolithique). Une deuxième classification est faite dans une perspective socio-économique : depuis S. Nilssen (1787/1883) on parle de

1/ sauvages,

2/ pastoraux-nomades,

3/ sédentaire-agricole et

4/ d'époque civilisée, où le pastoralisme-nomade et l'agriculture sédentaire (culture et élevage) sont considérés comme des transitions entre "sauvage" (non civilisé) et "civilisé". - Parallèlement, E.B. Taylor (1832/1917) et Lewis Morgan (1818/1881) ont conçu un schéma en trois phases :

1/ sauvage,

2/ barbare,

3/ civilisé.

Karl Marx (1818/1883) et Friedr. Engels (1820/1895), les fondateurs du matérialisme dialectique, ont suivi ce schéma en trois phases. On sent le ton de supériorité que les 18e et 19e siècles avaient à l'égard du passé. Un schéma beaucoup plus nuancé distingue les cinq étapes suivantes.

(a) Le stade archaïque. -

Archè" (Gr.) signifie "commencement" (plus tard aussi "principe"). Le stade initial de l'humanité, dans la mesure où il peut encore être retracé en termes de conceptions et de culture générale, est révélé par trois sciences principalement :

(i) la préhistoire, qui révèle le passé des cultures sans écriture (notamment par les antiquités ou l'archéologie) ;

(ii)a. la primitivologie, qui étudie les peuples contemporains sans écriture ou du moins évolués, les "primitifs" ("primus" signifiant "premier" ; d'où primitivus) :

(ii)b. le folklore, qui a pour objet d'étude les vestiges testimoniaux (aujourd'hui sous-culturés, mais autrefois dominés par la culture) de la mentalité archaïque au sein des civilisations évoluées.

(b) le stade antique. -

Antiquus" (lat.) signifie "ancien". L'Antiquité, par opposition à l'époque antique ou archaïque qui l'a précédée, se caractérise par une plus grande échelle : au lieu du tribalisme, une civilisation de la ville avec un empire s'est formée (d'où l'Empire moderne, l'Empire perse, également appelé Empire) au sein duquel, contre une masse archaïque de personnes, s'est développée une élite de personnes classiques, c'est-à-dire des personnes ayant une forte conscience individuelle personnelle (on pense à Socrate comme prototype). Les foyers ou centres de la culture antique, qui nous donnent :

1. Mésopotamie (terre à deux courants : Tgris et Euphrate) - +/-5000 ACN (voire plus tôt) ; cf. A. Parrot, Supplément Sumer - Assur (Mise à jour 1969), Paris, 1969 ; Sumer, puis Akkad, puis encore néo-Sumer, Babylone, empire kassite, Assyrie, empire achéménien (jusqu'en -323) ;
2. Egypte (vallée du Nil) - +/- 4000 ;
3. Vallée de l'Indus - +/- 4000 ;
4. Chine (vallées de Heango et de Jangtse - Kian) - +/- 2200.

Ces grands centres de culture, qui nous touchent directement, nous Occidentaux - les cultures indiennes précolombiennes ne nous touchent pas directement, - s'élèvent à partir des économies de chasseurs-cueilleurs car ils ont une société agraire ou agricole (culture et élevage : on pense au croissant fertile). Autour de ces foyers de culture ancienne, se constituent des régions sur lesquelles elles rayonnent : par exemple la Chine et le Japon ; la Mésopotamie et Canaan et l'Anatolie, etc.

Note : Aujourd'hui, le "Proche-Orient" désigne la région allant de l'Égypte à l'Irak (à la frontière de l'Iran) ; le "Moyen-Orient" va de l'Iran à la Birmanie ; l'"Extrême-Orient" commence au-delà de la Birmanie.

Dans l'histoire ancienne, cependant, c'est en partie différent : le Proche-Orient ancien comprend le Proche-Orient actuel et le Moyen-Orient occidental actuel. Le Proche-Orient ancien comprend

1/ le "sud" (pensez à la Reine du Sud, dans la Bible), c'est-à-dire l'actuelle Éthiopie ; via la vallée du Nil (Égypte) et le passage palestino-syrien (Canaan), il se poursuit en Mésopotamie ;

2/ elle comprend en outre les déserts de Syrie et d'Arabie (S.Paul résidait en "Arabie")

3/ et aussi les hautes plaines de l'Asie Mineure (Anatolie), de l'Arménie et de l'Iran (Perse).

Note : Les découvertes se poursuivent : en 1963, 1968, en Syrie par exemple, on a découvert la civilisation d'Ebla (culture éblaïte), détruite en -2250 par Naram-Sin, un prince akkadien (Tell Marbith).

Un solide panorama nous est offert par J. Hawkes, archeologisch panorama, (Wat gebeurde er tegelijk met wat, in de wereld van 35.000 voor Christus / 500 na Christus, 'panorama archéologique, (Ce qui s'est passé en même temps que quoi, dans le monde de 35.000 BC / 500 AD), 1977, Amerongen, Gaade, 1977, - un livre recommandable. Fascinant et complet est également R.E. Leaky / R. Lewin, Nieuwe inzichten in oorsprong en ontwikkeling van de mens, (Nouvelles perspectives sur l'origine et le développement de l'homme), Wageningen, Zomer/Keuning, 1978.

Note : La civilisation urbaine dans les Amériques se limite au Mexique, à l'Amérique centrale et à une partie de la côte sud de l'Amérique du Sud : les Aztèques (Mexique), les Mayas (sud du Mexique, Guatemala et Honduras) et les Incas (Pérou). Ainsi, D. et P. Whitehouse, Atlas archéologique universel, Paris, 1978, pp. 240/241 ; un excellent ouvrage par ailleurs.

(c) L'étape médiévale.

S'étendant de l'Irlande au Japon,

l'étape médiévale constitue à la fois un déclin (une régression des peuples "barbares" à un stade pré-antique) et un retraitement (une "renaissance" : on pense aux renaissances carolingiennes, ottomanes chez nous).

(d) Le stade moderne.

L'échelle augmente à nouveau : L'humanité occidentale découvre à la fois le Nouveau Monde (l'Amérique) et le reste de l'Ancien Monde (dans la mesure où il était encore inconnu : pensez à l'Afrique sub-saharienne ; à l'Australasie).

La science exacte, synthèse des mathématiques et de la recherche expérimentale (Galilée), est le nouvel exploit : elle jette les bases de la technocratie moderne.

La Renaissance italienne, avec son fort individualisme et son retour "humaniste" à l'antiquité, crée le nouveau type de créateur, qui aborde la même antiquité différemment des intellectuels des renaissances médiévales. -

Certains distinguent, à partir de la fin du 19ème siècle, et du début du 20ème siècle une époque dite "contemporaine", distinguée des "modernes" par le fait que les grands principes de la période moderne entrent en crise : on peut le faire mais on peut tout aussi bien concevoir la crise comme une continuation de l'ère moderne.

Remarque : les chrétiens orthodoxes orientaux datent de l'Antiquité tardive, tout comme les catholiques, mais ils n'ont pas connu (ou du moins beaucoup moins connu) notre Moyen Âge occidental ; l'Église catholique a élaboré ses hypothèses dans la scolastique médiévale sur une base antique ; les chrétiens protestants sont un produit typiquement moderne.

Tout rapprochement économique devra prendre en compte les trois phases historico-culturelles différentes à l'œuvre dans les trois variantes d'un même christianisme. La mentalité (archaïque, antique (antiquité précoce, antiquité tardive), médiévale, moderne, contemporaine) décide largement de l'interprétation d'une même religion.

II. La situation historique grecque.

La philosophie hellénique n'est pas un fait isolé : elle couvre les 1200 dernières années de l'histoire hellénique. Par conséquent, ce bref aperçu.

Les habitants préhelléniques de l'Hellas et de ses environs étaient appelés Pelasgoi, Pelasgen (type méditerranéen avec religion de la reine céleste).

(1) Helladique précoce (- 100/-1900). Les Hellènes, au début de l'âge du bronze s'infiltrèrent. Ce sont des peuples nordiques, indo-européens.

(2) Helladique moyen. - (-1900/-1000). Les Hellènes, dans leurs raids, agissent de façon destructrice. Ils étaient appelés, Achaiïoi, Achaiïens, et comprennent principalement deux tribus, les Aioliens (Eoliens) et les Ioniens.

(3) Helladique tardif (-1000/- 1100). - Culture créto-mycléenne affaiblie par les catastrophes naturelles (surtout +/- 1500 ACN : la catastrophe de Santorin ; cf. R. Schiller, De explosie die de historie een andere loop gaf, (L'explosion qui a changé le cours de l'histoire), in reader's digest, Onze monumentale en mysterieuze natuur, (Notre nature monumentale et mystérieuse), Amsterdam/Bruxelles, 1973, pp. 64/68, - suivant l'hypothèse du Prof. Galanopoulos (1956)). Elle était également affaiblie par les tribus empiétant sur le nord (Epeiros). -

Il faut noter que la guerre de Troie, chantée par Homère, se situe vers -1200.

(4) La migration dorienne du peuple. (-1150/-550). Deux colonisations.

(4)a. La première colonisation (migration ionienne, sous la pression des Doriens) : -1150/-800.

(4)b. La seconde colonisation : -750/-550. Ce " Moyen Âge sombre " voit l'émergence de la polis, la cité (État), sur la côte anatolienne et Homère (-900/-800) rédige les deux épopées, l'Iliade et l'Odyssée, qui chantent les louanges de la grandeur perdue de l'ère mycénienne. Vers -800, un tournant se produit : les " âges sombres " prennent fin et c'est ainsi que naît l'histoire hellénique proprement dite.

(5) Le temps de l'unification est venu : -800/-500 Sparte (dorique) et Athènes (démocratique-ionienne) sont les grandes poleis (cités-états). La langue, la religion et l'art archaïque acquièrent un caractère unificateur. La philosophie naturelle apparaît en Ionie (côte anatolienne) à Miletos (Miletus), vers -600.

(6) L'âge classique : -500/-336. - Les guerres perses (dont les enjeux étaient : soit la tyrannie orientale, soit la démocratie hellénique), l'âge d'or (Perikles), le déclin politique et les séquelles culturelles.

(7) La période hellénistique : -336/-146. Alexandros le Grand (compte tenu de l'empire perse).

(8) L'époque romaine : -146/ +600. Rome conquiert l'Hellas et l'incorpore à l'empire romain. C'est le début de ce qu'on appelle "l'Antiquité tardive" (avec son infusion de religions orientales, dont le christianisme).

Cela signifie que la philosophie hellénique existe depuis environ 1200 ans. Nous allons maintenant donner un résumé de ces 1200 ans.

Note : La deuxième colonisation montre un essaimage à grande échelle. Voir Mgr P. Scalardi, Marseille la Grecque (Son empire et Rome), 1974.

Marseille a été fondée en -599 par des habitants de Fokaia (en Ionie, Anatolie). Il faut mentionner la Grande Grèce (= Italie du Sud) et la Sicile comme centres de colonisation.

Naukratis (en Égypte) est également une colonie hellénique. La colonisation a également eu lieu autour de la mer Noire : Byzance a été fondée en -660 (Naukratia en -650).

Philosophie hellénique.

Introduction.

- La philosophie hellénique comprend trois grandes périodes, caractérisées par trois types de travaux philosophiques.

(I) La philosophie de la nature. (-600/-350).

Le concept de base est *fusis, natura, nature*. La réalité en évolution et en développement à laquelle les philosophes helléniques se reconnaissaient appartenir, ainsi que son origine, est centrale : elle est résumée comme un tout (l'ensemble de tout ce qui est) et l'on tente d'en retrouver l'essence (la nature ; mais au sens d'être, la nature) ou, mieux encore - ce qui revient au même - le principe directeur ('archè', *principium*).

Cette période est également appelée "l'âge de la cosmologie" : selon Diogène Laërtios (8, 48), l'expression "cosmos" (*mundus, monde comme ornement*) vient de Pythagore (-580/-500), pour désigner la fermeture de la voûte céleste (apparemment à cause de l'harmonie dans l'ensemble des mouvements physiques).

Chez Héraclite (-535/-465), qui interprète le monde de façon "polémique" (*polemos, bellum, lutte*), "cosmos" signifie ensemble ordonné. Si l'on veut : la cosmologia est l'étude de la nature mais avec l'accent pythagoricien sur le caractère d'ordre harmonieux de la nature.

(II) La philosophie éthique conceptuelle classique. (-450/-200).

Socrate (-469/-399), sans éliminer la philosophie naturelle, déplace l'attention vers le domaine éthique (*moral, moral*) ou, ce qui est la même chose chez les anciens Hellènes, le domaine politique (*civil, civil*) - ce que tous les philosophes naturels ont également fait, - à savoir, considérer le comportement consciencieux dans le contexte de la polis selon son "principe" de gouverner la nature, - mais Socrate le fait d'une manière nouvelle : il le fait conceptuellement (globalement).

Socrate établit une théorie des concepts, non pas tant généraux qu'éthico-politiques : les concepts directeurs de "bon", "juste" et "pieux" (la moralité, la loi et la religion comme base des deux) ont attiré l'attention au milieu de la crise dans laquelle il vivait. - Unique ou intégrée dans un vaste ensemble (comme chez Platon et Aristote, ses "grands disciples"), la sphère de compréhension éthico-politique a dominé la pensée hellénique pendant des siècles.

(III) La philosophie théosophique. (+250/+600). -

L'attention est maintenant attirée sur la "lumière-obscurité" - dyade ou dualité. La lumière divine primordiale, non contaminée, salutaire et consciencieuse, d'une part, l'impie, obscure, souillée, impie et consciencieuse, d'autre part, forment l'intervalle dans lequel se situe l'homme, ayant des deux. Ainsi, dans :

1/ le pur esprit incorporel la lumière,

2/ la substance ou matière les ténèbres (avec le corps et la sexualité inclus). Se libérer de la matière ténébreuse et souillée, - s'élever vers la Lumière primordiale, telle est la tâche de l'homme.

Ammonios Sakkas (175/242) est le fondateur du principal type de théosophie, le néo-platonisme : d'abord chrétien, il se convertit ensuite à la religion hellénique.

Note : - Les trois grandes écoles de pensée ont en commun de rechercher l'unité dans la multiplicité donnée : tantôt cette unité (qui montre le chemin et est donc directrice) est la fuisis, la nature (en tant que principe dans le monde matériel-spirituel), tantôt c'est l'entendement (en tant que principe synthétisant au milieu de nombreuses données sensorielles) ou c'est la réalité divine qui, en tant qu'Un, gouverne la multiplicité matérielle et souillée. - Plus que cela : ces trois interprétations de l'unité qui donne une direction dans la multiplicité peuvent aller ensemble et se compléter.

I. Les philosophes de la nature. (-600/-350).

Point de départ. - Le concept de fuisis, natura, nature, est l'intuition centrale, celle qui fait point de vue (perspective). Que signifie 'fuisis' ? Comme le dit Werner Jaeger, *A la naissance de la théologie (Essai sur les Présocratiques)*, Paris, 1966 (// *The the theology of the early Greek Philosophers*, Oxford, 1947) - Jaeger le fait encore plus précisément dans sa *Paideia*, - "fuisis" a deux significations fondamentales :

1/ la genèse et le développement et

2/ l'origine de ce devenir et de ce développement. Ainsi, o.c. pp. 27/28, - "fuisis ton onton, generatio entium", origine, resp. genèse et développement de son.

Ainsi Homère (*Iliade* 14, 201) dit : " (Héra, voulant s'approcher de son mari Zeus, dit avec ruse, en conversation avec sa fille Aphrodite :) car je suis en route pour voir les limites de la terre, qui nourrit de nombreux êtres, Océanos, la genèse, l'origine, des dieux et Thétus, la mère (des dieux), qui m'ont à la fois bien nourrie et bien gardée dans leur palais. " (Okéanon te génesin thoon).

Et (*Iliade* 14, 246) : Héra demande à Hupnos, le dieu du sommeil, d'endormir Zeus, mais ce dernier avoue son impuissance et dit :

"Parmi les déesses toujours vivantes, j'ai endormi facilement toutes les autres, même le courant d'eau d'Okeanos, qui est la genèse, l'origine, de tout.

Zeus, par contre, le Kronos (note : fils de Kronos), lui seul, je ne pouvais jamais l'approcher ni l'endormir, s'il ne l'ordonnait pas lui-même. " (Okayanou, hos par génasis pantessi tétuktai).

En passant : on voit ici comment Homère conçoit aussi les dieux comme devenus, engendrés, tout comme les humains et tout ce qui existe (pantesai) ; ce qui indique une conception de Dieu très différente de celle du monothéisme (primitif).

"Depuis Homère déjà, les personnes dotées de dons singuliers sont appelées "divines" et, au sixième siècle, certains sages et voyants extatiques sont également considérés comme apparentés aux dieux."

Ainsi W. Den Boer, *De godsdienst der Grieken*, (La religion des Grecs), La Haye, 1965, p. 125. Le mot " theogonia ", dieux surgissant (antropogonia, kosmogonia) indique clairement le caractère englobant de la fuisis ou genèse.

Pourquoi citons-nous ces deux textes homériques, qui ne contiennent même pas le mot “ fuisis ” ? Parce que, comme le dit Jaeger, o.c., 27/28, “ genèse ” a le même double sens que “ fuisis ” : il en est le synonyme.

On voit tout de suite que l’affirmation, plusieurs fois répétée aujourd’hui, selon laquelle les philosophes hellénistiques ne connaissaient aucun mouvement (au sens philosophique large de changement - kinesis, motus) repose sur l’ignorance : pour l’helléniste antique, la réalité autour de lui et en lui est, dès le départ, “ genèse ”, origine et “ phthora ”, périssement - autrement dit, le changement est constant.

Hérodote (VIIIe siècle) n’écrit-il pas une théogonie, l’histoire de l’origine des dieux (gonia, genèse sont de la même racine ; pensez à “gennétikos”, génétique, qui avec Aristote est étiqueté comme le point de vue par excellence de la pensée, - ce qui survit encore dans une expression comme “psychologie génétique”) ?

Tout (pas seulement les dieux) a une “genèse”, selon les Grecs homériques déjà. Il n’est donc pas surprenant que W. Jaeger, cette fois dans son célèbre ouvrage *Paideia*, I, S. 54-3, écrive que “die Forschung nach der Physis oder Genesis, dem ‘Ursprung’, um der ‘Theoria’ willen selbst betrieben wird” (que l’investigation de la fuisis ou genèse, l’origine, pour le bien de la théorie (i. e. la contemplation) elle-même est une tâche à part entière. En plus de la poésie ionique, depuis Archilochos de Paos (-735/-716), et de la poésie solonienne (Solon : -640/-560), par les soi-disant fuisikoi, physiciens, philosophes naturels.

Mais ici tout commence : l’origine du mouvement et ce mouvement de décomposition et de création sont considérés par les fusionnistes d’une manière particulière : ils veulent déterminer la ‘fuisis’, natura, l’être ou la nature (l’essence) de cette origine et du mouvement qui en découle. Cela donne un troisième sens au mot “fuisis” : l’être (de quelque chose). -

Si donc l’ensemble du devenir et de la décadence, ainsi que son origine, est appelé “la” fuisis, la nature, alors un quatrième sens de “fuisis” apparaît, à savoir la nature en tant qu’ensemble (distributif et/ou collectif) de toutes les choses et de leurs événements de mouvement.

En effet, depuis Anaximandros (Anaximandre : -610/-547), qui utilise pour la première fois le mot ‘archè’, principium, principe, les naturalistes milésiens sont à la recherche du principe du mouvement (et de son origine).

Que signifie le mot “principe” ? Il s’agit d’un pouvoir directeur qui contrôle (le cas échéant l’origine et certainement) le mouvement ou fuisis, resp. la genèse, donne une direction (pensez à la structure cinétique ou topologique de la logique). L’être de quelque chose est précisément ce “principe” !

Comme le montre Kurt Leese, *Recht und Grenze der natürlichen Religion* (Droit et limites de la religion naturelle), Zürich, 1954, par exemple S. 28, 41/44, et d'ailleurs tout au long du livre, le mot "fusus", natura, nature, possède un cinquième et, en même temps, un sixième sens.

Le cinquième sens est issu de la religion chthonique ou tellurique de la culture archaïque : la nature, dans et hors de l'homme, dans la mesure où elle échappe aux formes de conscience purement intellectualistes- rationalistes ; elle est appelée nature "irrationnelle". A l'opposé, la nature dite rationnelle-intellectuelle de ce qui existe dans et hors de l'homme. -

Nietzsche (1844/1900), l'un des grands matérialistes dits "critiques", en même temps irrationaliste comme nul autre (ou vitaliste), distingue la nature dionysiaque de la nature apollinienne : le dieu Dionusos était la divinité irrationnelle chthonique ; Apollon, la divinité rationnelle primitive. -

Les anciens Hellènes distinguaient très nettement ces deux nuances de fusis : E.W. Dodds, *The Greek and the Irrational*, Berkeley / Los Angeles, 1966, et aussi son *The Ancient Concept of Progress*, Oxford, Un. Press, 1973, l'ont démontré de façon convaincante. Il suffit de lire Platon, "l'intellectuel" parmi les philosophes helléniques, notamment là où il ne peut plus faire face au langage compréhensible et recourt au langage mythique.

Voir aussi G.Verbeke, *Mythen sterven niet (Bezinning over de Griekse mythologie en het begin van het Westerse denken)*, (Les mythes ne meurent pas (Réflexions sur la mythologie grecque et les débuts de la pensée occidentale)), dans notre *Alma Mater*, 1972 : 3 (p. 135/152 : "Pour Platon, le mythe n'est pas synonyme d'erreur ; d'autre part, le mythe n'est pas une restitution allégorique des intuitions philosophiques.

Selon lui, il a sa propre valeur de vérité originelle à condition d'être transposé au niveau de la réflexion philosophique : il devient alors la révélation d'intuitions qui ne peuvent être atteintes ni justifiées par des moyens purement rationnels." (a.c. ; 151).

Une chose que le philosophe allemand Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, (Introduction à la philosophie de la mythologie), 1856, voyait déjà clairement.

Les Grecs ont fortement développé le sens rationnel de fusis : la direction "être" (l'essence) devient leur cheval de bataille. Et ceci, au milieu d'un climat mobiliste (mobilis, kinètikos, mobile) qui est toujours confronté à la création et à la décadence, représentera un accent immobiliste.

Ce qui ne signifie pas pour autant que la radiesthésie et le ravissement n'ont pas d'appréciation, bien qu'ils ne soient pas l'appréciation des religions archaïques.

L'être (le principe directeur) représente l'un dans le multiple : une multitude de types, de parties, de changements possibles (être distributif ; être collectif ; être directeur) est contrôlée - rationnellement - et résumée dans l'être unique !

Aperçu - La bibliographie se trouve dans des ouvrages tels que G. Varet, *Manuel de bibliographie philosophique, I (Les philosophes classiques), et II (Les sciences philosophiques)*, Paris, PUF, 1956. - Parmi la masse incalculable de livres et d'articles sur les savants présocratiques, il convient de mentionner les éditions de textes : H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker (Griechisch und Deutsch)*, (Les fragments des présocratiques (grecs et allemands)), Berlin, 1903-1, 1922-6 ; réédition de W. Kranz : Berlin, 1951/ 1952 ; C.J. De Vogel, *Greek Philosophy (A collection of texts)*, Vol. 15 (Thales to Plato), Leiden 1950.

Trois types de livres traitent des présocratiques :

(1) philosophiques, comme A. Vloemans, *De voorsocratici*, (Les présocratiques), La Haye, 1961 ;

(2) théologiques, comme W. Jaeger, *A la naissance de la théologie (Essai sur les présocratiques)*, Paris, 1966 ;

(3) professionnel : scientifique naturel, comme Fr. Krafft, *Geschichte der Naturwissenschaft, I (Die begründung einer Wissenschaft von der Natur durch die Griechen)*, (Histoire de la science naturelle, I (La fondation d'une science de la nature par les Grecs)), Freiburg, 1971 ; scientifique spirituel ou humain, comme W. Jaeger, *Paideia (Die Formung des Griechischen Menschen)*, (Paideia (La formation de l'homme grec)), 3 Bde, Berlin, 1934/1936, 1936/1947² ; paranormologique ou occultiste, comme E. Dodds, *The Greek and the Irrational*, Berkeley Los Angeles, 1966 ; E. Dodds, *Der Fortschrittsgedanke in der Antike*, Zürich München, 1977 (Eng. : *The ancient Concept of Progress*, 1972).

La raison en est que la philosophie, dès son origine, pense de la manière la plus globale possible pour éviter l' "idiosyncrasie du sujet" (c'est-à-dire être unilatéralement enfermé dans sa propre spécialisation scientifique). La théologie, la philosophie et la science professionnelle ne sont pas des "étapes" (comme on le prétend depuis Comte), mais des aspects qui sont présents simultanément.

La philosophie est, en ce sens, "fondamentale", c'est-à-dire concernant les fondements et les implications. La valeur agologique ou éducative de la philosophie va de pair avec cela.

Aperçu plus précis de la philosophie. -

On les appelle fusikoi, physiciens, physiciens ou, aussi, fusiologoi, physiologi, physiologues. Notons que le mot hellénique "fusio.logos" signifie : celui qui évoque la nature (fuis) (logos, logia), alors que ce mot désigne maintenant, avec l'anatomie, une partie de la biologie moderne.

(I) Les théologiens mythiques. -

Homère (-900/-800) avec son Iliade et son Odyssée, - beaucoup plus clairement, Hesodios d'Askra (-800/-700), avec sa Théogonie et ses Travaux et Jours, se trouvent au berceau de la pensée hellénique.

Plus tard (Platon, Aristote), ils sont appelés theologoi, théologiens, parce que l'homme dans son histoire fournit le premier plan de leur monde de vie et de pensée, mais

(1) les divinités,

(2) les daimones (esprits divins) et
(3) les héros (héros) constituent le fond vivant de l'œuvre humaine. La poésie épique ou didactique est un genre littéraire. Son noyau est le mythe.

“Déjà chez Homère, on trouve des approches d'une interprétation des mythes selon une vision du monde, (W. Jaeger, *Paideia*, I, 98). “ L'expérience de la vie est pour le poète Hésiode enracinée dans les lois durables de l'ordre du monde, que le penseur Hésiode reconnaît dans la représentation religieuse du mythe “ (Ibid., I, 98).

En d'autres termes, la contemplation mythique, sans aucun élément formateur du logos - c'est-à-dire du raisonnement rationnel - raisonnable de la logique - reste aveugle et la compréhension logique, sans aucun noyau vivant de la contemplation mythique originelle, devient vide. C'est ainsi que l'on pourrait dire, dans une transformation significative d'une affirmation de Kant.

De ce point de vue, on devrait considérer l'histoire de la philosophie des Grecs comme le processus de rationalisation progressive de la vision religieuse originelle du monde présente dans le mythe.” Ainsi encore W. Jaeger, *Paideia*, I, 543. Comme l'a déjà brillamment démontré Otto Willmann, *Geschichte des Idealismus, I (Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus)*, (Histoire de l'idéalisme, I (Préhistoire et histoire de l'idéalisme antique)), Braunschweig, 1907-2, l'histoire de la philosophie commence dans les religions archaïques et, entre autres, dans la pensée mythique.

Hérodote d'Halikarnassos (-484/-424) dit que les poètes Hésiodos et Homère ont donné aux Hellènes leur théogonie : ils ont donné aux dieux leurs noms, leurs places d'honneur (Gr. : timas, honores, fonctions honorifiques), leur ont attribué leurs rôles (technas, artes, compétences), ont déterminé leurs apparences (modes d'apparition).

Mais Willmann fait remarquer que chez Homère, et Hésiode, également selon le même Hérodote, des conceptions primordiales préhomériques et préhédiques sont présentes, comme par exemple le nekui, descensus ad inferos, voyage en enfer (deux dans l'Odusseia) et le hieros gamos, sacrum matrimonium, mariage sacré (Iliade : Zeus et Héra ; Odusseia : Arès et Afrodite). Cf. *Gesch. d. Id.*, I, 139/140. Le texte d'Hérodote provient de ses *Historiai*, 11, 49/53.

(II) Les philosophes naturels.-

Sophia', sapientia, sagesse, signifie la connaissance de l'ordre de la vie, avec tout ce que cette connaissance implique en arrière-plan (comme par exemple les affaires humaines et divines). Filos', amicus, ami.

Les deux signifient ensemble, depuis Pythagore de Samos (-580/-500), la philosophie, pour distinguer le mot de la sagesse (qui toujours tranquillement possède, la connaissance sans problème signifie) : le sage cherche la vérité, contrairement au “sage”, qui ne développe pas le rationnel - raisonnable.

A/ Les anciens Milesiens.-

Appelés aussi les “ plus anciens physicalistes ioniens “, ils procèdent du fisis et le comprennent comme principe hylique, matériel, matériel (ce qui ne signifie pas pour autant qu'ils le considèrent exclusivement comme matériel : la distinction entre esprit matériel et esprit incorporel n'existait pas encore à leur époque ; la philosophie attique le précisera.

Les théologiens mythiques

Ils cherchaient aussi, dans la mesure où ils étaient mondains et philosophes, la genèse resp. la fusis, la nature des choses, mais leur attention allait davantage aux divinités, sans exclure les choses terrestres, loin de là !

Les philosophes mettent beaucoup plus l'accent sur les choses terrestres elles-mêmes : la naissance et la disparition des choses ont leur principe en elles-mêmes plutôt que dans un monde transcendant de dieux : ils pensent de manière plus immanente. - Le couple "transcendant / immanent" signifie "s'élever au-dessus et au-delà de quelque chose / demeurer dans quelque chose".

- Thalès de Miletos (-624/-545),

pour autant que nous sachions quelque chose de certain à son sujet, semble avoir placé l'eau au premier rang des principes ; ce qui devient compréhensible si l'on se rappelle les textes d'Homère, ci-dessus p. 6, sur Okeanos (et Tethys) comme la "genèse" de toutes choses, y compris les dieux.

- Anaximandros de Miletos (-610/-547)

C'est le premier penseur dont nous ayons un fragment philosophique ; il utilise le mot "archè", principium, principe, apparemment, philosophique, et dit que le principe de toutes choses est dans leur apparition et leur disparition, "a.peiron", in.finitum, l'illimité (c'est-à-dire ce qui ne connaît ni l'avant (sans commencement) ni l'arrière (sans fin) ni aucune direction (sans limite) ni pôle ni barrière).

C'est de lui que tout provient ; en lui, lorsqu'il périt, tout prend fin. Il est point de départ et point d'arrivée sans plus." Il est unique. Il est immortel, impérissable.

En d'autres termes, l'illimité est quelque chose comme un sol divin primordial d'où tout surgit et dans lequel tout périt. Elle englobe tout et, dit-il, elle "gouverne tout" (sens de la direction).

- Anaximène de Miletos (-588/-524)

Il définit en outre le caractère vivant et pensant, âme, du principe premier : "De même que notre âme (psuchè) nous tient ensemble (sunkratei), de même (peri.echei) le souffle (pneuma, spiritus) et l'aër (air) englobent tout le cosmos (monde, univers)".

Que le principe premier soit appelé "air" n'est pas étonnant si l'on sait qu'Anaximène dit : "hè psuchè hèmetera aèr ousa sunkratei hèmas" (notre âme, qui est air (souffle), nous tient ensemble).

Le mot "air" désigne ce qui possède une vie psychique. Cela signifie que le principe de l'univers est quelque chose qui possède une âme ; ce qui représente un progrès par rapport à Thalès (l'eau océanique comme source de vie de nature divine) et Anaximandros (l'illimité qui envoie le tout-venant), qui pensaient trop peu à la vie de l'âme dans l'univers. "Holon ton kósmon pneuma kai aèr peri.echei" : "tout le cosmos comprend le souffle et l'air" (le sujet est "souffle et air" ; je traduis littéralement).

Nous creusons

Le mythe de Narkissos - “Muthos”, fabula, histoire, signifie, en grec :

(1) la parole (dans toutes ses variantes : discours, rumeur, entretien, commandement, décision) ;

(2) depuis Homère : fable, légende. Aujourd’hui, il désigne le récit de sagesse qui accompagne un rite (avec toutes les variantes de sens qui y sont présentes). -

‘Numfè’, nymphe, signifie

(1) femme voilée, donc par exemple la mariée ;

(2) divinité féminine ou esprit de la nature (Néréides : nymphes de la mer ; naïades : nymphes habitant toutes les eaux courantes (rivières) ; Dryaden : nymphes du bois de chêne ; Alseids : nymphes de la brousse ; - Hamadryaden : nymphes de la forêt ; Meliads : nymphes du frêne, -- Napaiai : nymphes de la vallée ; Oreaden : nymphes de la montagne ; etc.) Cf. nos fées.

(i) a1. Narkissos (Lt : Narcisse) est le fils d’un dieu du ruisseau, Kefisos (Lt : Cephisus ; un ruisseau à Fokis) et d’une ninf, Liriope. -- On voit la descente “divine”, interprétée par les Orphiques comme l’exil de l’âme divine dans le terrestre.

(i)a2. Le devin aveugle Teiresias avait dit de Narkissos : “Narkissos vit tant qu’il ne voit pas sa propre image”. Cette prédiction met à nu la structure de sa vie et de sa mort. Voyons comment elle se matérialise concrètement.

(i)a3. Le nœud. - Le drame, résumé dans la déclaration de Teiresias, commence par le fait que Narkissos devient un jeune homme d’une beauté exceptionnelle, - ce avec quoi il commet “l’hubris”, la superbia, la transgression des limites - et qui signifie, du point de vue de l’orientation, une déviation de la règle.

Il se baigne régulièrement dans le ruisseau, changeant ainsi - aspect métamorphique - régulièrement d’apparence. Les nymphes le voient et en tombent toutes plus ou moins amoureuses. Narkissos les rejette avec complaisance.

(i)b. La nymphe Echo (echo), stupidement amoureuse de lui mais méprisée par lui dans son ‘eros’, amor, minne, est terriblement déçue (frustration). Dans une version, Echo meurt de chagrin et ses sœurs se tournent vers Némésis ; dans l’autre version, Echo elle-même se tourne vers Némésis.-

Némésis (mot signifiant en hellénique commun, justice distributive) était, à l’origine, une ancienne déesse attique ; plus tard, elle fut largement vénérée en Hellas.

Son rôle (et l’habileté sur laquelle ce rôle repose) est de ramener les personnes qui commettent l’orgueil démesuré, transgressent les limites. inconsciemment ou consciemment (hautainement) à leur juste mesure (par exemple, en les humiliant) ; - ce qui signifie en clair une restauration.

Oui, elle était même identifiée au zèle (envie, jalousie), - ce qui était attribué aux “dieux” en général (rappelez-vous que Yahvé est aussi zélé) et donc Némésis avait quelque chose de ce qu’on appelle le “mauvais œil” (ofthalmos baskanos, calamité), c’est-à-dire le fait de jeter un mauvais sort sur quelqu’un qu’on ne peut pas supporter dans son bonheur. Ce dernier aspect - le zèle et le mauvais regard - est un trait démoniaque.

Echo demande donc à la déesse de la justice vengeresse (distributive) que Narkissos subisse le même sort qu'il lui a fait subir : on voit ici à l'œuvre la "loi des girouettes" de la magie, à savoir que le mal que l'on fait à quelqu'un, revient - si le malfaiteur est plus puissant, au malfaiteur et - comme un boomerang - se frappe lui-même. -

En même temps, c'est un jugement typique de Dieu. - Némésis le permet. Avec cela, l'exécution du retour de bâton est ouverte. -

(ii)a. Comme dans une règle de jugement de Dieu, ainsi ici : Némésis agit tout ce que P. Ricœur, *Philosophie de la volonté, II (Finitude et culpabilité)*, 2 (*La symbolique du mal*), Paris, 1960, PP. 199/217, étiquette "le dieu méchant" - les poètes tragiques, Aischulos, Sophocle, Euripide, l'incorporent dans leurs drames ; - plutôt comme une divinité insidieuse.

Ils renforcent, par une incitation (inconsciente), le mal qu'il commet, afin d'imposer la mesure et de forcer la prise de conscience, si cela est encore possible. Pensez au serpent qui "incite" Eve à cueillir de "l'arbre interdit", mais ici la perfidie n'est pas directement imputée à Yahvé. -

Comme toujours, Narkissos se promène dans la forêt et chasse. Il a soif. Il trouve une source claire dans un espace ouvert de la forêt. À l'incitation de Némésis, il se penche et - la prophétie de Tirésias se réalise - sans le savoir pour lui - il voit pour la première fois son image dans le miroir d'eau. -

La girouette s'accomplit ; - il tombe éperdument amoureux de lui-même, de son image miroir (Némésis le prend par sa suffisance). En atteignant son image miroir, il la déforme et la rend défigurante et laide, encore et encore.

(ii)b. Après ces épisodes, le dénouement. - Comme dans la tragédie (ironie tragique), Narkissos comprend soudain ce qui se passe, trop tard et vaguement.

En proie aux affres du destin de Némésis, il néglige de manger et de boire. Métamorphose : il prend racine, comme une plante, au pied de la source et se transforme progressivement en une fleur, le narkissos ou fleur de la mort, qui, au printemps, se reflète dans l'eau pour mourir, à l'automne. -

Dans la Démétermie, par exemple, Korè, la fille de Déméter et de Zeus, avec les Okeaniden (filles d'Okeanos, nymphes aquatiques), cueille les fleurs du printemps dans une prairie.

Lorsqu'elle cueille la fleur de la mort, la terre s'ouvre soudainement (cf. la Terre "Mère", d'où tout provient et dans laquelle tout périt à nouveau) : Hadès, le maître des enfers, se lève et vole Korè. Pour lui, la jonquille est "sacrée".

-- En 1910, S. Freud, pour la première fois, parle de "narcissisme" : les homosexuels recherchent des jeunes hommes qui leur ressemblent ; ils se prennent, en eux, pour des objets de convoitise, pour les "aimer" comme leur mère les "aimait". Il s'agit donc d'une interprétation psychanalytique typique du mythe.

-- Digression : La portée de la sagesse naturelle du mythe. -

Anaximandros est connu pour son fragment que Libbe Van der Wal, *Het objectiviteit-beginsel in de oudste Griekse ethiek*, (Le principe d'objectivité dans la plus ancienne éthique grecque), Groningen, 1934 (un ouvrage qui étudie l'éthique chez Anaximandros, Herakleitos et Demokritos). p. 16, cite :

“Ce dont les choses (ta onta) sont nées (hè genesis), là aussi elles périssent (ftora), comme il se doit. Car elles paient la pénitence (tisis) de leur iniquité (a.dikia) les unes aux autres selon l'ordre du temps (káta tèn tou chronou taxin).”

D'où l'être est la genèse (fusus), là est aussi leur ftora (périssement) selon la nécessité : il s'agit ici de l'archè “, de l'illimité. Cet illimité ressemble à la Terre-Mère, de laquelle tout provient et en laquelle tout périt. Ou encore à Okeanos, la genèse de tout (Homère).

On voit comment le mythe ouvre la voie à la personnification (l'hypostase est la présentation en tant que personne d'une “puissance” portant un certain nom (par exemple, la terre, la justice distributive), mais ensuite avec des traits divins).

Déjà chez Homère, “theos tis” (un dieu) ou “theoi” (dieux) est identique à “daimon” (c'est-à-dire la puissance propre à une divinité). Plus tard, on dit aussi “to theion” (le divin) pour appeler ce “pouvoir”, le propre d'un dieu.

En fait, il s'agit d'une pensée abstraite mais “ théologique “, c'est-à-dire qu'on appelle “ dieux “ ce qui est en réalité un attribut de puissance (fonction, compétence) de ceux-ci. Cela revient à déplacer une réalité immanente (présente dans la nature, dans les choses elles-mêmes), dans le domaine transcendant (l'au-delà et le dépassement). Le sage fait le contraire : il place le transcendant dans l'immanent.

Dans le mythe de Narkissos, il y a un aspect immanent :

1/ Narkissos, même sans l'intervention de Dieu, même sans l'intervention de Némésis, en vertu de sa complaisance immodérée, se prépare un nœud, c'est-à-dire un enchevêtrement qui lui est défavorable.

2/ Dans le jugement divin, la déesse ne crée pas la restauration de la déviation : elle ne fait que renforcer ce qui est déjà présent dans l'âme et le comportement de Narkissos. Cela signifie que l'aspect immanent (ce qui est à l'œuvre dans Narkissos, sans Némésis ; sa fusis ou nature, entendue comme nature de l'être et règle qui agit de manière directrice) et l'aspect transcendant (l'intervention du monde des dieux) sont simultanément présents et imbriqués. Cela signifie que le mythe, à sa manière, décrit déjà la fusis, la nature, de l'événement. Quelque chose que les sages naturels feront, hyliquement (lié au principe matériel).

D'ailleurs, tant dans le mythe que dans la philosophie, la structure de direction est à l'œuvre, - ici comme une justice interne qui régule la création et la décadence (les Hellènes l'appellent eunomia et cosmos). Cf. W.Jaeger, *A la naissance*, p. 43. On l'appelle aussi physique sociomorphe (semblable à la société) (E. Beth, *Natuurphilosophie* (Philosophie de la nature), p.36).

B/1. les théologiens de la sagesse naturelle -

Les classes moyennes religieuses du VI^e siècle ont compris que la religion traditionnelle était en crise si les Milésiens disaient la vérité. Conséquence : ils repensent leur religion. C'est ainsi qu'un nouveau type de théologie est apparu.

Les nouvelles théogonies, en particulier les orphiques. -

Les religions à mystères (Déméter, Dionusos, - Orphisme), sans quitter le mythe, repensent encore le mythe et ils le font influencés par la sagesse naturelle. Mousaios, Onomakritos, ferekudes de Suros (+/- -550) sont mentionnés ici, mais on en sait très peu sur eux.

Orphée, décrit comme un magicien, un descendant de l'enfer, un maître des animaux sauvages et un chanteur, est un personnage vague (dont on sait très peu de choses) mais qui est, en tout cas, le centre d'une nouvelle religion à mystères (dont les personnages que nous venons de mentionner sont les porte-parole). Le mythe de Dionus est au centre de cette religion (et de sa théo-, cosmo- et anthropo-gonie). Cf. A. Provoost, éd. Orphée (Ontstaan, groei en nawerking van een antieke mythe in de literatuur, beeldende kunsten, muziek en film, (Origine, croissance et séquelles d'un mythe antique dans la littérature, les arts plastiques, la musique et le cinéma), Louvain, 1974.

-- Digression. -

Pour donner une idée de cette théogonie, à la fois hésiodique et philosophique, voici un résumé de ce que H. Jeanmaire, Dionysos (Histoire du culte de Bacchus), Paris, 1978, p. 384, dit du mythe de Dionus dans son essence. -

C'est une histoire de souffrance : Dionusos est le fils de Zeus, l'Alfater, et de Sémélé, la fille de Kadmos, le fondateur de Thèbes, et d'Harmonia.

Dionusos est tué, et alors qu'il est enfant (enfant divin). Il est la victime des Fils de la Terre ou Titans (qui sont les ennemis traditionnels du nouvel ordre divin établi par les dieux de l'Olympe, sous la direction de Zeus.

Les Fils de la Terre tendent une embuscade à l'enfant au moyen de divers objets (qui comptent parmi les jouets : toupie, losange, croissants (os) ; un miroir).

Ces deux types d'objets sont - il faut le dire en passant - également utilisés comme sumbola, symboles, dans certains mystères (c'est-à-dire les rites d'initiation). -

L'enfant est tué. Le corps est déchiré, mais le "cœur pensant" ("noérèn kradièn") est sauvé par la déesse Athéna.

Les morceaux restants du cadavre sont recueillis et bouillis dans un chaudron (ce qui rappelle une cure magique de rajeunissement et d'immortalité).

Les Fils de la Terre sont alors punis par Zeus : "Zeus ne pouvait plus retenir son pouvoir - selon un ancien hymne homérique. Une rage extrême s'empara de son cœur : il montra toute sa puissance. Du ciel et du mont Olumpos, il lança ses éclairs. Il engendra des lumières météorologiques terrifiantes : le tonnerre et la foudre jaillirent en grondant de sa main droite.

Frémissant à cause du vacarme, la terre vivifiante commence à brûler ;

La forêt sans limites crépite tout autour. Toute la terre, les vagues de l'océan et la mer stérile sont déjà en ébullition. Les vapeurs chaudes et incandescentes s'abattent sur les Titans, les Fils de la Terre.

D'innombrables flammes s'élèvent, rencontrant l'aïther (espace aérien) lumineux. Par la lumière vacillante de la foudre et de la pierre d'orage, les Titans les plus sauvages furent frappés de cécité. “ (Cf. A. Eliot, *L' univers fantastique des mythes*, Paris, 1976 (Eng. : *Myths*, Maidenhead, 1976), p. 82). -

Cependant, fidèle à l'esprit des religions à mystères, la Passion est suivie de la Résurrection : avec l'aide de plusieurs déesses (Athéna qui est la fille de Zeus, l'Alfater, et de la déesse Métis ; Rhéa, fille de Gaïa et d'Ouranos ; Déméter, fille de Kronos et de Rhéa et figure centrale des mystères éleusiniens, les plus anciens mystères grecs) et à partir du cœur sauvé par Athéna qui pense, fait revivre Dionusos, qui n'est pas un dieu primordial (céleste), mais un dieu chthonique ou des enfers, mais tout de même un Dieu bienveillant qui agit principalement par l'ivresse et le ravissement (la manie de Platon). Selon Jeanmaire, o.c., p. 22, il appartenait à l'origine à la religion anatolienne du Ciel et de la Reine.

-- Digression. -

Onomakritos, l'Orphique, dit que Zeus a fait des hommes avec les cendres des fils de la Terre (titans) : c'est ainsi que l'homme est un être double :

(1) il est impie car il est “ titanique “ (ténèbres ; terre) ;

(2) il est divin en ce que, par l'axe des titans, il porte en lui Dionusos (son âme immortelle, qui est lumière). Ce que l'on appelle le “ dualisme “ (c'est-à-dire la conviction que l'homme est immortel dans son âme ; en outre, qu'il s'incarne plus d'une fois dans les objets, les plantes, les animaux et les corps humains (ces derniers surtout)) est donc un vieux mouvement hellénique, qui a introduit pour la première fois le concept d'âme dans la pensée philosophique - bien qu'encore fortement mythique.

Avec ce concept d'âme, le concept de Dieu (au sens grec) est également rétabli. Cela aura une forte répercussion dans la philosophie hellénique ultérieure. La fisis, la nature de l'homme est plus que de l'eau océanique, de l'illimité ou de l'air (inspiration, souffle) - pensez à ce que pensaient les Milésiens - : c'est une âme divine. En d'autres termes, l'étude de l'homme et la doctrine de Dieu sont conduites ici dans des domaines nouveaux.

Xénophane de Kolofon (-580/ -490) . -

Ce poète et esprit éclairé, impressionné par les Milésiens, critique féroce le concept mythique de Dieu : “tous les “scandales” (vol, adultère, tromperie mutuelle) qu'Homère et Hésiode attribuaient à leurs dieux et déesses”. La conception de Dieu qu'en a Xénophane est différente : il n'y a qu'un seul Dieu, calme - immobile, entier et qui voit, entend, oui, pense ; pensant, il contrôle et gouverne l'univers.

Mais Xénophane ne connaît pas encore le concept de création. Il prie le Dieu unique, moralement élevé.

Xénophane vulgarise les milésiens et attaque publiquement la paideia (idéal éducatif) d'Homère et d'Hésiode : l'"aretè", la vertu, la vertu, n'est pas la chevalerie (Homère), par exemple, mais la "sophia", la sagesse, c'est-à-dire la philosophie naturelle milésienne.

La prouesse homérique, la justice pensive hésiodique expirent ; la présophistication avec son éducation philosophique éclairée est là.

Platon aura plus tard le même idéal d'éducation (mais modifié).

-- Nous creusons dans...

Nous nous rangeons du côté des orphistes (conception mythique de Dieu (plusieurs dieux) mais plus rationnelle qu'auparavant et du côté de Xénophane (conception philosophico-naturelle de Dieu (un être unique)) pour une double conception de la déité. -

Nous trouvons également cela dans la Bible. Dans Jo 10, 34/35 ("N'est-il pas écrit dans votre loi : "J'ai dit : Vous êtes des dieux" ? Or, quand les Ecritures les appellent des dieux, à qui la parole de Dieu a été adressée (...) ?") Jésus fait une allusion à un texte ; du Ps. 82 (81) : "Dieu se lève dans le conseil divin, au milieu des juges il juge. (...) J'avais dit : Vous êtes des dieux, fils du Très-Haut, vous tous, mais vous mourrez comme des hommes".

Les souverains et les juges sont assimilés à des " dieux ", " fils du Très-Haut ", qui sont les membres de la cour de Dieu.

Le Ps. 58 (57) traite également des juges injustes : " Est-il vrai, êtres divins, que vous avez rendu la justice, que vous avez jugé selon la loi des fils des hommes ? ".

Cf. Ex 21, 6 (" Dieu " est le " juge "); 22, 7 ; Dt 19, 17 ; Ps. 45 (44), 7 (le chef est " Dieu "), etc. -

Le titre de " dieu " est donné dans la Bible, aux anges (Ps. 8 : 6), aux princes et aux juges, à Moïse (Ex 4 : 16 ; 7 : 1), à l'ombre de Samuel (1 Sam 28 : 13), à la maison de David (Zach. 12 : 8), au Messie (Is. 9 : 5). -

La cour divine est décrite de manière vivante dans Job 1:6 : "Il arriva un certain jour que les fils de Dieu se présentèrent devant Dieu, et Satan était aussi parmi eux".

Dans tous ces cas, il s'agit d'êtres qui sont plus élevés (en essence ou en activité) que l'homme terrestre (ordinaire), par exemple parce qu'ils exercent aussi les fonctions de Dieu sur terre ou dans le ciel (comme la justice). -

Conclusion :

La Bible aussi connaît le double concept de Dieu (les personnes supérieures, le Dieu suprême unique), - bien sûr, dans son cadre de pensée.

Cela perdure dans l'église grecque, où le but de la vie est appelé "theiosis", deificatio, déification (et au sens premier de : "devenir participants de l'exercice royal du pouvoir de Dieu, plus haut que le pauvre individu moyen").

Cela signifie que nous pouvons apprécier à la fois le concept orphique et le concept xénophanique de Dieu, s'ils sont corrigés.

B/2. Les trois grandes doctrines de la nature. -

Les classes moyennes religieuses ne sont pas les seules à voir que les Milésiens ont fait quelque chose de valable (et de dangereux) : les natures réellement philosophiques voient que leur principe hylique était trop simple, aussi ingénieux soit-il. Ils soulignent surtout l'aspect intellectuel-raisonnable, chacun à sa manière : Pythagore l'appelle mathèsis, processus d'apprentissage (concernant les mathématiques) ou pensée mathématique ; Parménide, noèsis, pensée par essence ; Héraclite, fronèsis, réflexion (pensée pensive).

En d'autres termes, l'aspect "logos", mise en ordre, en trois variantes, se substitue au "muthos". La démythification se poursuit ; l'intellectualisation et la rationalisation se poursuivent.

-- 2a. Pythagore (Puthagoras) de Samos (-580/-500) et les anciens pythagoriciens. -

La physique des pythagoriciens est à la fois orphique (âme divine, qui "bouge") et mathématique. La création et la décadence de l'être sont ainsi doublement comprises. I.Gobry, *Pythagore ou la naissance de la philosophie (Présentation, choix de textes, biographie)*, Paris, 1973, p. 41, écrit :

"L'orphisme est une religion spontanée et secrète : c'est pourquoi il est au premier rang de Dionusos. La religion pythagoricienne est une religion dirigée par la raison : elle assigne donc un rôle de premier ordre à Apollon.

Pourtant, le pythagorisme, fidèle au principe d'harmonie générale qui se manifeste d'abord dans le monde divin, n'oppose pas Apollon à Dionusos : il les unit dans son culte (...) selon un principe de subordination qui subordonne le déraisonnable au raisonnable."

Le pythagorisme, selon Gobry, recherche l'essence des dieux et des hommes et la nature de leurs relations : Le rationalisme apollinien est à l'origine de la physique pythagoricienne.

La vision du monde est profondément religieuse :

"En premier lieu, révérez les dieux immortels, car la loi leur a conféré une fonction honorifique".

Ainsi commencent les Mots d'or : en effet, les dieux ne sont que des créations du suprême, le père Zeus, qui les a soumis à une loi éternelle, leur a assigné leur place et leur rôle. "Tenez aussi le serment en honneur. Ce serment est le serment d'initiation prêté par les disciples de Pythagore, à l'imitation des dieux immortels (Hésiode, *Théogonie* 784) qui juraient fidélité à Zeus.

"Par la suite : honorer les héros glorieux et les "daimones" (esprits) terrestres, en exécutant ce qui est la loi. "

Entre le dieu suprême, qui est adoré dans le silence, et l'homme terrestre, il y a trois sortes d'êtres : les dieux, les héros, les "daimones". On a ici une sorte de vision du monde clair-obscur (quelque peu dualiste).

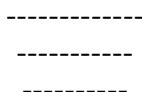
C'est sur cette toile de fond qu'il faut comprendre l'arithmétique, l'arithmétique de configuration, des pythagoriciens.

La théorie de la forme des nombres (arithmologie) du pythagorisme. -

Le point de départ est ce que dit W. Jaeger, Paideia I, 221 : la lyre est le parangon étendu à l'univers entier. Décortiquons la lyre :

(i) elle contient “ un nombre de cordes (l'aspect logismos : computatio, calcul ; cf. ce que Matila Ghyka, Philosophie et mystique du nombre, Paris, 1978 (//1952-1), p. 10/11, dit du “ concret “ de la lyre. 10/11, dit des nombres “concrets” ou usuels (logistikè, arithmétique)) : un ensemble de données (choses, ici : cordes) reflétées dans un nombre, se prêtant à des opérations telles que l'addition, la soustraction, la multiplication, la division, - qui étaient pratiquées avant même Pythagore ;

(ii) la lyre présente un gamma, constructio, construction : les lignes formées par les cordes :



Cet aspect de la forme numérique n'est apparemment plus seulement mathématique, comme l'aspect logistique de tout à l'heure, mais spatialement mathématique (géométrique, c'est pourquoi nous devons traduire ‘arithmos’ par forme numérique ou configuration numérique, pour le rendre correctement ;

(iii) La même lyre ne doit pas seulement être regardée de manière disséquante ;

1/ elle est aussi écoutée : c'est l'aspect akousma, auditio, audibilité ;

2/ seule la relation dite appropriée entre les cordes, seul le pincement approprié par le joueur donnent une cohérence sonore harmonieuse (sustèma, système ou système) ; comme le dit W. Jaeger Paideia, I, 325, le rythme, la mesure, la proportion, - l'harmonie et le “cosmos” (proportion ordonnée) sont exposés ici et donnent ce que nous appelons maintenant l'aspect esthétique ou beauté. C'est pourquoi il faut traduire ‘arithmos’ par harmonie sous forme de nombres. C'est donc l'unité des trois aspects (logistique, grammatical (géométrique) et acoustique-musical) qui donne la compréhension correcte de la nature pythagoricienne.

Les trois aspects existaient séparément à l'époque précédant Pythagore : les voir dans une seule mathèsis, disciplina, enseignement (processus d'apprentissage) est l'unicité de cette sagesse originelle. Théano, l'épouse de Pythagore, dont il reste des fragments de texte, a dit : “Il (Pyth.) a dit, non pas que tout a surgi de l'harmonie des nombres, mais que tout a été formé selon l'arithmos.”

L'opération de base de l'arithmologie. -

Ceci est exposé dans le mot “su. stoichia”. Cela signifie, à l'opposé de “anti.stoichia”, la mise sur un même rang ou une même ligne de plus d'une, c'est-à-dire de deux données. On peut traduire : paire d'opposés. Les pythagoriciens avaient des types comme celui-ci : (i) arithmétique :

1/ connaissable / inconnaissable ; défini / indéfini ; ordonné / désordonné ;

2/ régulier / dévié ; égal / inégal : fixe / variable ;

3/ droit / tortu ; pair / impair ; 4/ carré / rectangulaire ;

(ii) physique : lumière/obscurité ; masculin/féminin ;
 (iii) éthico-politique : bon/méchant ; juste/injuste, etc. - En d'autres termes, la comparaison est la base de la détection des relations ou des rapports. En d'autres termes, la comparaison est à la base de la détection des relations ou des rapports. Le couple "similitude/différence" en fournit la base.

L'arithmétique physique. -

Les pythagoriciens, dans leur ordre ou communauté, qu'ils ont fondé dans le sud de l'Italie (Grande Grèce) - cela ressemble à une sorte d'ordre monastique - ont introduit comme matières d'enseignement ou mathémata arithmàtikè (arithmétique), geometriá, (géométrie) et mousikè, (théorie musicale). Ce qui correspond à l'analyse effectuée ci-dessus. - Mais ils ont aussi élaboré une fusikè comprise dans un sens milésien : le modèle de la lyre est appliqué et étendu au système des corps célestes, tel qu'ils le connaissaient à l'époque :

i -- i -- i -- . -- i -- i - i

(point = centre ; reste = orbites planétaires et solaires).

La terre comme centre de l'univers, le cosmos, pour reprendre le mot des arithmologues, avec à des distances "appropriées" (harmonieuses), le soleil et les planètes, est une image du modèle de la lyre mais adaptée aux connaissances de l'époque. L'"harmonie des sphères" était attribuée à la forme numérique de l'espace céleste. Ainsi naquit, en tant que physique, l'astronomie comme quatrième mathèma ou sujet d'apprentissage.

En plus de cette physique générale, les pythagoriciens avaient aussi des physiques spéciales : ainsi par exemple le mariage était appelé un arithmos (il avait un arithmos propre ou, comme W Jaeger le dit correctement : "être qualitatif" (Paideia, I, 222)) ; car les mariés sont :

1/ un couple (nombre / nombre), 2/ dans une certaine sustoichia ou opposition d'appartenance (l'analogue de gramna), 3/ appelés à l'harmonie conjugale (l'analogue de akousma ou mousikè).

L'éthique arithmologique - politique. -

La justice est un arithmos en ce sens qu'elle présuppose (i) plus d'un donné (nombre/nombre), (ii) une relation (exprimable en nombres si nécessaire ; pensez à la justice d'échange ou à la distributive), (iii) avec une note appropriée (la musicale représentant l'agrément d'une situation juste). - La polis est un arithmos, c'est-à-dire que sa structure est

- 1/ numérique,
- 2/ proportionnelle et
- 3/ harmonieuse.

La théologie arithmologique. -

Le mot "unité" est, encore aujourd'hui dans notre langue, multiforme. En arithmétique, il signifie l'élément à partir duquel la série des nombres (ensemble) est construite. Dans un autre contexte, "unité" signifie la similitude, la cohérence et l'immuabilité d'une multitude de données : par exemple, dans ce parti, il n'y a pas d'unité, mais une division. Le second sens se réfère à la collection, et non à l'élément.

Dans Paideia, I, 220, W. Jaeger note que Pythagore, plus tard, vit dans la mémoire hellénique comme “découvreur scientifique, homme politique, éducateur, faiseur d’ordre, religieux et faiseur de miracles.” Selon E. Dodds, *The Greek Shamans and Puritanism*, in *The Greeks and the Irrational*, pp. 146, il doit être situé dans un courant religieux venant de deux côtés :

(1) de Skuthia (le pays des Skythiens, en Asie), via l’Hellespont, vers l’Hellas anatolien. Peut-être aussi de Thrace (p. 147 : l’image d’Orphée correspond grandement à celle de Pythagore) ;

(2) de la Crète (avec ses traditions minoennes). Ce courant aboutit en Grande Grèce (Pythagore s’y rend) et en Sicile (Empedokles).

L’âme, appelée théos ou daimon, en raison de ses dons, - intellectuel, compagnon humain et psychique, est centrale

1/ ne coïncidant pas avec le corps.

2/ porteuse du péché et de la dette du péché qui exige l’expiation,

3/ si nécessaire dans plus d’une vie terrestre).

L’âme du sang, également chez les animaux, doit être respectée : d’où le végétarisme. Voici, toujours selon Dodds, le noyau de cette religion chamanique, dans laquelle l’âme - l’expérience hors du corps, dans ou en dehors du rêve nocturne, est la pièce finale.

Que, voir W. Jaeger, Paideia, I, 325, les séquelles de la

1/ numériques et

2/ géométrique ou relative

3/ l’harmonie “incalculable”,

ont été de tous les côtés de la vie hellénique, depuis Pythagore, est évident pour ceux qui connaissent les arts visuels et les arts du bâtiment, la poésie et l’éloquence, l’éthique et la religion de l’Hellas, tant à l’époque classique qu’hellénistique. Sans Pythagore, l’Hellas n’était pas l’Hellas.

-- 2b1. *Parménide d’Élée (-540/...) et les Éléates.* -

Le fondateur original de l’interprétation ontologique. Attire toujours l’attention : J. Beaufret, *Le poème de Parménide*, Paris, 1955, donne une introduction et le texte (grec/français, trad. Riniéri) ; Cl. Ramnoux, *Parménide et ses successeurs immédiats*, Paris, 1979 (Zénon d’Eléa, Mélissos de Samos sont traités, pp. 149 ss.). -

Nous partons du petit fragment suivant de l’ouvrage de Diels déjà cité (H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker (Griechisch und Deutsch, 5)* : “To gar auto noein te kai einai” (trad. : parce que l’(être) lui-même pensant et étant sont la même chose), ainsi que de par ex. (Diels, 4) : “outo gar an gnoiès to ge mè eon (ou. Gar anuston) oute frasais” (parce que le non-être Tu ne peux ni connaître (gnoiès) (c’est impraticable) ni préférer). Deux choses : (i) penser, resp. connaître, et parler vont ensemble (D., 4) ; (2) “être” et penser, resp. connaître, vont aussi ensemble. Ainsi, par exemple, (Diels, 8 : 34/35), “La pensée (noein) et l’objet de la pensée (noèma) sont la même chose ; car ce n’est pas sans l’être dans lequel elle s’exprime que vous trouverez la pensée.

Car il n'y a rien et il n'y aura rien ne sera rien d'autre que l'être, puisque Moira, le Destin (la déesse du Destin), l'a lié pour qu'il soit indivisible et immobile". Moira signifie :

(i) partie, partage (par exemple, par attribution : destin) ; - dans le langage religieux des mythes : le destin "personnifié" et fait en hypostase (= situé dans une sphère supérieure) ; Déesse du destin.

(ii) Plus tard, ce "pouvoir" qui définit le destin est considéré comme triple : les Moiren sont alors Klotho, Lachesis et Atrapos, trois sœurs de Zeus, l'Alfater, et soit Themis (la déesse de l'ordre établi et de ses lois justes), soit Nux (la nuit).

Cette Déesse(triade) contrôle le cours de la vie de l'homme (début, épisodes, fin) comme un fil que l'on file. Cet aspect mythique de l'interprétation ontologique de Parménide de la création et de la décadence dans la nature n'est qu'un détail du fait que, prenant le poème d'Hésiode comme modèle, il conçoit son poème comme un message de vérité entendu du "daimon", la Déesse, tel un prophète. Cf. W.Jaeger, A la. naiss., 103. Car Hésiode donne au mot "alètheia", veritas, vérité, le sens philosophique précis que l'on retrouve aussi chez Parménide. -

Conclusion :

Si nous donnons une structure au texte de Parménide, elle se résume à ceci :

(i) une théorie de la pensée (noësis, noëma, etc.) allant de pair avec une théorie du langage (parler, dire) ;

(ii) une théorie de l'être ("eon"), mais non sans une physique, c'est-à-dire la deuxième partie de son poème qui traite du devenir et des fuis ou choses-nature de grande portée - et à ses yeux de non-être ;

(iii) une éthique, qui place l'homme devant une bifurcation en matière de conscience (cf. Hésiode, Werken en Dagen (Œuvres et Jours), 286 ss : la voie étroite de l'aretè, la vertu, et la voie large de la misère), à savoir : une manière de chercher (recherche, formation ; hodos dizèsios), celle de la vérité, et une autre manière de chercher, celle de la fausse opinion (doxa), oui, l'erreur (qui s'attache à ce qui n'est pas, ou à la confusion de ce qui est et de ce qui n'est pas).

-- Le prologue de la *Théogonie* d'Hésiode montre qu'il est possible qu'Hésiode l'ait mis sur cette voie ontologique : *les Muses* (les filles de Zeus, le Parrain, et de Mnèmosunè (la Mémoire), d'abord au nombre de trois, puis de neuf, qui contrôlent ('dirigent') l'art de la poésie sous toutes ses formes) ont confié à Hésiode une mission, à savoir : élever : 'ta t'e', 'ta t'e', 'ta t'e'. ta t'eonta, ta t'essomena, pro t'eonta" (l'être, l'être futur, l'être passé, - traduction littérale), expression qui, dans sa langue, tente d'exprimer le passé, le présent et le futur de l'univers.

- La double physique,

1/ l'une qui évoque de façon véridique l'être unique, immuable, éternel (ne connaissant ni création ni décadence), solide, d'une manière noétique (connaissant l'intellect),

2/ l'autre qui traite de l'être multiple, changeant, naissant et se décomposant, peu fiable, dans le cadre de l'intelligence noétique.

se manifeste lorsque nous en faisons l'expérience sensorielle (avec les yeux, les oreilles, etc.). -

Cette double physique de l'être et du changement ouvre la voie à un problème difficile, à savoir

1) la méfiance à l'égard des données sensorielles, d'une part, et

2) l'identification de l'"être" avec "l'être éternel et immuable".

L'un inspirera les futurs relativistes et sceptiques, l'autre poussera l'ontologie à l'immobilisme.

- L'expression : "en soi".

Elle apparaît pour la première fois chez Parménide et va dominer l'ontologie pendant longtemps. Elle est relevée par Silvio Senn, *An sich (Skizze zu einer Begriffsgeschichte)*, (En soi, Esquisse d'une histoire des concepts), in *Philosophica Gandensia*, Nouvelle Série, n° 10 (1972), pp. 80/96.

A la p. 81, l'auteur dit : "En effet, déjà Parménide détermine l'être comme : 'le même et dans le même il est permanent selon lui-même il se trouve'. " 'Kath' heauto', secundum seipsum, selon lui-même, c'est-à-dire son propre être fidèlement, tel qu'il est de sa propre nature ".

Senn ajoute : " 'en soi' signifie, en tant que concept fondamental de la philosophie, le corrélat noématique (c'est-à-dire la contrepartie (du côté de l'objet connaissant ou noëma) de la noësis ou du savoir) du savoir théorique, c'est-à-dire d'un savoir qui, en principe, énonce et considère la chose à connaître ou la réalité comme indépendante de celui qui connaît et du savoir lui-même.

En tant que tel, il détermine le concept d'être et dans le concept d'être ainsi déterminé, prennent racine les difficultés fondamentales de la métaphysique qui jaillit de l'idéal du savoir théorique." Cf. Diels Fr. 8:29.

Cf. W.Jaeger, *A la naiss.*, 96. Là, Parménide, comme Héraclite et Empedokles, atteste de la familiarité avec les vues de l'âme de l'orphisme, - ce qui prouve que la religion des mystères pèse sur la pensée.

-- Zénon d'Élée (± -500),

Zénon, disciple de Parménide, est le lointain précurseur de la dialectique sophistique (raisonnement) et de l'éristique mégarienne (contestation).

Comme Parménide, Zénon scinde la physique en une vérité et une apparence (être et non-être).

Le devenir, le développement de la fisis des milésiens est l'apparence. Mais élaborant l'esprit logiquement strict de son maître, Zénon conçoit des raisonnements, qui doivent prouver le caractère pseudo du mouvement (= création, décadence, et développement entre les deux).

Un exemple : la thèse : Achilleus, l'animal au pied rapide, ne rattrapera jamais la tortue, l'animal le plus lent, une fois qu'elle aura une certaine avance. -

Preuve : pour que le plus lent des deux soit dépassé par le plus rapide, la différence de distance entre les deux doit être surmontée. -

Or, chaque fois qu'Achilleus réduit la distance, la tortue augmente la même distance ; -

quelque chose qui doit encore être réduit par Achilleus, tandis que la tortue nie encore cette réduction. -

Conséquence : ce happening “réduire/multiplier” se poursuit sans fin de sorte que l’avance de la tortue se réduit mais ne devient jamais nulle. Achilleus s’approche de la tortue, mais ne la rattrape jamais.

Déjà Aristote, Phys. 6:9 (cf. Cl. Ramnoux, Parménide, 162/165), critique le paralogisme de Zénon. - Zénon, sans le savoir, comme une réfutation aux réfutations de Parménide, fonde le calcul infinitésimal ultérieur (avec son concept de frontière ou de limite, - ici une distance ou un intervalle qui diminue mais ne devient jamais zéro).

Mais, en fait, Zénon confond deux types de mouvement comme division de distance : la division en parties égales (deux moitiés, deux quarts, etc.) et la division en parties proportionnelles (deux parties ; chacune d’elles, à son tour, en deux parties (moitiés par exemple), etc.), comme approximation de la valeur limite. -

De plus, “Tant que la tortue est en tête, elle n’est, en effet, pas dépassée ; mais elle sera dépassée, si l’on admet que la distance à parcourir est une distance finie.” Ainsi Aristote, Physique 6, 9.

-- Derrière les raisonnements de Zénon (il y en a d’autres : tous s’adressent à la multiplicité et au mouvement) se profile une preuve de l’incongruité :

- (i) si les choses sont soit nombreuses soit en mouvement,
- (ii) alors elles impliquent des inférences contradictoires (incongruité)
- (iii) ce qui prouve que la préposition (‘si’) est insoutenable.

-- Cl. Ramnoux, o.c., 166, met le doigt sur la plaie :

1) en raisonnant ontologiquement avec Parménide, on a alors détaché le physique de l’ontologie (qui considère l’être comme un être cath’ heauto, comme tel, selon lui-même).

2) En construisant des preuves à partir de l’incongru avec Zénon, on a alors détaché le physique et l’ontologie de la pensée formelle-mathématique. -

Physique, ontologie, mathématiques étaient encore entremêlées, pour ces penseurs débutants ; d’où leur confusion. Pourtant, ils ont commencé à disséquer et à distinguer la physique, l’ontologie et les mathématiques, trois acquisitions très importantes de l’esprit occidental.

-- 2b2. Herakleitos d’Ephesos (-535/-465) et le mobilisme. -

Ici, la théorie de la connaissance n’est plus centrée sur le noein et le noëois, la pensée, la pensée-contenu, la représentation de l’être dans son “être”, comme chez Parménide, mais cette même pensée est désormais appelée “fronein” (fronèsis), du moins de préférence. Comme l’observe W. Jaeger, *A la naiss.*, 123, cela signifie une pensée juste, soutenue par une contemplation du monde réel, - qui est aussi noësis ; - mais consciemment dirigée vers le comportement pratique de l’homme. Entre autres choses, le fronein est la modération de l’hubris, de l’auto-agrandissement.

“La réflexion (to fronein) est la plus grande vertu (aretè). Et la sagesse consiste à dire des choses vraies (alèthea) et à procéder (poiein) selon la nature (kata fusin), tout en écoutant. “ (Diels, Fr. 112).

Le “fusis”, la nature est double.

Pour les Pythagoriciens, la nature était double (et hylique (matérielle) et mathématique) ; pour les Eléates la nature était double (et apparence et être : physique et ontologique) ; la nature double l’est aussi pour Héraclite : “Fusis kruptesthni filei”. (La nature aime se cacher). Conséquence : “Les yeux sont de mauvais témoins pour les hommes ; de même les oreilles de ceux qui ont l’âme barbare”. (Diels, Fr. 107).

En d’autres termes, Herakleitos voit la nature avec les yeux de la technè hermèneutikè, l’art de l’interprétation, de l’oracle et des lecteurs de miracles (cf. P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations, Essais d’herméneutique*, Paris, 1969), où il est fait allusion à la lointaine origine religieuse de l’herméneutique, mais pas au sens large du peri hermeneias d’Aristote, l’interprétation (qui concerne tout jugement)).

Et, en effet : “La Sibylle, qui avec des bouches transportées (mainomenoi stomati) dit des choses innommables et sans tache et sans parfum, atteint avec sa voix à travers mille ans la reconnaissance du dieu” (Diels, Fr. 92). La sibylle ou diseuse de bonne aventure e.a. à Delphoi (Delphes) est, pour Herakleitos, un signe : “Le souverain, dont l’oracle (discours divin) est à Delphoi, ne prononce pas (en clair), ni ne cache (en clair), mais donne un signe (sèmainei).” (Diels, Fr. 93).

Le langage des voyants-stéréacles, comme tout le fusis, ne parle pas clairement et ne se cache pas non plus, mais se situe entre les deux : les signes (les mots) exposent, mais dans un sens pluriforme, de sorte que l’homme qui les interprète a, pour le moment, plus d’une interprétation ; jusqu’à ce que la fin apporte la fermeture. En d’autres termes, il y a

- (i) un premier plan évident à la fusée,
- (ii) mais, derrière lui, se cache un arrière-plan qui ne peut être découvert que par la réflexion. La contemplation pour déchiffrer un code, - le code de la nature. Clarifions cela.

Le premier plan. -

(1) Ce qui ressort est : “La querelle (polemos) est le père de tout, le prince (basileus) de tout. Et il a fait apparaître (edeixe) les uns comme des dieux, les autres comme des hommes, - les uns comme des esclaves, les autres comme des libres.” (Diels, Fr. 53). Pourtant, cette interprétation polémique de la nature, qui ne se contente pas de les opposer, est présupposée : “Ils ne comprennent pas que ce qui diffère (diapheromena), correspond à lui-même (homologeï) : (palintropos harmoniè) une harmonie tournée en sens inverse, comme celle de l’arc et de la lyre. “ (Diels, Fr. 51). L’impression polémique (polemon) cache l’harmonie, dans sa contradiction des choses.

(2) Ce qui frappe aussi, c’est le caractère métamorphique de la multiplicité et du changement : “ Le dieu est jour/nuite, hiver/été, guerre/paix, abondance/faim. (...) Il se transforme comme le feu, qui, quand

elle est mélangée à de l'encens, on lui donne un nom selon le sens de chacun (des encens qui y sont mélangés). “ (Diels, Fr. 67).

Pourtant, cette interprétation métamorphique (le changement de forme) n'est pas simplement une multitude de changements : : “Hésiode est le maître de la plupart : ils sont convaincus qu'il connaissait la plupart, - celui qui ne connaissait pas le jour et la nuit ; car c'est un (esti gar eux)” (Diels, Fr. 57).

En d'autres termes, que les opposés, le jour et la nuit, soient un, Hésiode dans sa théogonie ne le savait pas. Cette unité des contraires - qui est peut-être précisément la raison pour laquelle ils pourraient se fondre l'un dans l'autre (métamorphisme) - est soulignée par Cl. Rlammoux, Héraclite (L'homme entre les choses et les mots), Paris, 1968, pp. 1/29 (Introduction), comme leitmotiv : “(...) une syntaxe caractéristique, à savoir : ‘un’ prononcé comme caractéristique commune de deux opposés “.

Rammoux dit vrai lorsqu'elle distingue les deux vocabulaires :

1/ celui de la cosmo et de la théogonie archaïques (“jour” et “nuit”, dont parle Hésiode dans sa Théogonie : le premier ensemble de dieux est Gaïa (la Terre), Eros (le dieu amoureux) et Ta Tartara (les enfers) ; de la Tartara surgissent Erebus (les Ténèbres), Nux (la Nuit) et Aithér (la Lumière du Jour), des êtres chaotiques), et

2/ celle de la nouvelle physique milésienne.

Diels, Fr. 32 éclaire encore différemment cette tendance : “Un seul, le seul sage, ne veut pas et (veut) être appelé par le nom de Zeus”. Ou encore le Fr. 48 : “ Le nom de l'arche est la vie ; son œuvre la mort. “ “ Comment comprendre cette doctrine de l'unité polémique-métamorphique ?

Le fond. - Tout se passe comme si deux thèmes apportaient une réponse : le feu et le logos. P. 30 : “Cet ordre du monde (cosmos), le même pour tout être, n'a fait personne parmi les dieux ni parmi les hommes, mais il a toujours été, est et sera un feu vivant éternel, s'enflammant par mesure et s'éteignant par mesure.”

Ce feu - qui apparaît à Parménide (dans sa description fictive), comme un couple de contrepoint lumière/nuit, (cf. W. Jaeger, A la naiss., 113) - subit des changements (tropai) : “les changements du feu sont d'abord mer (thalassa) ; la moitié de la mer est terre, la moitié feu lueur (Diels, Fr. 31)”. “Échange du feu contre tout être et (échange) de tout être contre le feu, comme de l'or contre les biens et des biens contre l'or.” (Fr. 90)

En d'autres termes, le feu est “un” et peut être échangé contre “tout” et vice versa. Mais ce feu est un “ un “ passif : il existe un “ un “ plus actif, à savoir le logos, la loi du monde. “ Pour cette activité-monde qui existe toujours, les gens n'apportent pas de compréhension, soit avant d'en entendre parler, soit dès qu'ils en entendent parler. Tout se fait en fonction de cette loi du monde. “ (Diels, Fr. 1). “Bien que la loi du monde soit une propriété communautaire, pourtant la plupart d'entre eux vivent comme s'ils étaient engagés dans une contemplation idiosyncrasique.”

(Fr. 1). L'expression "le plus" - qui rappelle "das Man" de M. Heidegger - apparaît également dans le P. 29 : "Les meilleurs (hoi aristoi) préfèrent une (chose) à toutes, la gloire éternelle aux choses mortelles. La plupart, cependant, (hoi polloi) restent là, engraisés comme du bétail". Il y a un certain élitisme ou une aristocratie spirituelle - qu'il ne faut pas confondre - dans les aphorismes d'Héraclite, qu'il ne faut pas abattre avec l'égalitarisme de la nouvelle gauche d'aujourd'hui, bien au contraire.

Le choix que préconise Héraclite est celui de ceux qui n'obscurcissent pas le logos, loi(s) mondiale(s), en principe propriété de tous, par l'"idia fronèsis", la "réflexion" idiosyncrasique, - qui :

1/ à travers le premier plan trompeur polémique-métamorphique,

2/ l'unique logos qui, à travers le feu (l'énergie invisible ou la substance de l'âme émanant du logos) "dirige" toutes les choses et tous les changements (principe de direction : "(...) Le feu est transformé en eau par le logos ou dieu qui contrôle l'univers, à travers l'air" (Fr. 31)), perçoit comme arrière-plan.

-- J. Rehmke / F. Schneider, *Geschichte der Philosophie*, (Histoire de la philosophie), Wiesbaden, 1959, en parlant d'Hérakleitos, utilise deux mots-clés, hylozoïsme et panthéisme.

Hylozoïsme

L'hylozoïsme (hulé = substance ; zoè = vie) désigne, selon A. Lalande, Vocabulaire, Paris, 1968, 426, l'opinion philosophique qui prétend que toute substance vit, soit en elle-même (d'elle-même), soit dans la mesure où elle participe à la vie d'une âme-monde, par exemple. - Rehmke affirme que la substance primitive "feu", par condensation (hodos kato, le chemin vers le bas) ou par dilution (hodos ano, le chemin vers le haut) devient de l'eau, de la terre ou inversement de la terre devient de l'eau et ainsi devient du feu. Le feu est puissance, puissance vivante, au sens dynamique de ce qui se meut de lui-même (le contraire de ce qui est lent ou inerte, c'est-à-dire ce qui se meut de l'extérieur) : en ce sens, Herakleitos est milésien, comme Anaximandros ou Anaximenes, qui étaient aussi hylozoïstes. -

Panthéisme

Le panthéisme signifie le fait d'assumer une divinité mais une divinité unique qui constitue en quelque sorte une seule réalité avec l'univers.

"On a, dit Rehmke, également appelé la vision du monde héraclitéenne 'panthéisme' parce qu'elle considère en toute chose l'unique qui est à la fois feu et logos ('Geist' dit-il)."

Les fragments ne permettent pas de déterminer si Héraclite était panthéiste (la pensée théologique ne faisait que commencer à s'imposer).

Le fait est que les stoïciens adoptent à la fois l'hylozoïsme et la doctrine du logos, - que Philon le Juif tente de les interpréter bibliquement et que Jean l'Évangéliste appelle Jésus, en tant que sagesse éternelle du Père, également Logos (malheureusement traduit par 'parole'), c'est-à-dire sagesse divine, 'Aya Sofia'.

Dans le P. 80, Herakleitos dit : Il faut savoir que la querelle (polemon) est le commun (donc comme le logos) et que la querelle de la justice (dikè)

(eris) est et que toutes choses viennent à l'existence (ginomena) selon la querelle et la nécessité.”

Ici, on pourrait dire que la querelle (polemos, eris, - nécessité) est alias logos, loi(maturité) du monde, elle-même et donc aussi ‘genèse’ (cf. ginomena) de tout être, - tant la ‘querelle’ est profondément ancrée dans la genèse des choses.

En bref, “logos”, comme “eris”, etc. semblent encore être des termes fortement archaïques, - des hypostases, élevés au rang de principes divins (plus ou moins personnels) de la pensée. -

Que représentent ces contenus de pensée dans le cas présent ? E. Beth, Philosophie de la nature, Gorinchem, 1948, p. 35 et suivantes, parle de “cosmologie sociomorphe”, c’est-à-dire d’une mise en évidence (logie) du cosmos comme une réalité qui prend la forme (morph) d’une communauté humaine (socio) ou, pour mieux dire, d’une polis (poliomorphe).

“ La société cosmique est régie par une loi divine, dont les lois humaines tirent leur force juridique. Héraclite l’exprime comme suit : “Toutes les lois humaines se nourrissent de l’unique loi divine”. (Fr. 114) -

Cette loi divine comprend désormais :

- (i) une règle pour le cours normal des choses ;
- (ii) une règle qui, pour toute déviation du cours normal des choses, établit une compensation.

Cette loi de compensation (...) garantit l’harmonie cosmique.” Pour W. Jaeger, Paideia, 1:12, il s’agit d’une base pour la pédagogie en tant qu’événement conscient. -

Non seulement le logos représente un xunon, quelque chose de commun au sens qui vient d’être indiqué d’une loi mondiale sous-jacente à toutes les lois humaines, mais quelque chose de spirituel :

“On ne pourrait pas tracer les limites de l’âme (psuchè) même si l’on marchait dans toutes les rues : elle a un logos si profond”. (P. 45).

“Un logos qui se multiplie est une propriété de l’âme”. (Fr. 115).

Les orphistes avaient adapté une doctrine de l’âme à la physique milésienne (c’est-à-dire l’âme “ divine “, semblable à un dieu, qui, au milieu de l’apparition et de la disparition, persiste et se réifie). Hérakleitos intègre l’âme dans l’apeiron, l’unique englobant, et son ordre cosmique (logos) : l’âme acquiert ainsi un sens cosmique global et transforme la physique en une science humaine à tendance éducative (pensez à son élitisme). - Le logos

(1) est, bien sûr : (i) plus d’un terme ; cette quantité de termes ou d’éléments présente une unité (similarité, cohérence, direction) ; (iii) cette unité dans une multitude peut être exprimée en mots ou en nombres (structures). Tel est le contenu conceptuel du logos.

(2) Mais avec Héraclite, le logos acquiert une portée cosmique qui est en même temps humaine : (sociomorphe, âme), et non sans une brume divine. La cosmologie, l’anthropologie et la théologie sont ainsi fondées, - encore entrelacées et pourtant déjà là.

Ce que W. Jaeger, Paideia, I, 247, observe à juste titre comme l’opération d’Héraclite.

-- Remarque finale. -

Le récit d'Héraclite s'est avéré assez long. La raison en est son ancienneté, mais plus encore ses séquelles modernes. P. Foulquité, *La dialectique*, Paris, 1949, p. 6, divise la dialectique en deux sortes :

(i) la dialectique dite ancienne, c'est-à-dire le raisonnement (si besoin est identique à la logique, en tout cas semblable à elle ; soutenu par le principe de contradiction ("La même chose ne peut être et ne pas être en même temps")).

(ii) la dialectique dite nouvelle, c'est-à-dire l'ontologie ou la théorie de la réalité qui construit la "lutte" (appelée "contradiction" dans le langage moderne) à la fois dans les choses et dans la pensée elle-même. Hegel (1770/1831), Marx (1817/1883) et Engels (1820/1895), mais alors dans un sens matérialiste-historique, ont fondé cette nouvelle dialectique. Parmi les précurseurs de cette théorie de la réalité et de la pensée, on trouve, comme le plus ancien, Héraclite. -

Se référant à P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, II (*La symbolique du mal*), Paris, 1960, pp. 167/198 (Le drame de la création et l'interprétation "rituelle" du monde) : "C'est précisément pour cela que la théogonie est 'épique' : l'ennemi originel est finalement conquis par la guerre et le meurtre." (o.c., 170) La vie et la vision du monde d'Hérakleitos présentent des traits homériques et hésiodiques (la lutte des Titans).

- Le concept du feu. -

Le père Krafft, *Gesch. der Naturwissenschaft, I (Die Begründung einer Wissenschaft von der Natur durch die Griechen*, Freiburg, 1971, s ; 342, dit, en parlant de la science naturelle mathématique avec Platon, que, dans le langage de Paton, "terre" désigne le solide et le dur, "eau" le liquide, "air" le gazeux et "feu" le lumineux-volatile.

Les trois Milesiens (Thalès, Anaxirnandros, Anaximines), les trois grands penseurs (Puthagore, Parménide, Héraclite) utilisent ces noms d'éléments ("états agrégés" semblerait moderne, mais c'était fluide et délicat à l'époque).

On sent que nous devrions mettre notre science physico-chimique moderne entre parenthèses, si nous ne voulons pas commettre une erreur d'interprétation naïve et mal comprendre ces présocratiques.

- Venons-en au fait : le "feu" est conçu par Héraclite comme un intermédiaire entre "dieu", "Zeus", "logos", d'une part, et le premier plan visible et tangible, d'autre part. Il s'agit, en quelque sorte, de la matière et de l'énergie primordiales transformables d'où tout surgit et dans lesquelles tout périt (typiquement milésien). Il semble être étroitement lié au logos (qui est appelé "dieu", oui, "Zeus", si nécessaire). - Mystérieux pour notre mentalité moderne !

Mais écoutez la prière suivante de la liturgie byzantine (7e dimanche après Pâques, Stichera Idiomela au Ps. 148) : " L'Esprit Saint est lumière et vie et source spirituelle vivante : Esprit de sagesse, Esprit de perspicacité ; l'Esprit bon, juste, spirituel, qui guide, qui purifie les erreurs. Dieu et la déification

Le feu est celui qui émerge du feu. Il parle et agit et distribue les charismata (dons de la grâce). Par lui, tous les prophètes et apôtres de Dieu ont été parés de couronnes, ainsi que les témoins de sang. Un nouveau message, un nouveau spectacle : un feu qui se répand pour distribuer les charismata”. Voilà pour le troisième sticheron.

Le deuxième dit entre autres choses : “La vie est lui (= l’Esprit Saint) et la vie il crée. Il est lumière et transmetteur de lumière. Il est lui-même le bon (= solide) et la source de la ‘bonté’.

On voit : des siècles après Herakleios

1/ Le parolier de la liturgie byzantine parle un langage qui relie étroitement, oui, identifie la vie, la lumière, la “bonté”, le feu et la “divinité”.

2/ Qui plus est : ce feu (lumière, vie, bonté, divinité) est la source des charismata, des dons psychiques. En d’autres termes, la Pentecôte est décrite dans le langage des présocratiques, du moins selon sa structure de base : entre la Sainte Trinité et la création, le feu (pentecôtiste) fonctionne comme un terme intermédiaire, tout comme, chez Héraclite, le feu fonctionnait comme un terme intermédiaire entre le logos (dieu, Zeus) et les phénomènes qui naissent et qui périssent (les fusions).

-- Remarque :

A titre de bilan, on peut noter, entre autres, que

1) les anciens pythagoriciens l’arithmétique, la geometria, la musica, l’astronomia,

2) les Eléates l’ontologie et le raisonnement mathématique,

3) les Héracléens ont introduit la triade cosmologie (physique), anthropologie, théologie.

Ce sont soit des sciences professionnelles, soit des matières philosophiques, qui ont été intégrées dans notre système éducatif occidental. Quelle distance par rapport aux religions archaïques ! Et pourtant : quelle continuité en même temps.

Au fait : la différence entre les mathématiques des pythagoriciens et les mathématiques des Eléates (Zénon fondait le raisonnement, sans tenir compte le moins du monde des fusions visibles et tangibles, ce que les pythagoriciens, du moins dès leur origine, ne faisaient pas si facilement).

Voir à ce sujet F. Krafft, *Gesch. d. Nat.*, I, Die Ber., S. 295/356, qui ouvre à juste titre un œil sur le rôle que Parménide, via Zénon, a joué dans l’établissement d’une mathématique purement déductive et axiomatique, dans laquelle la formulation pensante d’Élée pouvait raisonner purement, sans correctifs empiriques.

Les Pythagoriciens, cependant, ont apparemment mis au point cette axiomatisation éléatique. Krafft, o.c., 318, mentionne Hippokrates de Cios (-470/-400), le premier à publier un *Stoicheia geometrias*, *Elementa geometriae*, *Éléments de géométrie*.

De même, à l’époque de Platon, Léon et Theudios de Magnésie, étroitement associés à l’Académie de Platon ; ils ont amélioré et élargi la *Stoicheia* d’Hippokrates. Bien sûr, Platon lui-même. Suit ensuite Eukleides d’Alexandrie (+/- -300), célèbre pour ses *Stoicheia* (*Elementa*) de géométrie, dont on peut encore, dans une certaine mesure, distiller les parties les plus anciennes.

B3/ La sagesse naturelle mécaniste.-

Délimitons d'abord avec précision le concept de mécani(ci)sme.

1/ Mèchanè (Gr.), machina (Lt.), machine, désigne tout ensemble d'éléments reliés entre eux (structure collective) et fonctionnant de telle manière (structure cinétique) qu'il en résulte un certain résultat (ex. artillerie de campagne, bateau, char, etc.).

2/ Les mots "mécanique", "mécanisme", désignent une machine qui se contente d'effectuer un mouvement sans "force" ni "but", -- c'est-à-dire sans adopter de dynamisme ni de téléologie.

Le dynamisme et le finalisme (la téléologie) s'opposent donc au mécanisme (que l'on appelle parfois "mécanisme" en abrégé, -- ce qui est à éviter, pour des raisons de confusion conceptuelle) : le mécanisme est toute conception qui repose uniquement sur le mouvement mécanique, sans aucune référence à :

- 1) d'une finalité ou
- 2) une force agissant de l'intérieur, pour expliquer la multiplicité et le mouvement. -

Ainsi les anciens milésiens - Thalès, Anaximandros, Anaximenes - sont des hylozoïstes (hylè animée, materia, substance, supposant) et donc des dynamistes : la multiplicité et le changement proviennent de plus que du simple "mouvement" mécanique.

Ainsi, Herakleitos en particulier est dynamiste : le logos, à travers le feu, est le principe de travail qui régit le conflit et le retournement (polemos : l'un contre l'autre ; amoibè : l'un se transformant en l'autre (métamorphique)). -

Les dynamistes, resp. les finalistes (téléologues) supposent que le mouvement (changement : apparition et disparition des choses du principe premier et retour dans celui-ci) 1) a lieu de l'intérieur et 2) présuppose des distinctions qualitatives (multiplicité).

-- Les mécani(ci)stes : le mouvement est extérieur --

1) Empedokles, Anaxagore ; 2) certainement les atomistes Leukippos et Demokritos (qui ont radicalement mis en oeuvre le mécanisme) - ils déclarent que tout mouvement (changement : surgir, se décomposer dans le fisis) est purement externe ; la hylè, materia, substance, est, bien sûr. La hylè, materia, substance, est, bien sûr, de soi (dans son être), inerte ou léthargique et ne se déplace que par une "force" agissant de l'extérieur (et non par une force intérieure conçue de façon dynamique) ; toute distinction qualitative est alors superflue, - du moins en principe. Pour,

1) Empedokles et Anaxagoras ne sont que des mécaniciens modérés : ils supposent, en plus de la mécanique, des "éléments" qualitativement distincts.

2) Leukippos et Demokritos, par contre, radicalisent le mécanisme : une multitude illimitée d'atomes 'atoma' purement quantitatifs, composent le principe de fisis, sans distinction qualitative.

Prémisse parménidienne . -

Comme l'indique clairement F. Krafft, *Gesch. d. Nat.*, I, S. 235 et suiv.

- 1) les mécaniciens, ainsi que
- 2) les mathématiciens de la même époque, mais, si l'on sait bien ce que Parménide et Zénon d'Élée disent précisément de la fisis, qu'ils ont noétiquement-ontiquement

(c'est-à-dire en s'appuyant sur le pur esprit pensant, et en désignant comme simple "être" (et non comme rien), de sorte que l'être est un pur contenu de pensée et que le contenu de pensée est un pur être ; cf. simile simili cognoscitur, le même est connu par le même).

Cela signifie que, pour les Eléates, la nature, dans son caractère noétique et ontique, est invisiblement ou, du moins, cachée.

Ce qui ne veut pas dire incorporelle ou incorporelle : la philosophie de l'époque n'était pas encore prête pour cette distinction ; elle mélangeait matériel (spatial) et incorporel (incorporel).

L'être de Parménide est donc à la fois caché (aux sens) et pourtant matériel-spatial. Plus encore : l'être conceptuel est, dans sa spatialité, uniforme (homogène) : il "remplit" la réalité partout et toujours exactement de la même manière.

Il n'y a donc qu'un seul (unique, car englobant, - numérique, uniforme, car omniprésent de manière identique, - qualitatif) être pensable et articulé. Il est également adjacent, contigu et donc, dans ce troisième sens, "un" - il est "a.tomon", incommensurable (indivisible).

Cette triple "unicité" de l'être (pensable et disable) est si radicalement défendue que la multiplicité manifeste, la multiplicité et la divisibilité, que le fisis exhibe et que les Milésiens et surtout Héraclite soulignent, pour Parménide et Zénon, ne sont que des apparences, du non-être, -- donc du vide au lieu de la plénitude.

Plus encore : en un quatrième sens, "être" est "un" : les êtres individuels (singuliers, singuliers) sont aussi vide et semblant, car leur isolement entre en conflit avec l'indivisibilité et l'uniformité de l'être, pensable et disable.

Les êtres individuels sont donc impensables et indicibles. Si l'on pense néanmoins à eux et que l'on parle d'eux, alors on le fait de manière incongrue, contradictoire, pleine de contradictions (pensez aux preuves de Zénon à partir de l'incongru. -

Le choc de la multiplicité milésienne-héraclitéenne (synchronique : multiplicité ; diachronique : changement, création et décadence) avec l'unité éléatique (synchronique : unité, uniformité, indivisibilité ; diachronique : immuabilité, éternité) est résolu par les mathématiciens et les mécaniciens d'une manière typique que nous allons maintenant brièvement esquisser.

B3a. La solution mathématique.

- Les Stoicheia (*Éléments*) d'Eukleides d'Alexandrie (\pm 300) contiennent treize livres (1/ plans rectilignes bornés ; 2/ algèbre géométrique (équations algébriques) ; 3-4/ cercle ou théorie du cercle ; 6/ théorie de la proportionnalité (proportio) ; 7-9/ arithmétique ; 10/ quantités irrationnelles ; 11-13/ corps).

Les éléments essentiels du livre 7-9 (mathématiques des nombres) sont tout d'abord :

-- "L'unité est ce selon quoi chacun des êtres est appelé," ;

-- "Le nombre, cependant, est la collection qui se compose d'unités" (monas - unité ; plèthos = collection ; arithmos = nombre).

“ Le mathématicien alexandrin Théon de Smurna - un platonicien (-115/-40) - déclare (...) : si l'unité est divisée dans la sphère des choses visibles, elle est certes, en tant que corps, réduite, et morcelée en parties plus petites que ce corps lui-même, mais, en tant que nombre, elle est agrandie, car là où est le “un”, beaucoup de choses prennent sa place. “ (F. Kraft, *Gesch. d. Nat.*, I, 320).

En d'autres termes, l'unité n'est pas un nombre. Seuls les “plus d'un” (deux, trois, etc.) sont des “arithmoi” ou des nombres, c'est-à-dire des collections (“plèthos”) d'unités” (“monades”).

Cela implique que les nombres fractionnaires, dans les premières mathématiques grecques, sous la pression d'Eleatic, ne sont pas des nombres, mais des rapports à l'intérieur d'ensembles ('nombres') ; par exemple, $2/3$ n'est pas une division d'unité mais un rapport à l'intérieur de l'ensemble ('nombre') trois (théorie des proportions). On ne “ divise “ pas l'unité (= éléatique : l'un étant un indivisible) ; mais on détermine, malgré tout, le nombre (plus d'un, ensembles comme multiplicité d'unités : ce qui va à l'encontre de l'ontologie éléatique, mais seulement en déterminant (comme début de raisonnement) le “ nombre “.

Ainsi l'arithmétique n'est qu'un simple agrégat de raisonnement en soi, sans prétention directe à la réalité (basée sur une incongruité (pensez à Zénon)), c'est-à-dire qui présuppose une multiplicité d'unités (ou 'arithmos') comme une simple définition convenue pour rendre possible des observations dans la nature ou dans l'art (ce que l'homme fait). (o.c., 322/323). Ainsi l'arithmétique a été “sauvée” !

B3b. La solution mécaniste. -

La situation conflictuelle, entre l'ontologie unitaire éléatique et la physique de la multiplicité non éléatique (milésienne, surtout héraclitéenne), est résolue par les mécaniciens en affirmant que

1/ que l'unité de la matière est indivisible et

2/ que la multiplicité, dans la nature et dans l'art(maturité), consiste en unités indivisibles.

Le surgissement et la disparition peuvent être expliqués de cette manière, mais toujours avec le prix de la “dureté” originelle des propositions de Parménide. L'unicité de Parménide est réinterprétée comme l'uniformité simultanée (sameness) des unités (comprises comme constituants) de la nature comme substance. (o.c., 241).

b1. Les mécaniciens modérés.

Empedokles d'Akragas (Agrigentum, Sicile : -485/-425) -

Le “chamanisme puritain” (voir ci-dessus, p. 21), comme l'appelle E. Dodds, - le “chthonisme” serait une désignation au moins aussi bonne, - est appelé le courant dont Empédokle est issu, comme Pythagore : orateur itinérant, rhapsodos (chanteur de poèmes), guérisseur, conciliateur, magicien, il passe de la Sicile à la Grande Grèce et même en Hellas (Péloponnèse). En ce sens, il est caractéristique du renouveau religieux du VI^e siècle.

qui, selon J. Pollard, Seers, *Shrines and Sirens (The Greek Religious Revolution in the Sixth Century B.C.)*, Londres, 1965, p.15, se compose de trois mouvements :

(i) les voyants (voyantes) inspirés par les dieux et les déesses, y compris les chamans, Sibylle, Pythias, les bakchantes (célébrants de Dionusos), les orphiques ;

(ii) les cultes d'État, notamment les mystères éleusiniens et les mystères héroïques ou héroïques, visibles dans les temples et les sanctuaires ;

(iii) l'attention (et la représentation) de monstres tels que les sphinx et les sirènes dans l'art, W. Jaeger, *A la naissance*, 141 souligne que l'héritage d'Empedokles est double - comme avec Pythagore par exemple et son école -.

1/ "Sur la nature", un poème de type milésien sur le fuis, et,

2/ *katharmoi* (Purifications), un poème orphique (une doctrine de l'âme avec préexistence et transfert d'âme ; un végétarisme).

Hésiode, Parménide sont des modèles. Sa solution est la suivante : étant donné qu'Élée a raison (sous le surgissement et la disparition, il y a un être immuable et unique), il ne peut y avoir de changement total (surgissement et disparition), mais seulement un mélange et une séparation de "stoicheia", *elementa*, éléments, qui, en eux-mêmes, sont immuables. Herakleitos a donc également raison.

L'unique "apeiron", resp. l'air (âme) - d'Anaximandros et d'Anaximenes est divisé en particules et éléments et leurs mélanges : l'univers est une plénitude (plénitude, non-emptude) dans laquelle se trouvent quatre rhizomata, radices, racines, à savoir le feu, l'air, l'eau et la terre. De nombreux occultistes actuels opèrent encore sur ce quadrilatère !

Ceux-ci se mêlent et se séparent sous l'influence de deux hypostases (puissances supérieures) d'apparence mythique (voir ci-dessus : les nouvelles théo-, kosmo et anthropogonies (p. 12/13 supra)), à savoir *filia*, resp. *eros* (c'est-à-dire amitié, amour, sur un plan mythique-chthonique surtout) et *neikos* (c'est-à-dire combat, querelle, sur le même plan). lutte, dispute, sur le même plan), qui, chacun, alternativement selon leur époque de domination, unissent (mélangent) maintenant, puis dissolvent (divisent, séparent) à nouveau les petites particules de matière que notre œil ne voit pas mais qui constituent les quatre rhizomata ou ses racines (et qui, en elles-mêmes, sont des unités finales, indivisibles).

Les quatre types de particules ou "éléments" qualitativement distincts proviennent d'Hésiode, où il énumère les "panton pègai" (les sources de tout être) : "Il y a les sources (de tout être après l'autre) et les limites, - de la terre noire et du tartare brumeux, de la mer ondulante sans repos, et du ciel étoilé." (*Théogonie* 736/738). Cf. P. Krafft, *Gesch. d. Rat.* I, 251).

En passant, Empedokles explique aussi l'âme comme provenant du mélange de ses racines et de leurs particules indivisibles de poussière.

-- *Anaxagoras de Klazomenai*

Anaxagore est ionien (-500/-428).- Il est le premier étudiant de l'univers avancé dans le monde : le but de la vie, selon lui, était "de contempler les cieux et l'ordre de l'univers".

Une anecdote en fait même le premier “kosmo.politès”, le premier “cosmos.citoyen” (à ne pas confondre avec ce que nous appelons aujourd’hui cosmopolite ou citoyen du monde, au sens de “chez soi dans tous les pays”) : Là-haut est ma patrie” (il aurait dit, lorsqu’on lui reprochait de ne pas remplir ses devoirs civiques). -

Anaxagore est le premier penseur nommé à se rendre à Athènes, où Périclès est à la tête d’une démocratie florissante. Protagoras, le sophiste, Hérodote, le père de la terre et de l’ethnologie, y sont également venus. Et aussi Demokritos, l’atomiste.

Anaxagore se lie d’amitié avec les esprits “éclairés” (au sens de rationnels-intellectuels) (dont Thémistokles, Perikles, Euripide), et ce dans une Athènes encore majoritairement traditionnelle - religieuse.

Les aristocrates anti-démocratiques et traditionnellement croyants, en contact avec Sparte, conspiraient contre Perikles et son cercle “éclairé”. C’est ainsi qu’Anaxagore fut jugé. Mais il se rendit à Lampsakos (sur le Bosphore, entre la mer Noire et la Méditerranée), où il fonda une école et mourut très honoré.

-- Extrait. -

Les mécaniciens sont aussi appelés “ les jeunes philosophes ioniens “. En effet, W. Jaeger, A la naiss., 168ss, observe qu’Anaxagore pense de façon milésienne, c’est-à-dire en partant des phénomènes visibles et tangibles du devenir et de la disparition, en pensant par l’”archè”, le principe premier.

Toutefois, avec une différence remarquable : Anaxagore consacre son effort à l’observation de phénomènes privés, oui, singuliers et rares, au lieu d’enquêter sur “ la fusis dans sa totalité en une seule fois “ (Paideia, I, 460).

F. Krafft, *Gesch. d. Nat.*, I, 269, donne un exemple : “La matière terrestre paresseuse ne peut pas se transformer en matière stellaire mobile ; toutes deux ne peuvent pas être des formes qualitativement différentes d’une seule et même substance primitive, mais doivent être constituées de la même substance immuable, et ce de façon permanente.

Anaxagore en donne pour preuve le météore qui s’est écrasé à Aigospotamoi sur l’Hellespont en l’an -468, qui était localement vénéré comme un fétiche d’origine divine.

Il était, dit Anaxagore, virtuellement retourné à la terre, un morceau de terre qui, s’étant détaché de la vertèbre aither, s’était rendu dans une région relativement calme de l’aither, où son renversement ne pouvait plus le préserver de la chute.”

Sur la base de la même observation singulière, Anaxagore a conclu que le soleil était une pierre brûlante. W. Jaeger, A la naiss., 168, appelle cette méthode (de tirer des conclusions de physique générale, à partir d’observations privées ou singulières) l’empirisme ionique.

La médecine fut ici pionnière : Alkmeon de Kroton (+/- -500), élève de Pythagore, médecin et scientifique professionnel, influencé par Héraclite, parlait déjà de “mélange” et de “séparation” sur la base de l’expérience médicale en matière d’alimentation et de nutrition (o.c., 169).

En effet, -- cf. p. 34 supra-, déjà Empedokles, guérisseur, oui, médecin, parlait de mélange (krasis, mixis) et de séparation des particules des quatre espèces de matière. Mais chez Anaxagore, il s'agit d'une démarche plus purement méthodique (et non orphique-mythique comme chez Empedokles) "Opsis ton a.dèlon ta fainomena" (Voir les choses invisibles (est dans) les phénomènes, - littéralement : les choses qui montrent).

Ce principe méthodique anaxagoricien - appliqué mais non formulé pour lui - a été adopté par l'atomiste Démokritos. C'est Milesien ! -

Les homoiomereiai. -

Homoiomereia (enk.) signifie la similitude des parties d'un tout. Anaxagore utilise des "homoiomeres", formés de parties égales ou similaires (analogues).

Le terme d'Aristote pour la conception de la matière d'Anaxagore est "homoiomereiai" (au pluriel). - Comme Empedoklos, Anaxagore, au lieu de l'être unique de Parménide, suppose une multiplicité d'"êtres" éternels, désordonnés, impérissables et immuables, qui, malgré leur uniformité, expliquent néanmoins la multiplicité et le changement des fisis émergents et lointains.

Il suppose également des particules petites et immuables (avec mélange et séparation). Cependant, au lieu d'accepter quatre types fondamentaux de particules, il affirme que "Tout est dans tout". - Son observation empirique ionique de base semble être le processus d'alimentation, de métabolisme et de croissance dans le monde biologique :

(i) les feuilles, le bois, l'écorce, (ii) les coquillages, (iii) les muscles, les os, la moelle, le sang, qui semblent tous émerger de la nourriture ingérée (cette nourriture contient tous les constituants qui s'élaborent ensuite différemment en nature) ; ensuite : les cheveux, les ongles, les veines, les artères, les tendons, les os, qui émergent tous, avec le temps, d'une graine (qui semble donc, quelque part, les contenir tous, dès le début).

A côté de cet aspect naturel-processuel, il y a l'aspect artificiel : le peintre peint les gens, les animaux, les plantes, les objets, avec les mêmes couleurs. Zénon d'Élée, avec sa dichotomie (division en deux) des corps, des plans, des durées, et ce jusqu'à l'infini, incite Anaxagore à supposer des particules divisibles et partagées à l'infini.

-- De Nous. -

Comme Empedoklos, il suppose qu'au début, tout était mélangé à tel point que rien n'était distinguable. L'humide et le sec, le froid et le chaud, le clair et l'obscur, c'est-à-dire toutes les qualités (qualitativement distinctes) - étaient indiscernables dans ce mélange primordial. Puisque

(i) tout est dans tout, présent et

(ii) tout à travers le mélange

était indiscernable, initialement, les hypostases empédocléennes comme filia (eros) et neikos, par exemple, ne peuvent pas comprendre que dans l'or il y a principalement des particules d'or, dans la chair principalement des particules de chair : Le "cosmos" (c'est-à-dire une...

nature ordonnée) ne surgit, dans ces hypothèses, qu'après un long temps filia et transitoire (qu'Empedokles appelle le dieu Sphairos, dont le repos, par neikos, disparaît à nouveau).

Au contraire, Anaxagore affirme que le Nous, Intellectus, Esprit (compris comme esprit), orienté vers un but et un objectif, ordonne, par "krinein" (crise), le changement, le mélange primordial en cosmos.

Ainsi surgit tout ce que 1/ l'univers et 2/ la culture humaine nous donnent à voir. W. Jaeger, A la naiss. 167ss., appelle donc Anaxagore (avec Diogène d'Apollonie, o.c., pp. 177ss.) un penseur téléologique ou finaliste (finis dans le Lt. est but(fin)). Comme le mécanisme pur perce !

Immédiatement, nous avons la première tentative claire d'un penseur hellénique de décrire l'immatérialité : " L'autre être a part dans toute substance. L'Esprit, cependant, est quelque chose d'infini et d'auto-souverain, et il n'est mélangé à rien. Car s'il n'était pas seul mais mélangé à quelque chose d'autre, il aurait une part dans tout être, - s'il était mélangé à quelque chose. Car dans tout être il y a une part de tout être (comme je l'ai expliqué plus haut).

Dans ce cas, les substances mélangées à lui ne feraient que l'entraver, de sorte qu'il ne dominerait rien, comme s'il n'existait que pour lui-même. Car Il est le plus fin et le plus pur de tous les êtres, et Il possède de tous les êtres toute connaissance, et Il a la plus grande puissance. Et tout ce qui contient l'âme, le plus grand et le plus petit - sur tout cela l'Esprit a le pouvoir.

L'Esprit a également le pouvoir sur le mouvement tourbillonnaire global, de sorte qu'au début, il a commencé à tourner. Et, au début, ce mouvement a commencé à tourner à partir d'un certain petit point ; cependant, il saisit encore plus loin autour de lui-même et saisira encore plus autour de lui-même. Et tous les êtres qui se mêlaient et se séparaient et se séparaient les uns des autres, tous l'Esprit les connaissait.

Et comment tout (i) devait être - futur - et comment tout (ii) était - (ce qui n'existe plus maintenant) passé - et comment tout (iii) est maintenant - présent -, tout cela l'Esprit l'a ordonné, - aussi ce mouvement tourbillonnant qu'effectuent maintenant les étoiles et le soleil et la lune, ainsi que l'air et l'aither, qui en sont sortis. C'est ce même mouvement tourbillonnaire qui a permis leur émergence séparée. Et du mince se sépara le dense, du froid le chaud, du sombre le clair, et de l'humide le sec" (F. Krafft, o.c., 275/276).

Conclusion. -

Comme le note F. Krafft, Empedokles et Anaxagore présentent une dualité : 1/ un principe actif (filia, resp. eros et neikos nous) qui, en tant que cause ou principe mobile, est directeur ; 2/ un principe souffrant qui est corporel-matériel (hylic). Déjà Hésiode avait décrit le cosmos comme un homme dans le grand (macro cosmos ou makranthropos) qui est un 1/ corps animé 2/. Anaximène aussi (cf. p. 11 supra).

-b2. La mécanique atomistique ou radicale.

Leukippos de Miletos (Ve siècle) Ionien, se rend à Eléa, où il devient l'élève de Zénon d'Eléa. Vers - 450, il fonde sa propre école philosophique en Thrace (dans la ville d'Abdera). Les thèses d'Empedokles et d'Anaxagoras lui étaient connues. Il est généralement mentionné dans le même souffle que Demokritos d'Abdera (-460/-370).

A.tomos',

In.divisus, indivisible (non divisé) était un adjectif d'un vieux mot hellénique. To Atomon", l'a.toom, en tant que substantif, apparaît au cinquième siècle comme terminus technicus. Changement, mouvement ;

1/ soit comme naissant et se décomposant, grandissant et vieillissant,

2/ soit en tant que changement qualitatif du chaud au froid, du clair au sombre, de l'humide au sec, etc. - tel est le thème milésien de la fisis. Parménide, Zénon, avaient vu cela comme impensé et inexprimable et donc irréel, non-être ; seul l'être "était" et "est" et "sera". C'est ce que suppose l'atomiste.

Empédocle et Anaxagore - analogues aux mathématiciens - avaient conçu ce "un" éléatique de l'être comme une uniformité, une unité, et l'avaient ainsi "sauvé", mais avec une multiplicité (nombre, plèthos) dans cette unité (pensez aux nombres à partir desquels les mathématiciens ont fait exister deux et plus comme des ensembles de un). Voici le correctif empédocléen-anaxagorien sur Élée. L'atomiste procède également de la sorte, pour rendre la multiplicité (quantitative, qualitative) et le changement " pensable " (possible).

Mais la dernière " particule " est conçue comme lente (déplacée de l'extérieur) et sans qualité :

(i) par leur forme ('Gestalt'), comme les lettres N et B ;

(ii) par leur combinatoire ou leur arrangement, comme les lettres NB et BN ;

(iii) par leur tour (rotation, tour axial), comme N et Z.

À ces trois distinctions leukippéennes, Démokritos en ajoute une quatrième : l'étendue ou la taille ; comme z et Z. Comme un texte : à partir de telles stoicheia, c'est-à-dire de lettres (plus tard : particule ou constituant ou " élément ") ou de constituants, tout être, tout changement, toute distinction qualitative consiste. Cette vision " réductrice " est appelée mécanisme " radical ou atomistique ".

Mais la dichotomia ou dichotomie (Zénon, Anaxagore) a été rejetée par Leukippos, car, selon lui, elle conduirait à un vide entre des particules de plus en plus petites, de sorte qu'il ne resterait rien de " plein " (rempli).

Ainsi, les constituants de la fisis

1/ ne sont plus des "éléments" et des particules d'éléments (Empedokles),

2/ ne sont certainement plus des homoiomeraiai divisibles à l'infini (Anaxagoras),

3/ mais a.toma, des atomes.

C'est ainsi que naquit l'atomistique, qui, jusqu'à notre siècle, continuera à produire ses effets. Principe d'ordre excluant (filia / noikos ; nous) : le hasard régit l'atoma.

Immédiatement, le premier "matérialisme" antique est né. Sans principe directeur actif, à l'exception de la gravité,

a/ le changement en tant que 1/ création ou décadence et 2/ changement de qualité (du chaud au froid, de l'hiver à l'été, par exemple ; cf. Herakleitos supra), ainsi que

b/ la permanence dans toutes ses formes naturelles et culturelles "expliquées". Si une telle chose peut encore être appelée explication (la rendre intelligible de manière logique).

- Pluralisme hylique.

La doctrine de l'"eidolon" de Leukippos et Demokritos montre qu'il faut être très prudent avec le mot "matérialisme" dans le cas des Voor-sokratiekers. Eidolon", simulacre, représentation, signifie, en général, la représentation de quelque chose (par exemple, fantôme, portrait, effigie, image (idolâtre), reflet (dans l'eau, miroir), imagination, idée).

Selon les deux mécaniques atomistiques, la perception (aisthèsis) et l'aperception (noèsis) se produisent comme suit : les images, venant de l'extérieur, pénètrent dans l'observateur ou le connaisseur.

1/ les phénomènes psychologiques tels que le rêve (nocturne) et la télépathie,

2/ occultes (extra-naturels) comme le mauvais œil et

3/ religieux comme les dieux bénins ou daimones, les atomistes les expliquent au moyen d'images (eidola, parfois rendues idoles).

Cela signifie que hulè, materia, substance, est pensée par ces penseurs - comme par tous les Voorsokratiekers - de multiples façons :

(i) il y a d'abord les choses que nous appelons communément la vue, le toucher, l'ouïe et le sentiment ;

(ii) il y a des êtres plus rares ou, du moins, non généralement perceptibles, qui sont néanmoins de nature matérielle et qui sont visibles, tactiles, audibles et palpables à leur manière. C'est ce qu'on appelle le pluralisme hylique, c'est-à-dire l'hypothèse d'une multiplicité en termes de substance.

Ceci s'oppose au monisme hylique de notre physique et de notre chimie modernes et de nos matérialistes modernes qui les suivent. G. et L. Gérardin, La magie (Un savoir en action), Paris, 1974, pp. 71/ 83, parlent de "Démocrite et ses correspondances". Ils qualifient la thèse de Démocrite de "rationalisme magique".

Il y a du vrai là-dedans : l'étude des fusions, déployée "empiriquement" par les Milésiens, reçoit ici son achèvement paranormologique. Les phénomènes comme les visages oniriques, la télépathie, le mauvais œil et les apparitions de dieux, de déesses, ont

1/ comme faisant partie du devenir et du dépérissement,

2/ en tant que qualitativement différents des autres phénomènes des fusions (généraux), leur propre "nature" au sens (troisième ; cf. p. 7 supra) (d'être, d'être, de nature propre) et ceci (cf. cinquième et sixième sens ; cf. p. 7/8 supra) au sens dit "irrationnel" des choses non généralisables (et donc problématiques) des fusions. - Tous les êtres des fusions, selon nos atomistes, émettent des images qui se manifestent ensuite, selon les cas, chez l'observateur sous forme de

1/ images de rêves nocturnes ou impressions télépathiques,

2/ comme images malignes, nocives, envoyées par des zéloteurs "mauvais œil",

3/ comme des apparitions de dieux ou de daimones.

Le matérialisme occidental se nourrit du mécanisme atomistique. La thèse de doctorat de Karl Marx, *differentz der demokritischen und epikureischen naturphilosophie* (distinction entre la philosophie naturelle demokritische et epikureische), Berlin, 1841, par exemple, le prouve : “Le matérialisme français et anglais est toujours resté en étroite relation avec Demokritos et Epikoeros.” (S. 47).

Marx voit en Démokritos “ un penseur éclairé (intellectuel-rationnel) de la démocratie antique “. Il critique son mécanisme : Démokritos ne voit que la nécessité, c’est-à-dire l’inexorable compulsion naturelle de l’atomistique. Epikoeros, en revanche, attribue des rôles à la fois à la nécessité et à la liberté.

Dans la perspective de Marx, celle-ci est nécessaire ; sans liberté, aucune “action” (révolutionnaire ou autre) n’est possible. À Epikoeros, Marx reproche que s’il voit les deux, liberté et nécessité, il ne les voit pas “ dialectiquement “ (cette fois au sens hégélien d’interaction “).

Après tout, Marx n’est pas simplement matérialiste, certainement pas matérialiste mécaniste, mais matérialiste “ dialectique “. - Marx passe sous silence le pluralisme hylique de Démokritos, bien sûr !

-- À savoir .

Démokritos a également proclamé la sagesse de l’éducation morale dans un style archaïque, - ce qui prouve l’incohérence de Démokritos. Ainsi par exemple (Diels, *vorsokratiker*, Fr. 33) : “la nature (fusus) et le processus d’apprentissage (didachè) sont quelque chose de semblable. Car le processus d’apprentissage transforme l’homme (metarhusmei), mais, tout en transformant, il crée la nature (fusiopoioi).”

Ce texte montre, pour la énième fois, l’usage auquel le concept de nature est arrivé au fil du temps : en effet, l’éducation crée, en quelque sorte, une “seconde” nature, une nature “acquise”.

-- Présocratique. -

P. 125 : “En vertu du nomos (accord, habitude) est la couleur, en vertu du nomos est la douceur, en vertu du nomos est l’amertume. En vertu de la vérité (etèèi), cependant, sont les atomes et l’espace vide (konon).”

Démokritos exprime ainsi sa méfiance à l’égard de l’expérience sensorielle (toujours ce trait éléatique, mais insinué de façon mécaniste : les distinctions qualitatives sont conventionnelles, mais les particules de poussière et leurs interstices de lego sont réels, “étant”).

-

Mais maintenant, écoutez les sens qui disent à l’esprit : “Pauvre esprit (frèn), c’est de nous (c’est-à-dire des aisthèseis, des perceptions) que tu prends tes lettres de créance (pisteis, “preuves”) pour nous faire tomber avec elles. Mais ta victoire, c’est ta chute.

B4. Les physicalistes néo-milésiens.-

W. Jaeger, *à la naiss.*, 35, 177, dit que, +/- -450, Melissos de Samos, un éléate de naissance, préfigure l’illimité (a.peiron) d’Anaximandros comme principe unique, tandis que Diogène d’Apollonia renouvelle l’hylozoïsme d’Anaximenes (aër, air, comme ‘âme’ de l’once et de l’univers) et proclame ‘aër’, souffle animateur, comme principe unique fusis. Ainsi renaît l’unité-physique milésienne.

(III) La sagesse naturelle des scientifiques professionnels.

- À la page 30 ci-dessus, nous avons signalé la richesse des sciences thématiques qui, parallèlement à la physique, ont vu le jour. Non pas qu'elles n'existaient pas auparavant. Mais elles sont désormais guidées par le nouveau concept de nature (dans toutes ses acceptations).

-- "Histor", témoin oculaire,

C'est quelqu'un qui acquiert la connaissance (eidenai) par sa propre vision (idein) ; le même mot 'histor' signifie aussi arbitre, c'est-à-dire quelqu'un qui, par l'examen des rapports des témoins oculaires, acquiert la connaissance. Hésiode utilise déjà le mot *Werken en dagen* (œuvres et jours), 790. *Historeo*, je cherche à savoir (Hérod., 1:61), je m'informe, j'enquête ; je questionne ; je sais ; je raconte ce que je sais, se trouve indépendamment dans *historia*, *inquisitio*, (Hérod., 2:118 ; d'où *histoire* (Hérod., 1:1), c'est-à-dire par sa propre vue (*aut.opsis*) ou enquête, investigation, communication gagnée des faits réels. -

- Les Milesiens -

Thalès, Anaximandros (le premier à faire une carte ; cf. F. Krafft, *Gesch. d. Nat.*, I, 92/120 ; 141/199), Anaximenes, ont l'*historia*, l'enquête,

a/ à la fusis, la nature, en tant qu'ensemble 1/ de la création et de la décadence, 2/ des changements de toutes sortes, et par conséquent

b/ à l'archè, resp. archai, les principes, recherchés (le pourquoi). Mais les Milésiens étaient des physiciens unitaires : ils s'intéressaient à la nature dans son ensemble. - C'est maintenant qu'entre en jeu la physique particulière ou spéciale.

A. La terre et l'ethnologie.

Hekataios de Miletos (-560/-480) est, selon W. Jaeger, *Paideia*, I, 479, "le premier qui ait transféré sur la terre habitée l'étude du fuis dans son ensemble et de façon particulière, qui jusqu'alors n'avait été traité que comme une partie du cosmos et dans son articulation superficielle la plus générale."

Ce *logografos*, *logographe*, c'est-à-dire prosateur (différent des poètes épiques et autres), également historien, exprime magnifiquement la recherche personnelle des Milésiens : "Hekataios le milésien parle ainsi : J'écris ce qui me paraît vrai ; car les histoires des Hellènes, telles qu'elles me paraissent, sont nombreuses et ridicules."

Il s'aligne sur la vision du monde géométrique-symétrique d'Anaximandros. Cf. F. Krafft, o.c., 168/199 (*Das geometrische Erdbild des Hekataios von Milet*), (L'image géométrique de la Terre d'Hécatee de Milet).

En ne recevant pas la vérité des Muses elles-mêmes comme le faisait Hésiode, mais en la traçant lui-même par l'historiè, la recherche, Hekataios a fondé la géographie, comprise comme la connaissance de la terre habitée.

-- Hérodote d'Halikarnassos (-484/-424)

Celui-ci fait un pas de plus : il conserve l'unité de la terre et de l'ethnologie comme Hekataios, mais il met l'homme au centre et est ainsi le précurseur de la véritable historiographie (le "père de l'histoire").

Il connaît l'Anatolie, l'Égypte, l'Hellas et décrit la confrontation entre l'Orient et l'Occident dans l'esprit empirique des Milésiens.

La carte qu'Hekataios, à la suite d'Anaximandros, a réalisée, Hérodote la critique :

1/ le côté empirique qu'il améliore et

2/ la conception géométrique-symétrique qu'il rejette dans la mesure où elle s'applique dans les grandes dimensions, mais qu'il préserve dans la mesure où elle concerne les paysages à petite échelle (cf. Hérod., Hist., 2:15ss ; 4:36ss, sur l'immensité de l'Égypte, sur la division de la terre en parties ; voir F. Krafft, o.c., 168s.)

G. Daniëls, *Religieus-historische studie over Herodotus* (Étude historico-religieuse sur Hérodote), Anvers/Nimègue, 1946, nous montre de près comment, selon Hérodote, la "nature" (troisième sens : l'être) des pays et des peuples est ordonnée :

1/ les nombreux dieux (parfois le dieu, le divin) travaillent selon un plan unique ;

2/ ce plan suit comme principe le kuklos (boucle, cycle) : tous les événements naissent et périssent, passent du bonheur au malheur, etc. (la "fusée" des Miles). (Ce fait est, en soi, déjà "aitia", culpa culpabilité (si nécessaire culpabilité inconsciente) ; il est suivi de "sumbouliè" (avertissement) ; il est suivi, en temps voulu, de "tisis", punition (pénitence, réparation).

Cette punition, resp. la réparation de la punition, consiste d'abord et avant tout à niveler, lisser ('ison', égalité) ; c'est ensuite la 'teleuté', la fin, du kuklos ou cycle, par laquelle les dieux dirigent toute déviation, surtout par nivellement, vers la réparation ;

3/ Les dieux exercent cette influence kuklos dans le règne végétal, dans le règne animal, mais surtout dans la vie individuelle et dans la vie des nations et des peuples.

C'est l'ordre du monde (o.c., 56), qui constitue le "logos", c'est-à-dire la structure narrative, du livre. -

Hérodote donne comme exemples Kroisos, Kuros, Kambus, Xerxès, Polukrates : La soif de terres (expansion territoriale, impérialisme) conduit, avec le temps, à l'orgueil démesuré (franchissement des frontières) ; malgré les avertissements, vient l'aveuglement, qui se manifeste par la négligence des avertissements et par l'interprétation des oracles des dieux (seize sites d'oracles sont nommés par Hérodote), où l'intéressé, hâtivement, ne voit que l'interprétation qui est bonne pour lui, sans remarquer que le jugement divin contient aussi une interprétation imprécise.

Les délits (meurtre, pillage déraisonnable, violation de cadavre) entretiennent cet aveuglement, qui conduit au malheur et à la ruine, la "culpabilité" étant expiée. -

Les dieux, après tout, insistent sur l'uniformité et l'ordre dans la nature, par la sage distribution du bonheur ; mais aussi dans la vie des hommes, ils tracent certaines limites, dont ils ne tolèrent pas la violation.

Si cela se produit, l'homme rencontre le "ftonos theon", (le zèle des dieux) ou aussi, le "nemesi ek theou" (l'intervention réparatrice de Dieu). Cf. p. 12 supra ; également 14 (fragment d'Anaximandros, mais là il s'agit de l'archè unique (principe premier), et non des dieux).

Digression :

L'interprétation de l'oracle.

- A la page 25 supra nous avons parlé de la technè hermeneutike d'Héraclite, art de l'interprétation. L'oracle (discours divin) joue un rôle important dans la vie hellénique. Hérodote lui accorde d'ailleurs une place centrale dans le kuklos de

1/ création et décadence et

2/ le passage du salut à la calamité ("fusus"). -

Un exemple (Hérodote, Hist., 1:66) : les Spartiates deviennent, après la législation de Lukoergos, un peuple puissant, mais ils ne sont pas satisfaits de cela ; ils interrogent l'oracle de Delphoi sur la terre des Arkadiens. Le motif est le suivant : ils ne sont pas satisfaits de ce qu'ils possèdent et convoitent Arkadia, non pas partiellement mais complètement. C'est de l'orgueil démesuré.

L'oracle promet une partie d'Arkadia (comme butin de conquête) et dit que les Spartiates "orchèsiathai". Dans leur aveuglement, ils interprètent naïvement cet oracle ambigu comme "dansera" (de joie), mais ils ne pensent pas que ce jugement divin cache mentalement un autre sens d'"orchèstasthai", à savoir travailler dans l'orchos, le jardin, la rangée de vignes, (comme prisonniers de guerre). L'issue confirme la seconde interprétation : le franchissement de leur frontière, les dieux le punissent par la défaite. Ainsi a lieu le jugement de Dieu. -

L'ancien Bréviaire romain, onzième dimanche après la Pentecôte (1er et 2e nocturn) donne, à propos de 4 Rois 20, 1/11, un texte de saint Jérôme, In Isaiem prophetam, 11, 38 : "non Deo mutante sententiam sed provocante humanum genus ad notitiam sui" (non que Dieu change d'avis, mais il force l'humanité à la connaissance de soi). Cela prouve que l'Ancien Testament connaissait aussi de telles déclarations divines ambiguës, accompagnées de la même structure de jugement qui, par le biais de l'incompréhension, conduit à "l'ouverture des yeux" (la prise de conscience) chez celui qui a affaire à l'oracle. Cf. Daniel, o.c., 71/72.-

Cela indique que les oracles doivent avant tout être compris de manière pragmatique, c'est-à-dire en partant de l'issue (le résultat), et non d'une manière naïve " théorique " (ce que les sémioticiens appellent aujourd'hui sémantique). Cf. Colin Cherry, On Human Communication (A Review, a Survey, and a Criticism), Cambridge, Massachusetts, Londres, 1957-1, 1966², pp. 219ss. (la signification de Welby ; la sémiotique de Morris (syntaxe, sémantique, pragmatique), ainsi que : B. Toussaint, Qu'est-ce que la sémiologie ?, Toulouse, 1978.

Il est trop évident qu'une signification, une sémiotique, une sémiologie - quelle que soit la variante de la théorie des signes que l'on préfère maintenant, c'est secondaire - est à la base de l'interprétation de l'oracle d'Hérodote (et d'Héraclite). L'oracle, en tant que jugement divin, présuppose un auditeur (consulteur) qui ne soit pas dans une condition hubristique, sinon sa capacité d'interprétation est déréglée : l'oracle :

(i) ne dit pas n'importe quoi,

(ii) ne cache pas non plus sans duvet,

(iii) mais donne un indice, un signe entre les deux. Toute herméneutique devrait en tenir compte.

empirisme ionique et/ou milésien. -

Qu'Hérodote, comme le dit F. Krafft, suive le mode thaléen, est évident d'après le texte suivant (*Hist.*,7 ; G. Daniels, o.c.,93/94) :

“Tu vois comment la foudre de Dieu frappe les plus hautes créatures et ne tolère pas qu'elles s'exaltent dans leur hauteur, ceci, alors que le petit ne le frappe pas. Tu vois que ses coups frappent toujours les plus grands bâtiments et les plus grands arbres. Car c'est la règle de conduite de Dieu de frapper tout ce qui chancelle.

C'est ainsi qu'une grande armée est vaincue par une petite, de la manière suivante : à savoir, lorsque le dieu zélé sème la panique dans l'armée ou fait gronder le tonnerre, la faisant périr d'une manière indigne de lui. Car Dieu ne tolère pas qu'un autre que lui soit arrogant.

Tout ce qui est fait de manière hautaine entraîne cependant des échecs, qui se traduisent généralement par de lourds dégâts ; la prudence, elle, apporte quelque chose de bon, même si cela n'en a pas l'air sur le moment, mais on ne l'établit qu'avec le temps.” Krafft affirme que Thalès de Miletos ne concevait pas une physique unitaire globale, mais reliait le phénomène au phénomène, au raisonnement, comme cause et effet, comme principe et changement.

Ce que font tous les Milesiens. Ce que fait également Hérodote, comme le montre l'extrait ci-dessus : il a établi que la foudre frappe effectivement les bâtiments les plus hauts, les plantes les plus hautes, de préférence. Par analogie avec cela et en s'appuyant sur des années d'interprétation des oracles (son oncle était teratoskopos, c'est-à-dire thaumaturge, paranormologue (dirions-nous maintenant), et c'est avec lui qu'Hérodote a appris l'analyse des sorts divinatoires), il voit la même structure à l'œuvre dans le domaine humain. Ainsi le phénomène avec le phénomène est relié de manière rationnelle, mais pour cette raison pas sans religion, au contraire. Cf. J. Feix, traducteur, Hérodote, Historien, Wiesbaden, s.d., S. 446. -

Mais le mode de pensée anaximandrien fonctionne aussi ici : même le fait que la justice ait le temps de (faire disparaître) l'adikia, l'iniquité, par la tisis, la remise de la dette, la réparation, est évident ici d'après les mots “ à ce moment-là “ et “ avec le temps “. Pour cela encore, voir p. 14 : “selon l'ordre du temps” (dans le fragment d'Anaximandros). -

Cet aspect du temps était également familier à l'Ancien Testament : “Les pères mangent des raisins non mûrs, et les dents des enfants en deviennent rocailleuses”. (Jerem. 31s29 ; voir aussi Ezek. 18:1). Cela met toutefois l'accent sur l'aspect généalogique (progéniture), mais le report de la punition y est également prévu et exprimé, bien sûr dans le contexte biblique. Cf. également H. Klees, *Die Eigenart des griechischen Glaubens an Orakel und Seher (Ein Vergleich zwischen griechischer und nichtgriechischer Mantik bei Herodot)*, (La particularité de la croyance grecque dans les Oracles et les Voyants (Une comparaison du manticisme grec et non grec dans Hérodote),), Stuttgart, s.d..

L'étude de la nature a été élaborée dans les logographes à la recherche humaine, aspect pays et peuples.

B. La médecine. -

W. Jaeger, - *A la naiss.*, 168, dit que l'empirisme privé, oui, singulier d'Anaxagore est typique des Milésiens du Vème siècle. Hérodote (terre et ethnologie) et l'école d'Hippocrate, dit-il, en sont les principaux représentants. Mais F. Krafft, *Gesch. d. Nat.*, I, S. 76/91, montre que déjà Thalès nourrissait cet empirisme privé (si nécessaire singulier), reliant phénomène à phénomène d'une manière logique. Jaeger, cependant, attire à juste titre l'attention sur les médecins, qui, confrontés à la souffrance et à la vie humaines, devaient pratiquer cet empirisme de manière particulièrement emphatique. Plus précisément, il y a eu dès lors une interaction latente entre la physique et la médecine.

-- Alkmeon de Kroton (+/- -500),

Pythagoricien, scientifique et médecin, d'influence héraclitienne, diététicien, expliquait déjà la fûsis, la nature de l'être (troisième sens de fûsis), en parlant de mélange et de séparation des ingrédients alimentaires. Il s'agit d'une idée mécaniste : 1/ de petits composants 2/ qui, en se mélangeant et en se séparant, 3/ clarifient le principe de la nutrition (aspect du fûsis : origine, développement, si nécessaire son renversement, c'est-à-dire la décomposition, le dépérissement).

- Hippocrate de Kos (V-ème e.). -

Contemporain de Socrate (-469/-399), il est pratiquement inconnu sur le plan biographique. Ses œuvres sont perdues, mais sa méthode et ses enseignements sont grossièrement connus : il est le fondateur de la médecine de conception platonicienne. Platon dit qu'il a conçu le corps, dans sa nature, comme la nature d'un tout. Ce n'est que si l'on voit un tout en lui que l'on peut savoir ce qui agit sur lui ou sur quoi il agit, Dès l'époque de Platon, il était reconnu et célèbre.

- Corpus Hippocraticum. -

Cette collection disparate d'ouvrages médicaux, pour la plupart sans nom, date des Vème et IVème siècles avant Jésus-Christ. On ne sait même pas avec certitude quelle partie est d'Hippocrate, mais elle porte son nom, commodément.

- Les deux grands types de médecine. -

Tout au long de l'Antiquité, 1/ la médecine animiste-dynamique (improprement appelée médecine "irrationnelle", car la religion archaïque a aussi sa logique) et 2/ à partir des années - 500, la médecine physique (reflétant la mentalité milésienne), ont continué à coexister, - ou ont été liées, comme cela apparaît déjà dans Hérodote, *Histoires*, III (J. Feix, trad., Hérod., *Hist.*, S. 199 et ailleurs), à propos de la chute de Kambuse ou maladie "sainte". Cf. W. Jaeger, *A la naiss.*, 170, 255, où il apparaît qu'Hérodote entremêle les deux types.

-- Hippocrate est appelé l'"Asklepiaad" de Kos, ce qui signifie qu'il appartenait à une très ancienne famille et guilde de médecins, qui tirait son origine d'un médecin Asklepîos, qui avait subi une apothe(i)osis,

c'est-à-dire qui, au VIII^e siècle, est encore décrit comme humain, mais qui, aux VI^e et V^e siècles, est élevé au rang d'ancêtre des familles de médecins, voire de divinité ancestrale (Aesculapios, Lt.) (apothéose).

-- C.J. Singer, *Medicine, in The Oxford Classical Dictionary*, 1949-1, 1950², p. 548, dit que l'on peut trouver des traces de science dans la praxis médicale des poèmes homériques.

W. Jaeger, *Paideia*, I, 13/14 dit que la médecine égyptienne aussi était plus qu'un art archaïque inférieur, dans une certaine mesure, mais que la philosophie naturelle milésienne a transféré l'*historia fusikè*, *inquisitio naturalis*, l'étude de la nature, de la *fusis* comme l'ensemble de l'univers au privé de l'homme, à savoir la *fusis anthropine*, *natura humana*, la nature humaine.

Celle-ci a ses règles, prescrites par son être ; la connaissance théorique - en cela la médecine physique des Hellènes de Milesia dépasse celle des Égyptiens - des *fusis* humains régit le mode de vie de l'homme en bonne santé et en état de maladie. Le concept de "fusis humain" apparaît ici dans le sens d'un organisme physique ayant sa propre "nature", c'est-à-dire son essence (troisième sens de *fusis*).

- 1/ Dans *Paideia*, II, 41, Jaeger, à partir de "Épidémies", cite une phrase : *A.paideutos / Eu.paideutos* (il y a deux versions) *hè fusis hekousa ou mathousa to deonta poiei*" (non éduqué/bien élevé a exécuté la nature, par elle-même, sans apprendre ce qui lui appartient). On voit ici la nature de l'homme comme une "force" (*dunamis*) ou un principe (archè) cybernétique fonctionnant de l'intérieur (dynamisme ; - non pas mécanisme), qui, inconsciemment, règle le but.

- 2/ Cf. E. Beth, *Natuurphilosophie* (Philosophie de la nature), 1948, p. 56 : "La loi de compensation - le terme est d'Emerson - est également évoquée par Platon, *Timée* 52A : "Toutes ces choses deviennent la cause des maladies, lorsque le sang ne se soutient pas de la nourriture et de la boisson, mais acquiert son poids de mauvaises choses contre les lois de la nature. " (...) La maladie est ici la sanction, entrée avec la nécessité, d'une violation de la loi cosmique. "

- C.J. Singer, a.c., cite "*De heilige ziekte*" (la maladie sacrée), (un livre du *Corp. Hippocr.*) : "Cette maladie a la même *prophasis* (cause) que les autres (maladies) qui vont et viennent dans le corps - le froid, le soleil, l'agitation variable des *pneumata* (vents). -

Ce sont des *theia* (divins). Il n'y a aucune raison de classer cette maladie dans une classe spéciale comme plus divine que les autres (maladies) : toutes les maladies sont divines et toutes *anthropina* (humaines). Chacune a sa propre *fusis* (nature) et sa propre *dunamis* (puissance)." Les termes "pneuma", "fusis", dit Singer, reviennent sans cesse dans la littérature médicale hellénique : ils sont intraduisibles, dit-il. Il découvre trois façons de découvrir l'aspect divin :

(i) “divin” est ce qui ne renvoie à aucune cause (principe) immédiatement découvrable ; le reste est “naturel” (c’est-à-dire qu’il y a deux domaines qui ont des effets pathologiques sur l’homme) ; le livre *Decorum, Corp. Hipp.*, le pense ;

(ii) “divin” et “humain” (“naturel”) vont de pair ; c’est ce que pense le livre “The Holy Disease” (voir texte ci-dessus) ;

(iii) “divin”, “humain” et “naturel” sont trois (et non deux) types de phénomènes ou de principes pathologiques ; c’est ce que pensent *Prognostics, Women’s Diseases, Corp. Hipp.* sans oublier les parties du *Corp. Hipp.* qui mélangent les trois opinions précédentes. En d’autres termes, la science médicale hellénique avait plus d’une tendance philosophique.

Note - Simon d’Athènes (V-de e.) avec Xénophon (- 430/-354), fondateur d’Hipparchikos et *Peri Hippikès*, sont connus comme précurseurs des hippiatroi, vétérinaires (*Hippiatrici*). Il s’agit là aussi d’un “fusis”.

C. Études sociales. -

Solon d’Athènes (-640/35/-561/60), un homme qui a beaucoup voyagé, clairement influencé par Milesia, applique les connaissances médicales générales - physiques et privées - à une autre partie de la fusis totale, à savoir la vie sociale.

La relation partie-globale, la relation cause (principe) - effet que Milesian croit voir

(i) dans la vie physique de l’homme (voir la médecine, supra, qui l’a influencé) et

(ii) dans la vie sociale : les crises dans la polis qu’il voit comme similaires aux maladies du corps (troubles de la santé dans le corps social). Cf. W. Jaeger, *Paideia*, II, 14. -- En ce sens, Solon est “organiciste”, c’est-à-dire qu’il désigne la société comme “organique” (comme un organisme corporel).

-- Plus que cela : Solon tente de réduire mathématiquement les lois de la nature médicale ou sociale à des proportions numériques. Cf. le poème sur la régularité rythmique de la succession des périodes de la vie humaine (*Paideia*, II, 14).

Cette pensée est encore vivante aujourd’hui : G.S. Thomsen, *Biorhythmes (Guide des bons et des mauvais jours)*, Paris, 1976, liens avec H. Swoboda (Vienne, 1875/1965), W. Fliess (Berlin, 1859/1928), l’ami de Sigm. Freud, qui l’a soutenu dans cette biorythmie ; - le comportement, la naissance, le sexe, la maladie, la mort, etc. obéiraient à des rythmes. R. Guillot, *Les crimes dans la pleine lune*, Paris, 1979, signale le rythme lunaire, bien connu d’ailleurs dans les milieux occultistes.

Solon, de noble naissance, se plaignait de sa propre position (bien qu’il en connaisse aussi les qualités) dans la lutte entre le demos, le peuple, et le turannis, la monarchie. À partir de Solon, Athènes acquiert un système de société qui n’est pas trop lié comme Sparte et pas trop lâche comme Ionie, un juste milieu. Tout viol de la loi est un effondrement de la polis en tant que corps : une loi saine empêche cela. (*Paideia*, I, 118/ 194).

Pour la première fois, Solon articule le lien de cause à effet entre l'injustice et la perturbation de la société, non pas comme Hésiode, qui appelle Dikè (Justice) et Eunomia (Bonne Légalité), dans sa Théogonie, 902, sœurs et les conçoit comme des hypostases agissant de manière transcendante, mais déjà "naturelle" milésienne, d. i. immanente, opérant dans la nature même de la polis comme principe directeur, - sans donc exclure un côté transcendant, divin, car (Paideia, I, 218) la justice ne dépend pas d'une juridiction humaine et terrestre, bien qu'elle ne soit pas non plus sans intervention divine.

Au contraire, la justice humaine est soumise, ne serait-ce que de manière responsable, à l'eunomia, l'ordre du droit, situé dans la nature même des relations sociales, - nature qui n'est pas pensée comme impie, comme le dit excellemment W. Den Boer, *De godsdienst der Grieken*, (La religion des Grecs), 1965, p. 65/66 : "(Voir dans la malédiction des générations - voir p. 42, bas, supra -) aussi la main des dieux, n'est pas incompatible avec la conscience de sa propre responsabilité.

Mais ne parlons pas de phases de la conscience religieuse dans lesquelles il y aurait soit une culpabilité personnelle, soit une culpabilité des sexes. Et gardons-nous d'utiliser le concept de développement et de placer le premier (c'est-à-dire la culpabilité personnelle) plus tard que le second et de lui donner plus d'importance. Den Boer réagit, à juste titre, contre l'interprétation évolutionniste de Solon.

-- **Note - Les Sophistes (voir plus loin) et Thoekudides** (+/- -470 ou 455/-396)

Ils vont en privé interpréter d'une manière nouvelle la physique générale des Milésiens :

1/ les Sophistes (-450/-350)

La sophistique comprend la "nature humaine" plus largement que la médecine, c'est-à-dire qu'ils voient l'ensemble du corps et de l'âme, avec un accent sur l'intériorité de l'homme, - ceci comme base de leur théorie éducative, ils voient aussi l'aspect social à leur manière, non pas solonique, physique-religieuse. mais avec un fort accent sur thesis, proposition (aspect positif), nomos, habitude (aspect conventionnel) et techne, art (aspect artificiel), qui affaiblissent le concept de nature;--

2/ Thoekudides,

Le brillant historien pragmatiste et penseur tranquille, qui a décrit la crise profonde de la guerre du Péloponnèse (-431/ -404), fait la même chose que la Sophistique mais insiste sur la nature sociale et morale de l'homme.

Il limite également l'horizon de l'historiographie à la polis (la bataille entre Athènes et Sparte), là où Hérodote couvre l'horizon mondial des pays et des peuples (*Paideia*, I, 387f.).

-- On voit ainsi l'exceptionnelle fécondité et l'expansion du concept de nature grâce à la philosophie naturelle milésienne. On se souvient de la perspective philosophique universelle et de la perspective scientifique privée, distinctes, mais non séparées.

(IV) La poésie lyrique et dramatique. -

Cela peut paraître étrange : le lyrisme et le drame appartiennent à la pensée de la sagesse naturelle. W. Jaeger, *Paideia*, I, 180, dit : “ La pensée n’évite pas les questions de la vie de l’homme, comme pourrait le faire croire le traitement traditionnel de cette époque dans l’histoire de la philosophie : elle se cantonne généralement au côté cosmologique. Elle conquiert la poésie qui, depuis l’Antiquité, est porteuse de la pensée éthique, et lui insuffle son esprit.”

En d’autres termes, la pensée physique imprègne la poésie ;

1/ pas seulement parce que, par exemple, un Parménide exprime son ontologie en vers ou qu’un Héraclite utilise des aphorismes comme expression de son mobilisme.

2/ non, “le poète agit comme philosophe de la vie pour ses auditeurs” (o.c., 180). Ainsi, Simonides de Samos (Amorgos) - +/- -650 donne dans ses poèmes de “purs exposés sur un certain sujet” et Mimnermos de Kolofon (-630/-560) adopte également une approche philosophique de la pensée dans sa poésie. L’esprit des Milésiens - Thalès, Anaximandros, Anaximène - s’exprime également ici. Ces poètes ont une pensée personnelle ; ils donnent une nouvelle direction à la vie hellénique.

A/ Hédonique - Hedona, expérience du plaisir ;

Hédonique” est donc ce qui a trait à l’expérience du plaisir (structure collective) ou s’y apparente (structure distributive), “hédonique” est le fait d’évoquer ou de vivre l’hédonique, “hédoniste” est celui qui fait du plaisir la chose principale de la vie.

- Les épopées homériques, *l’Iliade* et *l’Odyssée*, sont là encore pionnières : dans le dernier chant de l’Iliade, par exemple, Achilleus réclame à manger et à boire (il fait référence à Niobé) et dit : “Nous ne sommes tous que des humains !”.

Jaeger, o.c., 165, parle ici de “l’humain - trop - humain” (situé dans la jouissance ordinaire) par opposition à l’héroïsme strict-aristocratique qui est l’idéal primordial d’Homère. Le héros aussi n’est qu’humain et donc hédoniste. Cela signifie, selon l’expression hellénique, que le “kalon”, le type de comportement noble et héroïque, a également un hèdeu, un élément de plaisir ordinaire, comme correctif.

C’est précisément cet hèdeu, ce moment de plaisir, qui, dans la percée de l’individu (vgl. supra p. 39, pensée et recherche personnelles d’Hekataios) dans l’éthique et la politique (vie de la cité-état), jouera un rôle clé : le plaisant (hèdeu) dans la vie de l’individu doit s’arranger, chez les anciens Hellènes, avec le haut devoir (kalon).

La poésie ionienne, depuis Archilochos de Paros, un Cyklad, (+/- -650), mais surtout depuis Simonides et Mimnermos, qui le font systématiquement, rend pleinement justice au désir humain de joie de vivre et de jouissance consciente.

Écoutez cet extrait d'Archilochos :

“En possession d’une branche de myrte et d’une belle fleur de rose, elle jouissait. Les cheveux lui tombaient comme une ombre noire sur les épaules et le cou.” (Horst Rüdiger, *Griechische Lyriker* (Griechisch und Deutsch), Zürich, 1949, 70/71).

Ou encore : (Gugès, prince ludique, -685/ -652 (époque du règne), nommé par Hérodote, était proverbialement riche ; écoutez la réponse d’Archilochos :)

“Je ne me soucie pas de ce que Gugès possède avec ses nombreux ors. Ni l’envie ni le zèle pour les actions (les actes héroïques) ne me tiennent sous leur emprise.

La grande turannis (le pouvoir autocratique), je ne la désire pas, car une telle chose est loin de mes yeux (désirants).” Ici (ce que l’on appellerait avec un mot actuel “ contre-culture “ est exprimé) l’acquisition de richesses, les actes héroïques des “ dieux “ (pensez à l’épopée d’Homère) ou l’acquisition du pouvoir en tant qu’autocrate (turannos) étaient monnaie courante dans l’héroïsme. “Ou moi”, “pas pour moi !” dit Archilochos ! Le “ succès “, le “ telos “ ou le but de la vie ne réside, apparemment, pour lui, pas en elle. La finalité de la fusée humaine entre ici en jeu.

Ou écoutez le fragment de Gimonide sur la mort des Skopades,

qui est une famille de gentilshommes de Thessalie ; dans la ville de Krannon, ils ont été tués par l’effondrement d’une salle :

“Homme comme tu es, ne prononce jamais ce qui arrivera demain ni, voyant un homme heureux, combien de temps il sera ; car si rapide est l’affaiblissement (méta.stasis) du moucheron aux longues ailes pas même.”

Jaeger dit : “ Simonide est au fond déjà ‘un sophiste typique’ (cf. Platon, Protag., 339A) “ (Paid. I, 375) ; écoutez : “ Le pouvoir des gens n’est pas grand-chose. Ils n’ont jamais fait leurs soucis. Dans une courte vie, un problème après l’autre. Pourtant, inéluctablement, la mort menace. D’elle eston (aussi grande) la part pour ceux qui sont bons que pour ceux qui sont mauvais.”

Fusis, c’est, à l’origine, devenir et périr, “ retourner “ (dirait Héraclite) quelque chose en son contraire : ici, c’est la périr qui est soulignée !

-- La tension entre la noblesse de la conduite et le plaisir devient, dans la sophistique, un conflit ouvert entre les deux. La philosophie attique,

1/ avec Sokrates et Platon, soumet l’expérience du plaisir à la poursuite intellectuelle-raisonnable de la vertu (aretè) comme devoir,

2/ mais, avec Aristote, avec son eudémonisme, elle parvient à l’harmonie des deux. (Paid. I, 179).

Le lyrisme aiolien de Sappho de Mutilènè (Lesvos) (-630/-560) et d’Alkaios de Mutilènè (+/- -620) est parallèle au lyrisme ionien qui, chez elle, dans sa libre prononciation de l’individu, se distingue de la poésie dorico-aristocratique d’un Pindaros de Kunoskefalai (-518/ -438), d’ailleurs influencée par les Orphes. Sur Lesbos, il est question de la vie intérieure.

Écoutez le fragment de Sapfo (qui pourrait aussi bien être une chanson populaire) :

“Chère mère, je n’en peux plus de ce tissage, submergée par le désir du garçon par la svelte Aphrodite,”

Ou : “Comme la pomme de miel devient rouge à l’extrême sommet, l’extrême à l’extrême (de la pomme). Les cueilleurs de pommes l’ont oublié.

Ou plutôt ils ne l’ont pas oublié. Ils ne pouvaient pas l’atteindre”.

Ou encore : “Comme les bergers piétinent de leurs pieds la jacinthe d’eau sur les montagnes, ainsi la fleur violette gît (mourante)”.

Ou encore : “Etoile du soir, tu ramènes ce que l’Etoile brillante du matin a emporté, - tu ramènes le mouton, tu ramènes la chèvre, tu ramènes l’enfant à sa mère”.

Ou encore : “Tout autour, la rosée fraîche coule le long des branches des pommiers ; tandis que les feuilles tremblent, un profond sommeil s’écoule.”

Ce qui amène W. Jaeger à demander : “ Où, jusqu’à Goethe, trouve-t-on dans l’art occidental quelque chose qui puisse lui être comparé ? “. (*Paid.*, I, 186).

Contrairement à la transcendance métaphysique du désir ascendant de l’âme platonicienne pour l’idée, dit Jaeger, l’eros saphique est toujours sensuel.

Ce que les deux ont en commun, cependant, c’est que leurs âmes sont profondément impliquées dans l’eros, qu’il s’agisse de l’amour saphique ou de l’amour platonicien (o.c., 135).

“Certains disent que les soldats à cheval, d’autres, les valets de pied, d’autres encore, les bateaux, sur la terre sombre sont les plus beaux (kalliston) ; moi cependant (ego de), ce que quelqu’un qui aime désire(...). Ainsi je suis maintenant plein d’Anaktoria, même si c’est loin. J’ai préféré ses pas aimés. Et je préférerais voir la lueur lumineuse de son visage que les chars des Ludiens et leurs fantassins en armes.” -- “A moi appartient une fille, avec une vue (morphè) de fleurs d’or comme, Kleïs, la bien-aimée : pour elle je ne chasse ni toute la Ludia ni la belle Lesbos.” “Il poursuit mes entrailles, Eros, comme un vent qui, dans les montagnes, se déverse sur les chênes.” -- “Eros, le dormeur, il ne me lâche pas, lui, la bête aigre-douce et impie qui se glisse sur moi.” “La lune est couchée, les Pléiades sont couchées : c’est le milieu de la nuit. L’heure passe, mais je reste seul.”

Contrairement au romantisme moderne, influencé par le christianisme biblique, avec ses tensions “ nature/art “, “ nature/culture “, / “ nature/homme “, - rappelant le sophisme et le scepticisme, - le lyrisme grec ancien est lié à la nature : “ unbroken and seamless emerges from the fuis “ (H. Rüdiger, *Griechische Lyriker*, (poètes lyriques grecs), 1949, 15).

Cette poésie qui, uniquement par le biais du langage stylisé, du rythme, de la musique (lyre ou double flûte (aulos)) et de la danse, verse dans une forme plus noble ce que les fuis vivent naïvement. C’est également le cas d’Alkaios, bien que la situation politique soit plus évidente dans sa poésie. Dans son cas également, il n’y a pas de langage technique sophistiqué.

L'éros saphique n'est pas l'amour lesbien dans notre sens moderne. -

Comme le dit H. Rüdiger, o.c. 28, il s'agit d'une "moralité aïolienne - orientale" culturellement déterminée. Cela signifie que la religion archaïque parle encore ici, mais qu'elle est articulée par quelqu'un qui pense de manière personnelle à la manière de Miles au lieu de se fondre comme un être sans nom dans la collectivité. - L'éros saphique est à la fois éducatif.

Sappho enseigne dans

A/ les arts musicaux, c'est-à-dire **1/** la récitation de la poésie lyrique, **2/** la musique (lyre et double flûte en forme de hautbois), qui accompagnait la récitation des mots, **3/** la danse et, immédiatement

B/ les formes nobles de la politesse. Dans sa "Maison des Muses", Eros, le dieu amant, mais plus encore le culte d'Aphrodite (pourtant traditionnellement cultivé à Lesbos), fusionnel et amoureux de la beauté, - une religion chthonique autour d'une reine céleste, - est à la base de la relation éducative entre elle et les jeunes filles.

Aphrodite, dit Rüdiger, o.c., 26, était la patronne des filles mûres et du mariage. Les filles restaient avec Sappho jusqu'à leur mariage. Ce qui est autre chose que l'amour dit lesbien dans notre sens. Ce n'est que plus tard, après la crise des sophistes, qu'est apparu l'érotisme coquet, immoral et sceptique-lucide : depuis lors, elle est également désignée comme la fondatrice de l'amour lesbien commun. -

Écoutez la prière à Aphrodite, qui, en tant que Chypriote, est apparemment en relation directe avec la Reine du Ciel orientale Astarté et ses semblables.

" Immortelle Aphrodite aux fleurs bigarrées, rusée fileuse fille de Zeus, vers toi je m'écrie : ne brise jamais mon cœur de malheur et de détresse, souveraine céleste, mais viens à moi, toi qui déjà en d'autres occasions as entendu le cri lointain de ma voix, quitté la maison de ton Père, monté sur le char d'or, m'es apparu. De beaux oiseaux scintillants t'ont accompagné en essaims au-dessus des champs de la terre obscure, descendant du ciel à travers l'aurore avec de lourdes ailes. En vol, ils sont venus à moi.

Mais toi, le bienheureux (makaira), tu as fait sourire le visage immortel, quand tu m'as demandé pourquoi je t'avais rappelé, ce qui me troublait, ce que mon cœur, dans son ravissement, désirait tant : "Qui persuadera la puissance du recrutement flatteur de votre amour ? Sapfo, qui te fera du tort ? Bientôt celui qui te fuit te cherchera ; celui qui méprisait tes dons t'apportera des présents ; bientôt celui qui t'aime t'aimera malgré toi. " Maintenant viens à moi aussi : délivre-moi de la lourde tristesse ; donne à mon cœur tout ce qu'il désire ; toi, sois pour moi un allié dans la lutte. " -

Il ne faut pas oublier que la filia, l'amitié, qui comprend toujours les archaïques eros, fuisis - mais plus encore le(s) dieu(x) lié(s) - en tant que sphère d'éducation, oui, de l'humanité compagne, était une donnée hellénique de rang distingué, à laquelle Platon adhère également.

Comme le confirme P. Lévêque, *L'aventure grecque*, Paris, 1964, p. 224 : En fait, le lyrisme archaïque va bien au-delà d'un banal *carpe diem* (profite du jour).

On peut, dans une première approche, être sensible à l'évocation incessante du printemps, des fleurs, de la lumière, de l'amour, qui constituent, sans doute, le fond admirable et splendide du premier lyrisme. Mais, gnomique (c'est-à-dire prenant la forme d'un proverbe) ou non, cette poésie est tout entière tournée vers une sagesse qui, seule, est capable d'assurer le plein épanouissement de l'individu, une sagesse qui consiste à mesurer, qui chante une vertu nouvelle, qui apparaît déjà chez Hésiode et atteint son plein développement chez Pindaros : la justice.

En effet, outre l'aspect plaisir, la lyrique exprime aussi la lutte des classes : Archilochos, Alkaios, Theognis, Solon, tantôt aristocrates, tantôt démocrates, tantôt unilatéraux, tantôt avec un sens de l'équilibre pythagoricien, expriment les sentiments chargés de la lutte des classes.

Une lutte des classes qui n'est pas si éloignée de l'hédonisme : chacun se bat pour sa part de ce que cette terre a à offrir en termes de possessions, de pouvoir - et des plaisirs qu'ils procurent. -

Ecoutez Alkaios de Mutilene (Lesbos) (+/- - 620), plus jeune que Sapfo, qui, en tant qu'aristocrate, avec son frère, prend position contre Nursilos, devenu *tirannos*, autocrate, et le *sofos*, *sapiens*, sage, P(h)ittakos, fils d'un immigré de Thrace et d'une roturière lesbienne : "... P(h)ittakos, d'ascendance moyenne, nommait *tirannos* des hommes d'une cité tiède et peu recommandable, tandis qu'eux, étroitement unis, lui souhaitaient le bonheur."

B/ Drama.-

Drama est un mot dorien. Il signifie "acte". Ce qui est certain, selon P. Lévêque, o.c., 224, c'est que les formes littéraires du drame -

1/ la tragédie,

2/ la satire,

3/ la comédie - ont évolué à partir de rites purement religieux.

Mais comment, cela est controversé.

1/ Cependant, Aristote (*Poétique*) dit que la tragédie est née du *dithyrambos* : il s'agissait, à l'origine, d'une liturgie de Dionusos, célébrée par des chœurs dansant en rond autour d'un autel, dans la manie (l'enthousiasme) collective et à l'écart du public, avec un chef de chœur entamant un chant, improvisant, peut-être ivre de vin.

2/ Dans le même sens, le chœur du Satyre se produisait.

3/ Le cosmos était une procession *bakchi* (dionysiaque), célébrée par les paysans, à la fin de la moisson, qui s'interpellaient en faisant fi de tous les tabous (pensez aux Saturnales à Rome ; pensez au carnaval, aujourd'hui). -

Peu avant -550, Thespis d'Ikaria, à côté du chœur, a introduit le premier *hupokritès*, répondant, qui répondait au chœur et parlait donc intelligemment - raisonnablement.

Les tragédiens attiques

Aischulos d'Eleusis (-525/-456), Sophocle de Colonos (-496/-406), - les deux dramaturges traditionnels-religieux ; Euripide de Salamine (-485/-406), - le plus influencé par la Sophistique, fortement irrationalisant des trois grands.

Selon W. Jaeger, *Humanisme et théologie*, Paris, 1956 (// Humanism and Theology, Marquette University Press (USA), 1943), le thème et le problème des tragédiens tournent autour de la direction divine de l'histoire :

(i) Aischulos, profondément religieux et prophétique, croit que la divine Sophia, sapientia, sagesse, guide tout ce que la fusis, la nature, nous offre, nonobstant la tragédie ;

(ii) Sophocle, moins théologique, met en évidence l'équilibre entre les dieux et les hommes, tout en soulignant la grandeur de l'homme souffrant ; -

(iii) Euripide, cependant, comme Protagoras, le Sophiste, rompt avec l'interprétation religieuse de la nature comme régie par la guidance divine et déploie l'anthropocentrisme, non pas, cependant, comme le fait remarquer Dodds (*The Concept of Progress*) de manière améliorée, sans scepticisme mystique, dépassant à la fois le physicalisme antique et le sophisme plus récent.

Nous renvoyons avec insistance à ce qui a été dit (supra pp. 42/44) sur la conception de l'histoire d'Hérodote ; seulement :

1/ le jugement des dieux ou de la divinité en tant qu'unité collective de nature directrice concernant la naissance et la disparition des choses dans le fusis, comme l'explique déjà le mythe (voir supra pages 11bis/11quater), peut

2/ avec les lois oraculaires de l'interprétation (voir ci-dessus ; interprétation d'Héraclite, p. 27 : herméneutique ; interprétation d'Hérodote, p. 43/44), donner un aperçu de la structure du drame d'Aischulos et de Sophocle.

- Lorsque P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, Paris, 1960, pp. 199/217, parle de "le dieu méchant et la vision 'tragique' de 'l'existence'", il dit que tous les éléments du tragique sont :

(i) l'aveuglement divin (c'est-à-dire induit par Dieu), le daimon, le destin ;

(ii) le fanatisme ("jalousie") et la transgression des limites.

"C'est la tragédie d'Aischulos qui a rassemblé ces themata et leur a ajouté le quid proprium (le typique) qui constitue la tragédie de la tragédie." (o.c., 205).

La confluence de l'être prédestiné au mal et de la grandeur héroïque (héroïsme), du destin et de la liberté, donne naissance au fobos, à la peur, qui est l'expérience tragique par excellence.

-

Ricoeur distingue, pas tout à fait à tort :

1/ l'interprétation tragique du mal (physique et éthique - compréhension politique) de

2/ celle du drame de la création (Gilgamesh - épopée à Babylone), de

3/ celle de la chute de l'homme (mythe d'Adam en Israël) et de

4/ celle du mythe orphique du bannissement - de l'âme (voir p. 15/16 supra (nouvelles théogonies), p. 10/21 (chamanisme)) ; il cherche une vision unificatrice : c'est à notre avis le jugement de Dieu (voir cours 1).

C/ Hymnologie. -

W. Jaeger, *A la naiss.*, 37/38, note que, d'Anaximandros (parlant de l'apeiron, l'infini, comme archè, le commencement, et teleutè, la fin, de toute création et de toute décadence) à Anaxagore et Diogène d'Apollonie, les physicalistes utilisent un langage proche de l'hymnos, l'hymne, avec sa répétition liturgique-sacrée : "non engendré, impérissable", "tout englobant, tout régissant".

Cela aussi, c'est de la poésie ! Et au cœur de la philosophie milésienne de la nature ! Lorsqu'il est question du principe premier - qui ressemble étrangement à la Terre-Mère, d'où tout vient, en qui tout périt, de la religion chthonienne - le lyrisme émerge.

Note : Le mot "paideia

1/ qui apparaît pour la première fois dans Aischulos et signifie soins et éducation des enfants,

2/ acquiert, à l'époque de Sophocle, pour la première fois, le sens de la plus haute vertu humaine aretè, idéal de formation (compris comme kalokaigathia).

Pour Isokrates, Platon et leur époque, le mot "paideia" a déjà ce sens établi (que Rome, plus tard, traduira par humanitas). Cf. W. Jaeger, *Paideia*, I, 343ss.

Note : - U. von Wilamowitz - Eblendorff, *Einleitung in die Griechische Tragödie*, (Introduction à la tragédie grecque), Berlin, 1910, S. 124, dit que, selon Aristophane d'Athènes (-450/-385), le seul poète comique dont les œuvres sont restées disponibles, dans " Les grenouilles " (Batrachoï (-405), les œuvres des tragédiens sont entre les mains du public sous forme de livres publiés : "*Die ersten wirklichen Bücher sind die Attischen Tragödien gewesen*" (Les premiers vrais livres sont les Tragédies attiques), o.c., 121). Avant cela, des textes circulaient mais n'étaient pas publiés sous forme de livre avec le titre.

-- Élaboration sur le mythe d'Œdipe. -

Cette digression a sa place ici car :

1/ dans la tragédie (par exemple, la tétralogie de Sophocle, Laïos, Œdipe, Sept contre Thèbes et (la pièce satyrique) Le Sphinx - représentée en -467,

2/ dans la poésie (par exemple Pindaros, qui rapporte qu'il a pratiqué la paiderastia et écrit une ode à son "eromenos" (c'est-à-dire son protecteur) Theoxenos),

3/ Dans la législation (par exemple Solon, qui, peu après -500, réforme la société athénienne et prévoit des règles de conduite pour la paiderastia (qu'il tenait en haute estime)), la paiderastia, l'amour des garçons a joué un rôle remarquable, qui, pour nous modernes, est incompréhensible.

Et aussi parce que le mythe d'Œdipe a joué un rôle clé dans la psychologie des profondeurs depuis la psychanalyse de S. Freud au début de ce siècle.

Th. Vangaard, *Phallos (Symbol und Kult in Europa)*, (Phallos (symbole et culte en Europe), - Vorwort v. Alex. Mitscherlich, Munich, 1971(éd. danoise : Copenhague, 1969), S. 22, dit que, de +/- -750 à +/- -300, la paiderastia, était une institution établie (principalement dorique), qui a peu de choses en commun avec le concept actuel de pédérastie, sauf sa forme purement behavioriste.

-- Les inscriptions rupestres.

Vangaard en donne un exemple : “Invoquant le Delphique Apollon, moi, Krimon, j’ai accompli ici l’acte d’amour avec un garçon, le fils de Bathukles”.

Écrit en dialecte dorien, ce texte peut être lu sur la paroi rocheuse, à côté du temple d’Apollon Karneios, sur l’île de Théra (Santorin) dans la mer Égée. Date : le VII^e siècle avant Jésus-Christ. Apollon Karneios est une divinité dorique. Le mot dorique “ofein” (accomplir l’acte d’amour), coire (Lt), signifie aussi avoir des rapports sexuels avec des femmes. -

Il existe donc de nombreuses inscriptions similaires qui, selon Vangaard, contiennent la proclamation publique par un homme de son coït anal avec un garçon comme un acte liturgique-culturel, et non comme une sensualité obscène et lascive. - Ainsi, il existe de nombreux témoignages littéraires (l’Anabasis de Xénophon, les œuvres de Platon, etc.). -

La paiderastia n’est pas seulement pratiquée sous la protection des dieux : les dieux et les héros eux-mêmes, de manière exemplaire, pratiquent la paiderastia. “Selon Bethe, l’inscription de Thera, qui proclame la copulation de Krimon avec le fils de Bathukles dans le sanctuaire d’Apollon, signifie que le jeune homme s’est vu conférer culturellement la noblesse ou, comme on dit en grec, ‘aretè’ (vertu(iness)).” (o.c., 31). Aretè’, virtus, est l’ensemble des qualités qui rendent l’homme “vertueux” en vue de son rôle dans la vie et du bonheur qui y est attaché, tant physique que spirituel.

L’“erastès” (tuteur) était un homme mûr ; l’“eromenos” (garçon aimé) était un petit garçon, sans barbe, avant sa maturité sexuelle. Le patron devait, pour le reste de sa vie, agir comme un “parrain” pour son amant : trouver une bonne épouse, commencer un mariage correct, maintenir un idéal d’homme - voilà les choses qu’il devait aider le garçon. Sinon, il était punissable par la loi. -- Ceci étant dit, le mythe peut maintenant être compris comme suit. Il doit être compris si l’on veut procéder correctement en termes d’histoire culturelle.

-- Le passage héroïque. -

Poséidon, le dieu de la Méditerranée, avait pour eromenos Pélops, l’héros (héros), dont le Péloponnèse porte le nom et qui était marié à Hippodameia. Il eut un fils avec elle, Crusippos. Un jour, Laios, roi de Thèbes et époux de Iokaste, rendit visite à Pélops. Laios apprit à Crusippos à monter un attelage de quatre chevaux. Il en tombe amoureux “avec un éros insatiable”. Il enlève le garçon, sans en informer son père, qui était son hôte (double hubris ou passage de frontière).

Résultat : conflit entre Pélops et Laios. Pélops, offensé et furieux, maudit Laios et sa famille (malédiction généalogique ; cf. 12 ci-dessus, p. 42 également). -- L’effet de cette malédiction est le suivant : Laios est tué par son fils Œdipe (tous deux le font sans le savoir, inconsciemment) tous deux le font sans le savoir, inconsciemment) sur la route de Thèbes à Delphoi. Œdipe épouse alors la veuve Iokaste (lui et sa mère le font inconsciemment).

Le parricide inconscient et l'inceste inconscient sont donc les effets de la malédiction magique, non pas à cause de l'amour de la jeune fille, mais parce que les droits sacrés du père et de l'hôte ont été violés. -

De là, Freud a distillé le complexe d'Œdipe : le zèle du fils pour son père qui, avec sa mère, occupe une place qu'il envie. L'envie existe lorsque cette place a déjà été prise ; la jalousie, lorsque cette place n'a pas encore été prise. L'envie - au sens étroit - est ce zèle (soit l'envie, soit la jalousie) qui ne supporte pas le pouvoir, la gloire, l'honneur que quelqu'un possède ou peut posséder chez les autres. Bien que "l'envie" coïncide généralement avec le zèle. -

R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, 1972 ; -, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, 1978, a, à ce propos, signalé la mimésis ou imitation zélée : le fils imite le père en une seule et même personne, à savoir la mère, qu'il veut, comme son père, posséder pour lui-même (imitation conflictuelle, différente de la platonicienne qui veut une exemplarité sans conflit sur la même chose). -

On sent combien, comme pour le mythe de Narkissos, la psychanalyse ou apparentée est loin du mythe originel. Ce qui prouve combien il est ambigu ! Surtout que le comportement inconscient d'Œdipe, de Laïos et de Iokaste est magiquement déterminé est, psychanalytiquement, remplacé par les "mécanismes de l'inconscient" : une sorte de mécanique remplace les structures magico-fluidiques.

- Le culte phallique. -

Pour comprendre un tant soit peu l'amour des garçons, il faut lire des ouvrages comme J.-A. Dulaure, *Les divinités génératrices (Le culte du phallus chez les anciens et les modernes)*, 1805-1, Marabout, 1974 ; J. Marcireau, *Le culte du Phallus*, Nice, 1979 ; et aussi par ex. J. Conrad, *Le culte du taureau (De la préhistoire aux corridors espagnols)*, Paris, 1978, mais non sans avoir intégré le contexte chthonique.

(V) La technique.

- Un exemple peut être cité : Hippodamos de Miletos, une génération plus jeune qu'Hekataios de Miletos (-560/-480 ; voir p. 39 supra), a transféré l'image géométrique de la terre d'Hekataios à l'urbanisme, dans la lignée, d'ailleurs, de l'urbanisme ionique antérieur ; qui suivait le modèle de l'échiquier, pour attribuer les terres aux colons. En 479, par exemple, il planifia spatialement la ville de Miletos, qui avait été détruite lors d'une révolte. En -446, il a également aménagé spatialement le port de Pireüs (Athènes), à la demande de Périclès. En -444/ -443 : Thurioi (golfe de Tarente). Caractéristique : ses plans de ville sont

- 1/ des échiquiers (rues rectangulaires se croisant),
- 2/ orientés, pour la plupart, en fonction des directions du ciel,
- 3/ calqués sur la régularité mathématique des fusions en grand, mais en petit détail.

II A. La philosophie attique (-450/-320).

L'Attique est la région autour d'Athènes ; l'Ionie, la Grande Grèce et la Sicile étaient centrales jusqu'à présent, bien qu'elles ne soient pas uniques en tant que centres philosophiques. Athènes devient maintenant centrale. D'où le nom. -

L'esprit de l'Ionie était une pure *theoria* (W. Jaeger, *Paideia* I, 405) ; la physique et l'*historia*, la compréhension globale de la nature et l'étude privée de la nature, se produisaient théoriquement, en premier lieu.

La mentalité attique est "durch und durch tätig und politisch" (à travers et à travers actif et politique) o.c., 405 même l'observation théorique de la nature et l'investigation de la nature. -

Les Sophistes ont contribué à combler cette contradiction entre la mentalité ionienne et la mentalité attique : ils ont mis à disposition les connaissances ioniennes, physiques et historiques, pour que l'éducation attique devienne une éducation active-politique.

Note bibliographique. -

J.-P. Dumont, *Les sophistes (Fragments et témoignages)*, Paris, 1969, une perle de brochure, qui fournit des données de base ; au moins en ce qui concerne la protosophistique, de -450 à -350 ; car il y a une deuxième ou deutéro-sophistique, sous les soi-disant "bons empereurs" (de Nerva à Marc-Aurèle, c'est-à-dire +96/+180) : voir par exemple O. Schönberger, Herausg, *Philostratos, Die Bilder (Griechisch - Deutsch)*, (Philostratos, Les images (grec - allemand)), Munich, 1968, S. 7/10 : - plus loin sur la Prophilosophie : E.R. Dodds, *Der Fortschrittsgedanke in der Antike*, (L'idée de progrès dans l'antiquité), Zürich / Munich, 1977, S. 113/129, sur le mouvement sophiste comme échec du libéralisme hellénique,

Actualité de la sophistique.-

J. Parrain - Vital, *Tendances nouvelles de la philosophie*, Paris, 1978, écrit un livre qui fait le point sur la philosophie actuelle depuis Marx, Nietzsche et Freud ; l'auteur divise les contemporains en

1/ sophistes (Sartre, Derrida, Deleuze) et

2/ les philosophes (humanistes chrétiens : Thibon, Weil, etc. ; phénoménologues : Marcel ; phénoménologues existentiels : Heidegger, Jaspers, Merleau - Ponty ; séquelles des deux précédents : Boutang (surtout)) ; pour l'auteur, le "sophiste" est un théoricien qui, "à partir de la sophistique antique", donne logiquement naissance au nihilisme pratique (violence et antihumanisme) malgré le fait que "l'homme" soit proclamé quelque part comme la mesure de toutes choses.

B.J.H. Ovink, *Philosophie und Sophistik*, (Philosophie et Sophistique), 's Gravenhage, 1940, étudie, en tant que partisan de Kant, le sophiste comme un type de penseur qui, à partir de Thalès de Miletos et d'Anaximandros de Miletos, s'éloignant du "sens commun", utilise des concepts et des jugements qui, dans leur application aux choses concrètes, ne sont nullement vérifiables, mais sont néanmoins proclamés avec beaucoup d'éloquence, comme une pensée personnelle ; Ovink polémique ainsi farouchement contre Aristote (il est convaincu que l'étude de la philosophie hellénique est indispensable)

II.-W. Lapierre, *Qu'est-ce qu'une idéologie*, in *Les idéologies dans le monde actuel*, DDB, 1971, pp.11/32, dit qu'une idéologie est une manière de parler logiquement cohérente qui interprète les vœux d'un groupe social comme s'ils avaient une valeur scientifique ou philosophique.

Distinguée (...) du mythe et de l'utopie, (l'idéologie) est déjà présente dans les leçons des sophistes grecs et les discours de Cicéron, mais elle caractérise surtout les temps modernes. Elle est liée à la montée, puis au triomphe du rationalisme et du scientisme." (a.c., 18). Nous verrons plus loin quelle idéologie ou, plutôt, quelles idéologies la Soffistique recouvre.

Conclusion : de trois points de vue différents, il apparaît que la sophistique perdure ou est utile quelque part, de toute façon.

Vocabulaire. - Sophos, saphiens, sage, désigne celui qui agit avec délibération ; depuis l'apparition de la physique et de l'histoire à Milesia, ce mot signifie aussi " sage " (Pythagore soulignait le caractère " divin " de la sagesse, comme possession tranquille de connaissances sur les choses et les processus divins et humains orientées vers l'action juste, et c'est pourquoi il ne parlait que de philo.sophia, de sagesse au lieu de sagesse).

Sophistès', sophista, professeur de sagesse, désigne quelqu'un qui est un éducateur, qui est intellectuel mais toujours calculé pour être politiquement utile.

Sophisma", sophisme, est un "sophisme" ou un raisonnement erroné, pratiqué délibérément. Une chose que certains sophistes n'hésitent pas à faire.

L'orthoëpia, le mot juste, est un trait frappant de la paideia des sophistes, puisque la rhétorique (l'éloquence politique) était si centrale. C'est pourquoi le "sophiste" inclut toujours l'élément d'éloquence, en plus d'être un professeur - il est toujours un artiste du mot sous de nombreuses formes. - La sagesse, l'art du raisonnement, l'art des mots - voilà les trois caractéristiques.

- I - Le contexte culturel et historique.

Il est double : les facteurs extérieurs, qui déterminent la crise de la liberté hellénique, et les facteurs intellectuels, qui résident dans la croissance intérieure du physique.

(a) La crise de la liberté.-

Dodds, *Der Fortschrittsgedanke* S. 124/125, décrit le sophisme comme un mouvement "libéral", présentant les mêmes traits typiques que la pensée libérale des XVIIIe et XIXe siècles : le même individualisme, le même humanisme, le même sécularisme, la même dénonciation sûre d'elle-même de la tradition devant le tribunal de la raison, la même grande confiance dans la raison appliquée comme clé d'un progrès sans limites.

Une grande ère d'émancipation intellectuelle, sociale et politique était potentiellement à portée de main : Mais nous savons que cela n'a pas eu lieu", dit Dodds (o.c., 125). Le sophisme est un libéralisme raté.

W. Peremans, *De Griekse vrijheid (Boodschap en waarschuwing)*, (Greek freedom (Message and warning)), Hasselt, 1978, esquisse le développement de l'eleutheria, libertas, en Hellas.

(i) Une première phase s'exprime, au début du VI^e siècle, de deux manières :

a/ Solon, déjà mentionné (p. 47/48 supra), est l'un des premiers hommes d'Etat en Europe qui a résolu le problème des grands propriétaires terriens (c'est-à-dire la situation conflictuelle entre les grands propriétaires terriens qui asservissaient les débiteurs avec femme et enfants, et les masses rebelles) "d'une main forte, alliant violence et justice" ;

b/ la turannis, le régime autocratique, était si nécessaire réglée par le meurtre de turannos, surtout le climat de libre pensée ionien créait l'atmosphère favorable à la liberté hellénique ; mais aussi à l'extérieur les Hellènes s'opposaient à eux-mêmes et aux systèmes de subordination orientaux, dans les guerres perses (début du V^e siècle), comme les décrit Hérodote (voir ci-dessus), - comme le dit Aischulos, *Les Perses*. - (ii) Une deuxième phase est celle où les Hellènes, les Hellènes et les Ioniens, étaient en mesure de déterminer leur propre avenir.

(ii) Une deuxième phase est celle des cités-états indépendantes (poleis),

Pensons à Athènes (+/- 30.000 habitants), Sparte, Corinthe, Miletus, avec leur démocratie directe (sans parlement) et leurs fonctions étatiques non rémunérées, - du moins en ce qui concerne le type périphrastique, qui n'est pas spartiate :

"Son nom est gouvernement populaire, parce que l'influence sur les affaires de l'État n'est pas chez nous le privilège de quelques-uns, mais du plus grand nombre" (selon Thucydides).

Pourtant, aussi libre soit-il, même négligemment libre, le nomos, la loi, est entouré d'une profonde crainte. Liberté et respect de la loi sont - pythagoriciens - en harmonie.

W. Schilling, *Religion und Recht*, (Religion et droit), Urban Bücher, 1957, S. 15ff, dit qu'à l'origine, les dieux sont fondateurs, gardiens et vengeurs de la loi ; qu'Hésiode dit que Zeus, le Tout-Père de l'ordre actuel de la loi et de l'univers, n'a pas violé la loi comme le don le plus noble aux animaux mais aux hommes.

La religion populaire polythéiste des Hellènes est évoquée dans Xénophon, *Mémoires de Socrate*, IV : 3,16 : "Mais ne te décourage pas, Euthudemos, dit-il, car tu sais que le dieu de Delphoi, si quelqu'un lui demande comment plaire aux dieux, répond : "Selon la loi de la cité-état (nomoi poleos)"". (cf. E. Jaerisch, herausg., *Xenophon, Erinnerungen an Sokrates*, (Souvenirs de Sokrates), Munich, 1962, S. 278/279).

Cet esprit religieux dominait les Hellènes : religion et polis sont indissociables.

(iii) La troisième phase est appelée "crise dans un monde libre" ;

La sainte crainte du nomos, la loi, s'éteint entre -431 et -420, car la guerre du Péloponnèse, 431/404, plonge la polis dans une crise culturelle et prépare la voie aux Sophistes, qui

1/ la jeunesse

2/ mais surtout convertissent l'élite politique à l'État-pouvoir. Les sophistes " libéraux " donnent un contenu différent au concept de liberté : individualiste, libre de principes " obstructifs ", de lois.

Platon, *L'État* 294a, décrit la situation : " Des chefs qui n'ont rien, et des sujets qui ont tout à dire : voilà la parole ".

(...) Le père s'habitue à se mettre au niveau de son fils et à avoir peur de ses enfants ; le fils se considère aussi bon que le père et n'épargne ni ne craint ses parents, car il veut être libre !
(...)

Dans un tel état, c'est le maître qui craint et flatte les élèves, tandis que les grands apprenants regardent leurs maîtres d'en haut et que les maîtres à domicile ne valent pas mieux. Les jeunes éléments se mettent sur un pied d'égalité avec les vieux et s'opposent à eux en paroles et en actes ; et les vieux s'adaptent aux jeunes et se livrent à des plaisanteries et à des farces : pour ne pas donner à tout prix l'impression d'être boudeurs et autoritaires, ils en viennent même à imiter les jeunes" ! Ce n'est pas sans raison que l'on pense au Petit Livre Rouge des écoliers ! -

La question des chefs forts occupe les sophistes ; mais les non-sophistes comme Platon et Aristote attendent aussi avec impatience un "homme royal" (L'Homme d'État 294a), un chef fort comme Philippe de Macédoine.

En effet, celui-ci vainc les Hellènes à Chaironeia (-338), est assassiné (-336) et est remplacé par Alexandros, élevé par Aristote, qui inaugure l'ère hellénistique.

(b) Le relativisme sceptique des Sophistes. -

"Certains sceptiques, dit Diogène Laërtios, considèrent Homère comme le précurseur de leur tendance, parce que, plus que tout autre, il interprète les mêmes sujets selon des opinions différentes, sans jamais rien déterminer ni confirmer explicitement." Splendidement, l'auteur caractérise le relativisme sceptique qui, chez les Hellènes, est un vieux chagrin.

-- Vocabulaire

Scepticisme, enquête, scepticisme, - ces termes ont plus d'un sens. - Le doute peut être un phénomène d'inertie : on ne juge pas, on suspend le jugement par incapacité. Le doute peut être un signe d'ingéniosité : on réagit à nouveau à des situations anciennes, dont on doute. Voilà pour le doute pré-réflexif. -

Le doute réflexe ou délibérément mis en œuvre

Il est possible à deux degrés :

(i) on suspend, prudemment, son jugement (théorique, pratique ou technique) par crainte de se tromper (c'est la conscience de la faillibilité ou du faillibilisme) ;

(ii) non seulement on doute ; non seulement on doute consciemment (= en sachant réflexivement qu'on doute) ; on doute consciemment en raison de motifs raisonnés : ce second faillibilisme est inhérent à toute véritable science et philosophie professionnelle (doute méthodique) ; - même dans le cas limite où quelqu'un affirme que rien n'est vrai, il agit encore comme une certitude dans cette affirmation et n'est pas encore un véritable sceptique. -

Le scepticisme est :

1/ le doute,

2/ douter délibérément, et pour des raisons générales,

3/ douter de tout sauf des phénomènes (comme seule vérité)

4/ se limiter à ceux-ci.

En somme, selon V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, 1887-1, Paris, 1969³, p. 2, il y a trois degrés :

- 1/ le doute conscient de plusieurs vérités,
- 2/ douter consciemment de toute vérité (cas limite),

3/ ne pas savoir consciemment si quelque chose est vrai et ne rien affirmer d'autre que les phénomènes, ta fainomena, de sorte que la suspension du jugement (ne pas savoir si quelque chose est vrai) et le phénoménisme (adhérer uniquement aux phénomènes, à ce qui se montre) sont typiques du scepticisme. Une dichotomie s'opère dans les fuisis :

- 1/ les phénomènes (qui font des impressions indubitables et sont vrais en ce sens),
- 2/ le reste, ta adèla, les non-phénomènes, où le jugement est suspendu.

- Le relativisme. -

Relatif, relative est ce qui n'est pas à moins que par rapport à autre chose ; - le contraire d'absolu, absolue, qui signifie sans rapport. - Le relativiste est celui qui considère toute vérité comme relative ou relative, c'est-à-dire dépendante de quelque chose d'autre que la vérité pure, en particulier de l'homme connaissant et pensant lui-même, de sorte que la vérité humaine est centrale.

- Le relativisme sceptique

Il consiste en une tendance au scepticisme (c'est-à-dire au phénoménisme) sans le devenir pleinement - biais sceptique - et à considérer toutes les affirmations ou prétentions à la vérité comme relatives, c'est-à-dire dépendantes et limitées par la personne qui les formule.

Cela conduit à affirmer que toutes les affirmations sont également valables les unes à côté des autres, sans prendre position. Pensez à la multiplicité des opinions d'Homère sur un seul et même thème. C'était, grosso modo, la position du sophisme, qui ouvrait ainsi la voie au scepticisme ultérieur, à part entière.

Le vrai sceptique ne se mêle même pas des questions pratiques ou techniques, tant il est peu sûr de lui, tant il est suspendu dans sa vie.

Les compagnons de route.

1/ Les premiers Milésiens (Thalès, Anaximandros et Anaximène) ou les Paléo ou Vieux Pythagoriciens ne sont jamais mentionnés comme pionniers du relativisme sceptique de la philosophie. Leur absorption naïve-archaïque dans le fuisis lui-même les empêche de tout scepticisme. Ou leur religion orphique.

2/ A la différence de Xénophane, l'illuminé, fidèle à Dieu avec sa critique de la croyance populaire, des Eléates et des Héraclites et des penseurs, mathématiciens ou mécaniciens qui depuis Eléa et Héraclite ont essayé de résoudre la contradiction entre la pensée de l'unité et de la multiplicité. -

La distinction de Parménide entre la pensée (noësis) de l'être et l'expérience (sensorielle) du non-être (qu'il oppose à l'alètheia, la vérité, et à la doxa, l'apparence (l'opinion)), le contraste d'Héraclite entre " les plus " qui connaissent la contemplation idiosyncrasique et " les meilleurs " qui pratiquent la contemplation pure (fronèsis).

sur l'interprétation de la nature (herméneutique), réfute l'expérience des sens et sauve la pensée (soit comme noësis, (Parménide), soit comme fronèsis, (Héraclite).

La méfiance envers l'expérience sensorielle est le point d'entrée du scepticisme philosophico-scientifique.

Le conflit entre l'unité pure syn- et diachronique et la multiplicité ditto, depuis Parménide et Héraclite, qui fait apparaître l'unité comme vraie et la multiplicité comme fausse ou vice versa - et qui donne lieu au doute - est exprimé par les mécanistes, modérés (Empédocles, Anaxagore) ou radicaux (Atomistique), résolus en supposant une multiplicité de principes (éléments, homéomies, atomes) un (non pas selon le nombre mais selon le type, le degré de présence et ainsi de suite), que les sens ne voient pas mais qui, heureusement, sont découverts par la raison raisonnante.

Démokritos distingue ainsi la skotiè, connaissance obscure des sens, et la gnèsiè, connaissance légitime de la raison. Si ces penseurs sont sceptiques sur les sens, ils sont invariablement convaincus et donc "dogmatiques" (comme ils le diront plus tard) sur la raison.

Mais les contradictions entre leurs positions "rationnelles" respectives (et donc supposées certaines) forcent le doute, désormais non plus sur les sens mais sur cette raison discordante elle-même. Ainsi, le scepticisme est présent dans la pensée fusionnelle elle-même, contre son gré.

Conclusion. - Un sentiment d'ambiguïté (multi-interprétabilité) se cache derrière cette pensée : un thème, plusieurs opinions, sans décision.

O. Willmann, *Geschichte des Idealismus*, I, 135, dit que
1/ pensée isolée, c'est-à-dire sans sentiment de communauté,
2/ l'absence d'idées préconçues ("Voraussetzungslosigkeit", c'est-à-dire sans principes préconçus, sans préjugés, pensée) et
3/ la critique des croyances transmises déterminent le caractère "aufgeklärt" ou "éclairé" (c'est-à-dire informé par la raison) de la sophistique, comme du rationalisme moderne du XVIIIe siècle.

-- Personnages principaux. - Deux hommes dominant, Protagoras et Gorgias.

(a) Protagoras d'Abdera (-480/-410).

Sophiste à succès, qui prêchait l'aretè, virtue, c'est-à-dire la vertu d'atteindre le but de la vie, c'est-à-dire le bonheur dans la polis.

Il a compris que cela était très efficace. Respecté comme il l'était, il fut chargé, lors de la fondation de Thurioi (-444) par les Athéniens, de rédiger une constitution pour la colonie. -

Platon, *Kratulos* 385e, dit qu'il affirmait que l'homme était le metron, la mensura, la mesure (le bâton) ou la règle de tout : "Telles que les choses m'apparaissent, telles elles sont pour moi ; telles qu'elles vous apparaissent, telles elles sont pour vous." (J.-P. Dumont, *Les sophistes*, p. 34),

La détermination et le juge (décideur) des choses est l'homme, d'une part, en ce qui concerne les choses sensibles dans leur existence, d'autre part, en ce qui concerne les choses non sensibles dans leur non-existence (o.c., p. 35).

Selon Sextus Empiricus, Protagoras soutient que la matière, dans la mesure où elle en dépend, peut être toutes les choses qui viennent à tous comme une représentation ; que les gens, sur la base des différences de leur état, perçoivent tantôt ceci, tantôt cela : l'homme normal perçoit les choses qui sont dans la matière de façon normale ; l'homme non normal de façon non normale, morbide.

Il en est de même pour la vieillesse, l'état de veille ou le sommeil et ainsi de suite. Ainsi l'homme devient la mesure, le métronome, de toutes choses -

Si Protagoras s'exprime correctement, on peut en déduire que tout jugement - que ce soit celui d'un normal ou d'un fou, par exemple - correspond toujours à une certaine vérité, mais alors, pour reprendre le mot de Nietzsche, une vérité perspectiviste, c'est-à-dire quelque chose de réel mais vu à travers la perception de l'homme qui, selon Héraclite, qui est le modèle de Protagoras, est toujours en train de changer selon son état subjectif. Il y a donc quelque chose de phénoméniste dans sa théorie de la connaissance, mais ce n'est pas un pur phénoménisme.

Ce qui est "vrai" de cette façon (vrai en perspective), peut maintenant être aussi bon, utile ou mauvais, inutile de la même façon perspectiviste : est "bon" ce qui est vrai pour cette personne dans sa condition (qui change d'instant en instant et de subjectif en subjectif) ?

1/ d'un moment à l'autre et

2/ d'un être humain à l'autre, - toujours cet héraclitéisme) est "bon" (perspectivement bon).

La sagesse consiste donc pour Protagoras à choisir parmi de nombreuses possibilités en fonction de votre "perspective".

1/ état subjectif

2/ état instantané). C'est une sorte de pragmatisme.

(b) Gorgias de Leontinoi (-480/ -375).

Ce Sicilien n'était pas seulement un sophiste mais aussi un orateur (-427 à Athènes célèbre pour son éloquence). Dans sa perte "Sur la nature ou sur la non-nature" l'influence de Zenon d'Elea peut être vue, le raisonnement Eleate (preuve de l'absurde) trois propositions ('thesis') caractérisent sa position, viz.

(i) il n'y a rien,

(ii) s'il y a quelque chose, c'est inconnaissable.

(iii) si quelque chose était connaissable, il était inconnaissable.

On retrouve la triade "être, savoir (noësis), exprimabilité" de Parménide et Zénon. -

Que signifient ces thèses ? Le titre est "*De la fusis*". Pour Parménide, la fusis de nos sens est le "non-être", le semblant, l'opinion : peut-être Gorgias, raisonnant de façon zénonienne, a-t-il tourné autour de cela.

En tout cas, ces trois propositions ont été appelées propositions "nihilistes" (nihil, Lt, rien) ; mais, aux XIXe et XXe siècles, "nihilisme" signifie autre chose que sophisme, ce qui ne veut pas dire que du sophisme et de son relativisme (perspectivisme) ne peut naître aucun nihilisme. En tout cas, Gorgias aurait prétendu que la physique n'était pas pour lui la science (epistèmè) mais seulement la persuasion (peitho) : on sent le rhéteur.

Pour résumer :

un double “tournant” (“tropè”, dirait Hérakleitos (Fr 31) car,

1/ Hérakleitos met l’accent sur le logos (sens commun, - loi) commun à tous, au détriment de la réflexion idiosyncrasique. Protagoras inverse l’accent (il souligne l’individualité de la plupart) et,

2/ Parménide met l’accent sur l’être (comme connaissable et explicable, au détriment du non-être fuisis (comme inconnaissable et ineffable), Gorgias déplace et inverse l’accent (il met l’accent sur le non-être, inconnaissable et non disable ou communicable même de l’être - ce qui prouve combien une doctrine philosophique peut être ambiguë.

- II - L’enseignement sophistique.

(A) Le physique.

Dès l’époque des Sophistes, les fusikoi (naturalistes ou chercheurs) ont coexisté avec les Sophistai, mais, comme le dit Dodds, *Der Fortschrittsged.*, 115/116, les deux types de penseurs s’intéressaient aussi bien à la fuisis dans son ensemble qu’à telle ou telle partie, notamment la fuisis humaine. Plus encore, le fuisis, universel ou singulier, est aujourd’hui de plus en plus considéré non pas isolément mais par paires d’opposés. Nous l’expliquons.

(A)1. La sustoichia (paire d’opposés) “fuisis/thèse (nomos,technè)”.

1a/ L’opposition “naturel / ferme (positif)”.

Thesis, positio, proposition (thèse) est le positionnement de quelque chose ; thetikos, positivus, positif, défini, est l’adjectif.

1/ Parménide est le premier qui considère une chose ‘kath’ heauto, secundum seipsum, selon elle-même (en elle-même, en tant qu’elle est elle-même) et fonde ainsi l’ontologie ; celui qui est naïvement absorbé dans le fuisis comme les fusikoi (et les poètes qui vivaient près de la nature), est absorbé dans le fuisis en lui-même (dans son ‘être’) ; celui qui parle à partir de cette attitude, parle fusikos, naturaliter, naturellement ;

2/ Mais celui qui parle de lui-même en tant qu’être connaissant, percevant, attribuant, parle thetikos, positif, ferme, c’est-à-dire qu’il attribue quelque chose à un être, SANS que cet attribué puisse être présent dans la nature en soi.

Lorsque, par exemple, l’homme normal dit que ce que le médecin prescrit est “bon”, mais que le non-normal du même médecin, et de la même prescription, dit que c’est “mauvais”, alors chacun parle de sa “perspective” (“condition” dit Protagoras), mais l’un des deux doit être faux “kath” heauto”, c’est-à-dire objectivement vu, bien que subjectivement les deux parlent sincèrement (et en ce sens “vrai”). -

Cette distinction se perpétue dans la distinction “ droit naturel/droit positif “ : chacun vit quelque part sur la base d’une loi non écrite (par exemple, on ne tue pas sans raison suffisante, car la vie “ est “ (kath’heauto, en soi) inviolable), mais obéit aussi à la constitution de sa polis (qui est une œuvre humaine et donc “ définie “ , “ accordée “).

Ceci est d'un intérêt linguistique : les mots, jugements peuvent être doublement compris : soit ils ont un sens par eux-mêmes, fusei, natura, en vertu de leur nature, pour toute intervention humaine, soit ils ont un sens thesei, positione, en vertu de la proposition (attribution comme intervention humaine). Dans le premier cas, ils représentent l'etumon, l'être réel (kath'heauto) ; dans le second, un phénomène ou une perspective. -

En outre, lorsque l'objectif (fuis) n'existe pas ou n'est pas valide, alors tout usage de mots (énonciation de quelque chose à propos de quelque chose) n'est pas fusei, par nature, mais seulement thesei, simple attribution, car alors les choses de fuis n'ont pas de sens par elles-mêmes mais seulement par attribution de la part de l'homme.

lb/ L'opposition "nature/ nomos".

Nomos, morale, coutume, loi, c'est-à-dire ce qui est communément admis comme règle de conduite. Mais attention,

1/ Avant la crise de la liberté et de Sofia, le nomos, la coutume, le droit, était compris comme un héritage, d'origine plus ou moins divine et donc sacré, inviolable.

2/ Mais à l'époque de Protagoras et de Gorgias, les lois étaient constamment modifiées et l'on pouvait les comparer parce que l'on voyageait ; par conséquent, leur relativité (mutabilité, tant synchronique que diachronique) était frappante ; immédiatement, leur caractère "certain" apparaissait clairement : le groupe avait conçu, articulé et appliqué la loi - par attribution à la communauté, mais une attribution groupale ou sociale (de sorte que nomos signifie finalement thèse sociale). L'intervention humaine pouvait donc intervenir de manière changeante - ce qui affaiblissait l'inviolabilité.

1c/ Le couple 'fuis / technè (nature / art(maturité)). -

Comme le dit Dodds, Fortschrittsgl., 19, 'technè', ars, art(maturité), signifie l'application systématique de la raison et de l'intellect humains à une activité et à son domaine. Technè, art, est finalement la culture, opposée à la nature : activité humaine créative, intervention humaine dans la nature, pourtant, nomos est le même mais avec l'accent sur l'accord commun, technè souligne la capacité.

Conclusion : les trois (proposition, accord, art) signifient, au fond, la même chose mais de points de vue différents :

1/ attribution,

2/ accord : attribution mutuelle,

3/ être capable d'accorder.

L'intervention humaine est centrale : l'homme est métronome, mesure.

(A)2. La fermeté de la nature. -

Non seulement il y a paire : il y a interpénétration (fusion). Voir supra p. 40 (fragment de Démokritos) : " La nature et le processus d'apprentissage (didachè) sont quelque chose de semblable ; car le processus d'apprentissage transforme l'homme, mais, ce faisant, fusiopoièi, il crée la nature. "

Telle est la croyance éducative, qui est aussi celle des sophistes. Elle se fonde sur la malléabilité, la modifiabilité, la certitude (le convenu, l'artificiel) des fuis, notamment des fuis humains.

(B) Le physique de l'homme.

Les sophistes ont réinterprété les fuisis à deux reprises :

1/ en les reliant à la thèse, voire en les identifiant ;

2/ en les considérant comme essentiellement humains (et en ce sens en les réduisant). Cela nous rappelle L. Feuerbach (1804/1872), l'un des inspirateurs de Marx, qui qualifiait l'anthropologie de cœur de la philosophie.

(B)1. Le côté médical. -

Les Sophistes, selon W. Jaeger, *Paideia* I, 387/ 388, étaient influencés par la médecine alors naissante, qui combinait physique et historia (recherche) :

“Dans ces cercles de la médecine scientifique est apparu le concept de “fuisis humaine”, que nous retrouvons si souvent chez les Sophistes et leurs contemporains.” Les médecins considéraient la nature comme “faisant son devoir” (ta deonta poiei) de son propre chef. Mais ils posaient aussi la question “Fuisis ou nomos ?”. En effet, la maladie et la santé sont-elles causées par la disposition (fuisis) ou par l'habitude (nomos), par exemple les habitudes alimentaires, les habitudes d'exercice, etc.

En tout cas, G. Racer, *Hypnoses sophrologie et médecine*, Paris, 1973, pp. 180/181, note la préoccupation médicale : Antifon d'Athènes (-480/ -411), rhéteur, aristocrate, ouvrit à Corinthe une salle qui donnait sur l'agora (marché) et fit circuler des prospectus affirmant qu'il avait le moyen de guérir les gens par le langage et qu'il suffisait que les malades lui confient leurs maux selon leurs causes pour qu'il les guérisse. Plus tard, il abandonna cette pratique car il trouvait la tâche trop difficile. Il est devenu un orateur. - Il était aussi un interprète de rêves. Il devait avoir une profonde tendance psychologique.

(B)2. Le côté psychologique. -

La méthode de guérison par les mots d'Antiphon renvoie à la rhétorique, dont nous parlerons plus loin. Il s'agit déjà de psychologie. Mais le psychologisme (c'est-à-dire la tendance à considérer les données fusionnelles de manière plus purement ou principalement psychologique) renvoie d'abord à la capacité logique et mathématique de l'homme.

En effet, en prenant pour principe : un thème, plus d'une proposition (opinion), sans trancher, le raisonnement est envisagé de manière psychologique et la pensée est un phénomène psychologique (et non purement logique).

La logique devient l'éristique, c'est-à-dire la logique de la contestation. Cela se manifeste par ce qu'on appelle l'iso.stheneia, l'égalité de deux opinions opposées sur un sujet (pro et contra, ce qui conduit à l'indécidabilité).

Les Dissoi logoi ou Dialexeis (H. Diels, *Die Fragmente*, 1922, II, S. 334ss ; J. Dumont, *Les sophistes*, pp. 232ss) en donnent des exemples. Le bien et le mal sont soit non identiques (et donc la différence de langage indique la différence de réalité : la thèse du langage repose sur la fuisis), soit identiques (tantôt bien/mal pour l'un, tantôt mal/bien pour l'autre (en réalité ils sont indiscernables (fuisis) ; la différence n'est que thèse (différence de langage), rien de plus).

Gorgias (défenseur de l'identité)

Il affirme par exemple que l'homme se préoccupe de la nourriture, de la boisson, de l'amour ; or, ces trois éléments sont un mal pour le malade mais un bien pour le sain ; la maladie est un mal pour le malade mais un bien pour le médecin. Hippias (défenseur de la distinction) affirme par exemple : "Dis-moi, tes parents t'ont-ils jamais donné des biens ? -

Oui, et des biens nombreux et importants. -- Donc tu es redevable à tes parents de nombreuses et importantes mauvaises choses. Raison : le bien et le mal sont identiques. " (Note : Hippias raisonne à partir de l'incongru, car il part de la thèse de son adversaire et en déduit des incongruités ; cf. Zénon contre Éléa). -

Une telle logique psychologique conduit

1/ l'eikos, le probable, 2/ la doxa, l'opinion, et 3/ le tekmerion, l'indication comme substitut de :

1/ le vrai, 2/ la science et 3/ la preuve (des mathématiques pythagoriciennes, par exemple). L'axiomatique devient rhétorique, oui, éristique.

- Rhétorique (éloquence). -

Rheteur, orateur ; rhètorikè (technè), ars oratoria, éloquence. -- La psychologie, mais aussi la sociologie (voir aussi : doctrine politique des sophistes) de la sophistique se manifeste dans la rhétorique. Donc un bref aperçu.

K. Fuhr (C. Rehdenz F. Blass), *Démosthène* (Ausgewählte Reden), I (Démosthène (Discours choisis),), *Die neun Philippischen Reden*, (Les neuf discours philippins), Leipzig / Berlin, 1909, S.-18ff..., dit que la rhétorique en tant que matière (mathèma) est entrée en usage pendant la guerre du Péloponnèse, après que Gorgias de Leontinoi (-427) eut étonné les Athéniens par son art du discours, dont la lexis, l'elocutio, la prononciation, était particulièrement raffinée. Il y menait ainsi, outre

1/ le discours populaire (d'assemblée) (qui avait sa place dans l'ekklèsia ou assemblée populaire, donc politique) et

2/ l'habit de cour (qui avait sa place dans la cour de justice, c'est-à-dire juridique),

3/ le discours ostentatoire, voyant ou festif. -

Le côté psychologique est exposé dans ce qu'on appelle les platitudes (topoi) : Trasumachos de Chalkedon mentionne par exemple la compassion, l'incitation, resp. l'apaisement des esprits, la suspicion (de l'adversaire et de ses arguments), la justification. -

L'ordre (taxis, dispositio) des parties d'un discours a été organisé par l'Antienne susmentionnée comme suit : (i) introduction ; (ii) description des circonstances, des faits ; - arguments et preuves ; (iii) conclusion.

Isokrates d'Athènes (-436/-338),

Il était orateur, a étudié avec Prodikos de Keos, contemporain de Socrate et sophiste, et avec Protagoras et a visité Gorgias (en Sicile). Il a divisé comme suit :

(i) l'introduction (pour susciter la bienveillance) ;

(ii) le récit (la narratio, diègèsis, pour persuader) ; la thèse (la thèse que l'on défend) avec la preuve (apodeixis) ou la crédibilisation (si l'on ne peut pas fournir de preuve stricte) ; si nécessaire la réfutation (de l'opinion ou de la thèse opposée) ;

(iii) le résumé (anakephalaisios, recapitulatio) ; la conclusion (colère ou pitié).

Note : Aristote de Stageira (-384/-322), le penseur le plus tardif, nullement un sophiste, mais intéressé par la rhétorique, distingue trois aspects dans la genèse (création de la raison : 1/ heuresis, inventio, finding (traçage du contenu de la pensée), 2/ taxis, dispositio, et 3/ lexis, elocutio), la conception.

-- W. Jaeger, *Paid*. I, 368, note que le but des sophistes n'était pas l'éducation populaire, mais la formation des dirigeants (élite) : ils voulaient former un politikos, un homme d'État, qui pourrait diriger la polis. C'était l'aretè, la qualité ('vertu', utilité) par excellence. À cette fin, l'éducateur devait disposer du "don de la parole". Conséquence : rhéteur signifie pratique, plus politique.

(B)3. Le côté sociologique. -

La polis était "tout". Nous le savons déjà. Les lois de la polis sont son code. Mais ces lois sont liées à la morale et à la religion. D'où le traitement humain de la moralité et de la religion.

Il faut distinguer deux sortes de sophistes dans le domaine de la politique (droit, morale, religion), 1. les aristocratiques (Thrasumachos de Chalkedon (que nous venons de mentionner), Kallikles (l'invité de Gorgias à Athènes), Kritias (l'oncle de Platon)) et 2. les démocratiques (Antiphon, - voir ci-dessus).

3a/ Les sophistes aristocratiques (élèves). -

Ils appliquent la théorie sophiste de la fisis à la polis et à son peuple (fisis / thèse ; homme = mesure). -

Thrasumachos de Chalkedon : Le "juste" est "ce qui est utile au plus fort", car il conserve son pouvoir et est donc le plus heureux ; le tyrannos en est l'idéal. -

Kallikles, l'hôte de Gorgias, pense physiquement cette noble idée de puissance : il renverse le point de vue d'Hésiode (qui dit : "Les poissons, les animaux terrestres et les oiseaux volants doivent se dévorer les uns les autres, car ils n'ont pas le droit. Aux hommes, par contre, (Zeus) a donné le droit qui reste le don le plus noble") et ce qu'Hésiode attribue aux prédateurs, dans leur anarchie, Kallikles le transfère à l'homme (respectueux des lois) ! Le fisis des prédateurs et des oiseaux est un des "droits" des plus forts. La vie fusiforme, "naturelle", est une vie de domination des autres. Ce que 1/ le monde animal montre, est aussi à l'œuvre dans 2/ les cités-états et dans 3/ la pensée refoulée des individus, à savoir un réseau de relations prédatrices, comme règle de conduite. Le nomos, la loi, de la fisis est la violence, la surpuissance.

Menon, un associé de Kallikles, affirme, selon Xénophon, *Anabasis* 2:6, 22, que les objections morales sont le signe d'une mauvaise éducation. -

Thukudides, l'écrivain décadent, fait dire aux Athéniens (aux Méliens) : " Nous croyons que les hommes clairement (et vraisemblablement les dieux), obéissant à une loi de la nature, règnent sur ce dont ils prennent possession. " (5:105). C'est le physique immoraliste.

Cette interprétation immoraliste de la nature (et de la culture) rappelle F. Nietzsche (1844/1900), qui qualifiait les sophistes de “réalistes”, au sens de N. Machiavel, à savoir qu’ils possèdent le courage que possèdent tous les esprits forts, à savoir être conscients de leur immoralité (absence de conscience)”. Lui aussi était un matérialiste aristocratique.

-- Kallikles tire deux conclusions de sa physique :

(i) les lois sont le produit (“ thèse “) des impuissants, mais ceux-ci dans leur unité (qui fait le pouvoir) ; ils s’assurent eux-mêmes par la législation (qui est donc aussi un moyen de pouvoir) ; en tant que simples attributions “ guindées “ en groupe, ils ignorent une grande partie de ce qui est de “ nature “ (fusis a- et immoral de Kallikles, bien sûr) “ bon “ et “ juste “ ;

(ii) Comme Thrasymachos, Kallikles attache aussi une philosophie du bonheur à son physique : faire ce que l’on aime (luxurieusement,- hèdeu ; cf. p. 49 sq. supra : hédonisme), faire ce que l’on peut faire, tout puissant qu’il est, d’où une vraie “ liberté “, une vraie “ seigneurie “ sur tous les autres, en même temps qu’une vraie hédonè, une vraie jouissance (c’est-à-dire vivre toute la luxure et tout le désir) ; par conséquent, le turannos (p. 53 supra) est l’heureux.

Anakréon de Téos (-572/ -487), poète lyrique (Téos est l’Anatolie ionienne),

1/ à partir de -530 à la cour de Polukrates, despote oriental à Samos, tout comme Anakréon friand de beaux jeunes gens et de belles jeunes filles,

2/ après -520 à Athènes, à l’invitation d’Hipparchos, (un des fils du turannos Peisistratos (-560/-527)), en -514 assassiné par les meurtriers turannoi Harmodios et Aristogeiton, aussi hédoniste qu’Anakreon. -

Anakreon est considéré comme le fondateur de l’érotisme déconsacré, qui concevait l’amour comme un jeu et une jouissance oisifs en compagnie d’un groupe de pairs efféminés. Cf. H. Rüdiger, Griechische Lyriker, 1949, S. 33/57. La décadence érotique, annoncée dans Anakréon, se poursuit sous le sophiste immoraliste physique : les gens de pouvoir glissent dans l’érotisme anakréontique, autre forme d’hédonisme et de morale de la luxure. Ici, toute inspiration divine, toute religion chthonique est absente ; ici, c’est l’eros désacralisé qui s’applique. Cf. p. 50 ci-dessus. Cf. la comédie attique, l’élégie romaine et l’anakreontika.

3b/ Les Sophistes démocratiques (élèves). -

Avec Antiphon d’Athènes comme chef de file, avec Protagoras comme prédécesseur, l’opposition “fusis/thèse” et l’anthropocentrisme (homme = métron) sont élaborés différemment.

Antifon était plus pragmatique : une loi est testée (structurée ainsi par la fusis) pour sa valeur en termes de bénéfice ou de dommage causé par l’obéissance à celle-ci ou par sa déviation.

Conséquence : toute une série de propositions sont sans valeur ; la raison : l’implication de celle-ci ou la déviation de celle-ci n’apporte que des dommages ou des bénéfices effectifs, non pas par nature mais si la transgression ou l’obéissance est remarquée et connue publiquement.

En ce sens, ces lois positives ne sont que des “bandes”, des ballasts contre-nature.

Antiphon en tire des conclusions :

(i) “Par nature, nous sommes tous égaux. Cela est démontré par l’examen des conditions naturelles de la vie, qui sont nécessaires à tous les hommes. (...) Certes, nous respirons tous par la bouche et le nez (...) et nous mangeons tous avec nos mains.”

(ii) Voilà pour la règle ; maintenant les applications :

a/ Antiphon attaque les privilèges de la classe dominante et puissante ;

b/ Il attaque la suffisance nationale des Hellènes qui se considèrent supérieurs aux “barbaroi”.

-- Dans un tel climat démocratique de pensée se développe un internationalisme qui, dès le début, a été renforcé par le fait que les sophistes étaient des enseignants itinérants, se déplaçant de ville en ville, se livrant à la culturologie comparative, bon gré mal gré. -

Ce que nous appellerions aujourd’hui la “sensibilité sociale” a également vu le jour : l’égalité des paysans et des nobles, des bâtards et des vrais enfants, des femmes et des hommes, des esclaves et des libres, nécessitait une égalisation politique.

Derrière tout cela, l’appréciation de l’individu (individualisme), comme le note Dodds, *Fortschrittsged.*, 124.

Derrière tout cela, également, ce que Jaeger, *Paid.* I, 379/380, note, l’“humanisme” prononcé de Protagoras qui, en dehors de

1/ le don prométhéen (le feu comme base de la civilisation purement technique) et

2/ le don Dikè (le droit comme base des relations “justes”), mais aussi

3/ la technè politique comme supérieure aux deux précédentes : le vrai politikos considère la formation humaine (humanisme agologique) comme supérieure à la simple connaissance technique et aux simples jugements juridiques.

Note : - Les sophistes (disciples) démocratiques sont en contact avec ce que les premiers helléniques appelaient “iso.nomia”, la justice distributive ou réparatrice : rendre à égalité avec des égaux ; rendre en égale mesure ce qui a été reçu ; réparer les dommages avec une compensation égale, - c’était la Dikè, la justice, selon Jaeger, *Paid.* I, 145/ 146. Mais le frémissement traditionnellement religieux en était parti, avec les Sophistes.

- Commune. -

Ce mot topique - qui forme le noyau originel du mot “communisme” du XIXe siècle - s’applique à un type de sociologie sophiste, à savoir celle qui prônait la communion des femmes et des enfants. Une pensée que chériront aussi bien Platon (pour la classe militaire) que les Kunits, sur les traces de Socrate (communisme antique).

- Les droits de l’homme. -

On attribue à la doctrine du droit naturel développée rationnellement par la Révolution française le mérite d’avoir préconisé les “droits de l’homme” (droits de l’homme). Cependant, ses prémices se trouvent déjà au sein même des religions archaïques (droit d’asile par exemple) et son fondement est certainement la découverte de la nature humaine, pré-sophistiquée et sophistiquée.

(B)4. Le côté agologique (éducatif). -

Comme le dit W. Jaeger, *Paid.* I, 206, dit : ce n'est que dans l'histoire de l'éducation que les sophistes peuvent être pleinement appréciés ; car le rôle principal dans la formation du peuple hellénique passe des poètes (Homère, Hésiode, lyriques), législateurs (Solon) et hommes d'État aux sophistai, professeurs de sagesse.

Pour l'aretè, la qualification, de l'homme, ils se basent d'abord sur la connaissance - en ce sens, ils sont rationalistes, mais cela est inversé de deux façons :

(i) elle devient polumathia, car le sophiste veut être expert en tout et avoir réponse à tout, - un idéal formulé par Hippias d'Elis, jeune contemporain de Protagoras, professeur d'histoire (de l'âge héroïque), de mathématiques, d'astronomie, de grammaire, de poésie, de musique et de toutes sortes de techniques professionnelles (cf. Dumont, *Les sophistes*, pp. 18/19) ;

(ii) elle devient ce que l'on appellerait aujourd'hui "stratégie", sophisma, sophisteia, c'est-à-dire que le sophiste veut être sophosé. Le sophiste veut être sophos au sens nouveau d'"expert", au besoin sage, mais toujours malin, au besoin rusé, pragmatique, pour qui le résultat compte (auparavant, le sophos était sacré, baigné d'une atmosphère sacrée archaïque) ; il veut être beltion, "meilleur" au sens de plus puissant, plus efficace, plus malin, plus rusé que les autres ; cf. J. Dumont, *Les soph.*, vocabulaire, pp. 247ss.

Ce savoir encyclopédique et intentionnel est de conception "éthico-politique", comme le montre la partie sociologique. Il est aussi ce que Jaeger appelle (*Paid.* I, 371/72) "formel", c'est-à-dire verbal, ce qui donne lieu à trois nouveaux sujets : "En alliance avec la grammaire et la dialectique, la rhétorique est devenue le fondement de l'éducation formelle de l'Occident" (o.c., 399).

"Ensemble, elles forment le trivium que l'on appelle depuis l'Antiquité tardive, qui a été fusionné avec le quadrivium (arithmétique, geometria, musika, astronomia) pour former le système des sept arts libéraux et qui a survécu, sous cette forme scolaire, à tout le lustre de la culture et de l'art antiques." (o.c., 400).

Les Sophistes eux-mêmes ne connaissaient pas les sept en tant que tels, mais l'inclusion des mathèmata dans l'enseignement supérieur "est vraiment l'œuvre des Sophistes" (o.c., 400).

Hippias a joué un grand rôle de pionnier à cet égard (c'est-à-dire en ajoutant l'arithmologia et la geometria pythagoriciennes au trivium sophiste, que les autres sophistes ont achevé). Cette fusion des mathèmata pythagoriciennes et sophistes est appelée la paideia enkuklios à Alexandrie (époque hellénistique), mais alors plus théosophiquement (mystiquement-platonique). Quoi qu'il en soit : la forme du nombre et le mot sont les deux pôles de l'éducation.

-- Le pôle scientifique. -

La connaissance globale et orientée vers un but précis, 1/ organisée en matières de mots et, un peu plus tard, 2/ en matières de nombres, avec pour but la technique politique, n'est qu'un aspect de l'esprit de l'époque, qui divisait la vie en un certain nombre de mathèmata, de disciplinae, de matières d'apprentissage, de spécialisations à but théorique.

La tendance spécialisée se manifeste par des personnes et des écrits pour les “technai” mathématiques (la connaissance théorique, introduite par les Ioniens, les fusis, universelle ou partielle, exprimée dans son (ses) principe(s), doit être communicable et applicable pratiquement-techniquement : de mathèma elle devient technè), pour la médecine, la gymnastique, la musicologie, l’art du théâtre, etc. Même les artistes visuels, selon Jaeger, o.c., 379, commencent à écrire théoriquement sur leur métier.

Il faut bien sûr noter ici que les sophistes conçoivent la “ science “ de manière très mécaniste (combinaison d’éléments, qui ne sont pas vus dans leur “ être “ mais dans leur associabilité (taxonomiquement donc) et dans leur comportement (comportementaliste ou purement fonctionnel).

C’est dans la mesure où ils fonctionnent) est l’essentiel). Les atomistes notamment se posaient ici en modèle, mais ensuite appliqués aux sciences humaines (ce que la pédagogie de Démokritos insinuait déjà) . -

Ces éléments ne proviennent pas de la raison pure mais de l’expérience sensorielle : les sophistes comprennent donc la “science” comme étant sens(ual)istique -- sensus, Lt, est le sens -- et empirique (empeirikos, Gr, qui est lié à l’expérience).

En ce sens, ils ne sont pas intellectualistes (intellectus, nous, raison, à distinguer de dianoia, ratio, raison : l’intellect est intuitif, regardant ; la raison est révélatrice, combinant), mais rationalistes : la raison ne fait qu’“ordonner” les données sensorielles, de façon combinatoire. -

Mécanisme, sens(ual)isme (empirisme), mais aussi matérialisme : jusqu’à présent, même avec Parménide, la matière était la réalité, même si cette matière était conçue de différentes manières (pluralisme hylique : par exemple, Anaxagore qui appelle le “nous” (compréhension du monde) une matière “très fine”.

Pensez à la doctrine parapsychologique de l’eidola de Demokritos) ; les sophistes ont déconsacré cette matière et, par ce processus de désacralisation, se sont rapprochés du matérialisme physique moderne. Cf. J. Dumont, *Les sophistes*, pp. 10/13 notamment.

Ce sens(ual)isme matérialiste et mécaniciste donne naissance aux mathématiques empiriques avec Protagoras, qui prétend que l’objet de la géométrie n’existe pas (“existence”, pour lui, c’est l’existence sensori-matérielle, bien sûr).

Aucune ligne, cercle courbe ou droite (ligne droite), n’est, en effet, telle que le géomètre la définit (c’est-à-dire pure droite, pure circulaire) ; le cercle sensible n’est pas coupé par une tangente (tangente) en un point (idéal), mais en plusieurs points (sensibles, sens). En d’autres termes, les contenus mentaux purs de nature immatérielle n’existent pas. -

Voilà pour l’épistémologie ou la science des Sophistes, qui est encore observée, par exemple, modernisée, dans G. Klaus, Herausg. Bonnot de Condillac, *Die Logik oder Die Anfänge der Kunst des Denkens - Die Sprache des Rechnens*, (Logique ou Les débuts de l’art de penser - La langue du calcul), Berlin, 1959, dans lequel on tente de réduire la pensée logico-mathématique aux impressions sensorielles.

“die doch die einzige Quelle alles Wissens bilden” (“qui sont la seule source de toute connaissance”), (selon le rabat autour du livre, qui est la traduction allemande de *La logique (Les premiers développements de l’art de penser)*, et *La langue des calculs*, de l’illuminé français Condillac (1715/1780) par les matérialistes marxistes est-allemands).

-- Le côté religieux.

Les fusikoi (fusiologi) de Miletos s’intéressaient à la fusis ou genèse (nature, devenir) et à son origine ou principe.

Le nom de “physique” (“génétique” serait tout aussi bien) est donc la description correcte de l’ensemble du mouvement culturel qui a débuté au VI^e siècle. Celui-ci a toujours été double :

(i) d’une part, ce que nous appellerions aujourd’hui “méta-physique” (puisque les œuvres d’Aristote étaient ainsi ordonnées, après lui), c’est-à-dire la considération réfléchie de la nature et de son processus (mouvement de création et de décomposition) dans son ensemble (nature universelle ou genèse) ;

(ii) d’autre part, ce que nous appellerions aujourd’hui la science physique rationnelle avec toutes ses sous-sciences (les phénomènes privés, voire singuliers, de la nature et de la création), ce qu’on appelle l’historia. -

La physique universelle a porté sur l’origine, le principe, qui transcende l’expérience sensorielle (et est donc, en ce sens, métaphysique ou trans-physique).

L’historia privée a toujours traité de sous-domaines, plus accessibles sensoriellement (“ta onta”, l’être au pluriel, au sens de “choses disponibles”, s’opposant à “l’être unique” d’un Parménide, oui, à l’unique “illimité” d’Anaximandros). -

Eh bien, 1/ avec l’atomistique Leukippisch-Domokriteische, 2/ avec la Sophistique, l’historia, le physique privé, se sépare plus nettement que jamais du naturel universel, dit métaphysique.

-- La théologie de la Sophistique. -

La théologie des sophistes expose clairement la tendance laïque (c’est-à-dire tournée vers la terre) : au lieu d’une théologie, avec eux vient, en substance, la science religieuse dans le cadre de l’étude de la fusis humaine, car ce n’est pas la divinité en tant que telle, mais la nature religieuse de l’homme (ou plutôt sa thèse religieuse, nomos, technè) qui est en discussion. Ceci, sous diverses nuances.

(a) **L’agnosticisme.** -- “A.gnosis” (connaissance) indique “l’absence de connaissance”, ici concernant la divinité. Protagoras dit : “Des dieux, je ne peux savoir s’ils existent ou non, ni à quoi ils ressemblent. Beaucoup de choses m’empêchent de le savoir, notamment le fait qu’on ne les voit jamais et la brièveté de la vie humaine.” Son agnosticisme est sensuel (sensualisme : il est rare que les gens voient des “dieux” et, s’ils en voient, cela reste un thème suivi de nombreuses opinions, indécidables ou non).

(b) **L’athéisme** - “A.theos”, “sans dieu”, indique “l’émancipation de l’emprise de la divinité”. Ceci peut être compris psychologiquement ou sociologiquement ou même éthiquement.

(b)1 Prodikos de Keos,

contemporain de Socrate, connu pour ses missions diplomatiques, son orthoiepeia, son usage du mot juste et ses honoraires élevés pour l'éducation, considère la croyance des dieux de manière psychologique.

Le fuis psychique de l'homme est tel que les choses utiles et bénéfiques, qui favorisent l'existence humaine, sont "nomisthènai" (considérées ; - le mot "nomos" s'y colle) comme des dieux par le soi-disant premier peuple (un développement de civilisation ou une genèse de culture est formulé ici) :

a/ les choses de la nature comme le soleil et la lune, les lacs, les rivières et les sources, les prairies (entre autres en relation avec les nymphes),

b/ mais aussi les choses de l'art comme le feu (Héphaïstos), l'eau utilisée (Poséidon), le vin (Dionusos), le pain (Déméter), sont utilisés,

ad a, soit déifiés (the(i)osis, apotheosis, si l'on veut, ou hypostasis),

ad b, soit consacrés à des dieux ou à des déesses ; ainsi, le concept de divinité est "né" (fuis = genèse, c'est-à-dire origine) ; cf. le Bakchanton d'Euripide.

(b)2 Kritias d'Athènes,

Kritias est un contemporain de Prodikos, l'oncle de Platon, qui s'est révélé être un aventurier politique sans scrupules, malgré ses belles analyses historico-culturelles sur "la disparition de la justice dans le monde", n'a pas le sérieux psychologique de Prodikos et est un fictionniste (c'est-à-dire adhérent à la proposition selon laquelle les valeurs culturelles sont de pures "fictions", des inventions, mais avec une certaine utilité).

Son ouvrage *Sisufos*, dans la lignée de Démokritos, Protagoras et Prodikos d'ailleurs, affirme que la croyance aux dieux est "née" (genèse = fuis) dans le cadre de la horde primitive, c'est-à-dire le "premier" peuple barbare qui ne possédait pas encore de polis.

Un politikos rusé a inventé des dieux pour assurer la paix et l'ordre dans la polis. Après tout, ce que ceux qui détiennent l'autorité ne voient pas ou ne peuvent pas contrôler, cette même chose est toujours vue et contrôlée par un daimon, un dieu, immortel, qui voit tout et entend tout, comme le témoin silencieux et invisible de notre conscience.

C'est ainsi que ce politicien rusé a lié ses citoyens par leur croyance naïve en un daimon, tant sur le plan pénal que sur le plan religieux, dans un système autoritaire ; mais, en dehors de cette thèse pure, nomos et technè, rien ne correspond, in fuis, à quoi que ce soit qui ressemble à des dieux : ils sont un mensonge purement habituel.

(b)3 Diagoras d'Hélos,

contemporain du précédent, donc deuxième moitié du Vème siècle, poète lyrique, ne pouvait pas comprendre que les dieux ne punissent pas de manière visible un homme qui, dans sa portée, a rompu son serment, donc est devenu "a.theos", impie, mais agressif : il a démoli les mystères et a même été condamné à mort mais s'est enfui.

"Toutes les nuances de la libéralité religieuse" (selon Windelband, *Geschichte der alten Philosophie*, (Histoire de la philosophie antique), 1888, S. 73), agnostique, psychologique, politique ou éthique, sont représentées par les sophistes. Avec eux, l'"humanisme" (l'"anthropologie") devient areligieux, "a.theos".

- III - Jugement de valeur sur le Premier Sophiste.

H.J. Blackham, *Humanism*, Penguin Books, 1968, p. 9, dit que “l’humanisme est la solution d’échange durable pour la religion” et, dans une Europe christianisée, consiste, selon le proposant, en “un rejet du christianisme” parce que “l’humanisme découle d’une prémisse selon laquelle l’homme existe en lui-même et que cette vie est tout et d’une prémisse de responsabilité pour sa propre vie et pour celle de l’humanité.” (o.c. 13).

J. Alleman, *De leidende grondgedachte van het moderne a-religieus humanisme en hun onderlinge samenhang*, (Les principes directeurs de l’humanisme a-religieux moderne et leurs interrelations,), in *Tijdschrift voor Philosophie* 21:4 (1959), p. 615/680 ; 22/1 (1960), p. 13/76, traduit ces pensées en néerlandais.

Blackham, o.c., 103ss., parle des lumières grecques, qui atteignent leur apogée au Vème siècle, l’Athénée de Périclès.

1/ Partant d’Homère, en tant que forme héroïque de l’“humanisme”, c’est-à-dire l’excellence dans toutes les réalisations humaines (athlétisme, théâtre, architecture, sculpture, éloquence, politique, pensée, vie), Blackham dissimule qu’Homère a un arrière-plan divin qui est très vivant et qui n’est pas en contradiction avec l’humanisme.

2/ sur la *Geschiedenis van de Peloponnesische Oorlog* (Histoire de la guerre du Péloponnèse) de Thucydides (surtout le discours de Périclès),

3/ le *Corpus Hippocraticum* (la bibliothèque de l’école hippocratique, que l’auteur qualifie d’exemple indépassable d’humanisme, on sait (p. 44/45 ci-dessus) comment cette médecine n’était pas non plus exclusive de la réalité divine, - ce que l’auteur omet à nouveau de mentionner) -, 4/ Démokritos, le grand philosophe de la guerre du Péloponnèse (le grand philosophe de la guerre du Péloponnèse).

4/ Démokritos, l’atomiste (“une vue naturaliste”, c’est-à-dire une vue qui réduit le surnaturel et l’extra-naturel au naturel).

5/ Protagoras, “l’homme qui le premier a proclamé le *regnum hominis* (royaume de l’homme)”, loue le caractère “humaniste” des Grecs et de leur culture. Pour Démokritos (sous réserve de son pluralisme hylien) et Protagoras, c’est vrai, - et encore : l’attitude exclusive, voire agressive, à l’égard de la religion se retrouve moins chez lui que chez d’autres sophistes. - Dodds, *Fortschr.*, 125, qui a pourtant de la sympathie pour le sophisme, est moins enthousiaste : “(Le sophisme) aurait dû ouvrir une grande ère d’émancipation intellectuelle, sociale et politique. Ce qu’il a en fait déclenché, c’est

1/ D’abord une ère de guerres civiles et de guerres entre cités, menées avec une joie délibérée de la brutalité - brutalité qui, jusqu’à une date récente, n’avait guère été surpassée chez les peuples d’un niveau culturel élevé ;

2/ Et puis une période de dictatures (la soi-disant “seconde turannie”), dont Dionusios de Surakousai fut un exemple. (...) Dans le monde de la pensée sont apparus

a/ pour la première fois, d’une part, la théorie de l’*Uebermensch*, cet immoralisme politique que Kallikles met si brillamment en évidence dans le *Gorgias* de Platon et

b/ d’autre part, Platon lui-même, dont la philosophie

Crossman l'a décrit à juste titre comme 'l'attaque la plus odieuse et la plus complète contre les idées libérales que l'histoire ait connue'."

-- W. Jaeger, *Paid*. II, traite, après Sophistique, de trois personnages, que nous mentionnerons brièvement : Euripide, Aristofanes et Thœkudides.

(a) Euripide de Salamine (-485/-406),
dont nous parlerons plus tard ;

(b) Aristophane d'Athènes (-450/-385),

Il est le seul représentant de la "comédie ancienne", c'est-à-dire de la forme de comédie qui remonte à +/- -400, dont on a conservé des œuvres intégrales. -

L'origine en est : 1/ d'une part, (cf. p. 51 supra), le cosmos, l'exubérant chant villageois dionysiaque, 2/ mais, d'autre part, la nouvelle burlesque-folk ionienne, telle que l'Odyssée d'Homère la raconte à Démodikos, le narrateur faïcien, lorsqu'il raconte l'adultère d'Aphrodite avec Arès, le dieu guerrier, qui trompe Héphaïstos, le dieu forgeron (cf. J. Werner, *Erzählungen der Antike*, (Contes de l'Antiquité), Birsfelden / Bâle, s.d., S. VII). Demodikos fait rire les gens du peuple à l'agora, rien de plus, et s'oppose ainsi à l'aristocrate aïdos, chanteur, qu'il est d'ailleurs aussi.

Via **a/** les flocons italiques, **b/** la comédie sicilienne et le mimos, on arrive à la célèbre comédie attique, surtout depuis -486, avec Kratinos (-520/ -423), Eupolis (un peu plus jeune) et Aristophane.

Aristocrate et conservateur, Aristophane critique la démocratisation et toute innovation, aspire à la paix et critique l'impérialisme athénien, mais, en tout cela, il représente l'état d'esprit actuel du peuple d'Athènes (cf. E. von Tunk, *Kurze Geschichte der altgriechischen Literatur*, (Histoire de la littérature grecque ancienne), Einsiedeln / Cologne, 1942, S.29).

Les sujets politiques sont monnaie courante, mais aussi les sujets philosophiques : dans "De Wolken" (Les nuages), il caricature la figure déjà hideuse de Socrate, car, malheureusement, le public athénien le confond, superficiellement, avec un sophiste. Cf. G. G. Toudouze, prés., *Aristophane*, Les Guêpes, Paris, 1943, PP. 5/10. -

(c) Thukudides d'Athènes (-460/455 /-359/396),

Dans un esprit de sophisme, il décrit la guerre du Péloponnèse. Il distingue la cause et la véritable racine des événements politiques, en considérant toujours, dans chaque polis, le pouvoir comme la chose essentielle à l'œuvre, ainsi qu'en éliminant toute préoccupation éthiquement fondatrice, comme Machiavel (Ital. Renaissance), se contente de faire ressortir le plus tard techniquement utile (ktêma te es aei, réussite pour toujours, au sens pragmatique) comme un processus physique, mais pas dans la fusis extra-humaine mais dans la fusis politique.

Froidement objectif, en tant qu'écrivain du comportement, regardant de l'extérieur, il enregistre la décadence de la démocratie athénienne comme s'il s'agissait d'un événement naturel, se déroulant selon sa propre nature, légalement. D'où son actualité : a/ neutralité des cités faibles dans la lutte des grands poleis, b/ unité nationale dans les cités divisées, c/ paix fondée sur la victoire ou la réconciliation, d/ immoralisme politique, sont au centre. (Tunk, o.c.35/ 36).

IIB. Philosophie de l'Attique classique : Socratiek (-450 / -320).

Introduction.

Volkenkundige Encyclopedie, (Encyclopédie ethnographique), Zeist / Gand, 1962, p. 27v.,
divise, selon le mimétisme de G. Tarde dans le domaine social, les cultures en

- 1/ primitives (les dieux sont des exemples)
- 2/ anciennes (les héros sont des exemples) et
- 3/ classiques (les hommes sont des exemples).

“Les cultures grecque, romaine, indienne et chinoise ont clairement une base antique.
Homère est un antique, Socrate une figure classique. (...)”

Socrate et Platon étaient des innovateurs radicaux. La culture était essentiellement antique.
Hérodote professe sa parenté avec les Égyptiens. (...) Ce que Kristensen (dans “Life from
Death”) appelle “les cercles éclairés” étaient les penseurs classiques de l’Hellas. A bien des
égards, ils se situaient en dehors du monde antique. Le jugement de Socrate ne peut être compris
qu’à partir du monde antique. (...) A partir de la conception antique, Socrate a en effet sapé la
religion officielle. (...) C’est un fait historique que la pensée classique a toujours sapé la religion.
(o.c., pp. 28/29).

En fait, il y a deux types de “classiques”,

(1) le type sophiste, libéral, et

(2) le type socratique, religieux. Dodds, *Fortschrittsged.*, S. 98, dit que le ‘rationalisme’
englobe trois contenus de pensée :

- (i) la raison est - logiquement - l’outil qui détecte la vérité ;
- (ii) la nature profonde de la fisis, la réalité, est “raison” - physique ;
- (iii) la raison est - éthico-politiquement - le moyen de salut (personnel).

a/ La philosophie présocratique est la rupture, dit Dodds, avec le vieil hylozoïsme (la fisis
est matière et elle “vit”), avec le rationalisme qui culmine dans la Sophistique :

b/ La figure, cependant, qui pense explicitement et incisivement “rationaliste” est Socrate.
En effet, “ho an.ex.etastos bios ou biotos anthropoi”, “la vie non examinée ne vaut pas la peine
d’être vécue pour l’homme”. La philosophie attique, avec son anthropocentrisme rationnel et/ou
intellectuel, est, en fait, au cœur du rationalisme prôné par Dodds.

L’homme “ classique “ est rationnel et/ou intellectuel ; il est donc détaché de la religion
archaïque et ne peut être pensé séparément de la maladie de la philosophie qui est “ attique “, “
classique “, à savoir le doute, le scepticisme, comme nous l’avons vu avec le sophisme, comme
nous le verrons avec le c. s. socratique.

Il faut immédiatement ajouter un deuxième correctif au mot “ classique “ : comme nous
l’avons déjà dit à la page 8, dans la ligne de K. Leese, avec son concept “ irrationnel “, mieux
“ transrationnel “, de fisis, et comme le démontre brillamment Dodds, *Fortschrittsged.*, 97/112,
Euripides as Irrationalist, il existe un concept de nature qui n’est ni “ philosophique “ (physique
comme chez les prédécesseurs des sophistes) ni “ sophistique “, ni “ socratique “. C’est un
“sofron a.pistia”, une incrédulité éclairée et un mysticisme en même temps. C’est le cas
d’Euripide, et même de Platon, bien que très différents.

-- Euripide de Salamine (-485/-406).

K. Kuiper, *Wijsbegeerte en religie in het drama van Euripides (Bijdrage tot de kennis van het godsdienstig leven der Atheneneners ten tijde van Pericles)*, (Philosophie et religion dans le drame d'Euripide (Contribution à la connaissance de la vie religieuse des Athéniens au temps de Périclès)), Haarlem, 1888, - qui reste un ouvrage passionnant et approfondi, dit que la critique de la religion polythéiste fait d'Euripide un Bellerophon, le sceptique, dont il a fait le personnage central d'un de ses drames (o. c., 247/249) :

“C'est vrai. On dit qu'au ciel il y a des dieux. - Je vous le dis : Non, il n'y en a pas. A moins que l'homme, dans sa lente folie, ne veuille s'appuyer sur l'autorité antique. Voyez par vous-mêmes : Je ne vous demande pas de juger par ce que je dis !

Je vois comment la volonté d'un prince pille la plupart de ses citoyens ou leur ôte la vie.

Je vois comment le parjure conduit les États (poleis) à la ruine, et ceux qui agissent ainsi sont plus heureux, en effet, que celui qui, tranquillement, passe ses jours dans la piété.

Je vois de petites villes, adorant Dieu, asservies par de plus grands États où règne la méchanceté, asservies par la force des armes. “ (P. 288).

À cette misère s'ajoute l'absence de toute révélation fiable des dieux, qui sont censés être parfaitement moraux ou tout simplement inexistantes (ce qui signifie que les dieux mythiques n'existent pas).

Conséquence de cette crise radicale de la foi, depuis la Sophistique :

(i) la mante, c'est-à-dire le don de voir, n'est pas une révélation divine mais une capacité psychique chez l'homme lui-même (car Euripide croit aux capacités psychiques : Cassandra, Kalchas, Teiresias en sont la preuve dans son œuvre ; o.c., 234v.) ;

(ii) le physique et le sophistique sont ses nouvelles bases de vie : Anaxagore (le mécanicien théologien), Protagoras et Prodikos (les sophistes) et Socrate sont ses amis. Outre Anaxagore, il est surtout connu d'Héraclite avec son idée d'échange. Mais

1/ Le scepticisme a une forte influence : la pensée s'enlise dans l'incertitude (logique) ;

2/ La nature est gouvernée par des “puissances” (pensée impersonnelle et irrationnelle) telles que Kupris (=Aphrodite) et Artémis, mais non pas en tant que déesses, mais en tant que noms de déesses pour des puissances cosmiques éternelles ou des pôles entre lesquels la vie oscille, complètement orgiaques (E. Dodds, Fortschritts. ged., 108), non rationnelles, à ne pas concevoir non plus de façon traditionnelle, mystérieuses ; par rapport à cette puissance irrationnelle qui, contradictoirement, imprègne les fisis, c'est

a/ ce que le sophiste considère comme une “folie” et

b/ ce que le philosophe (qu'il soit plus physique ou socratique) pense, n'est qu'une intuition tâtonnante (irrationalisme physique).

3/ conséquence : le comportement humain dans la polis est perturbé par de sombres pulsions mauvaises (et certainement pas intellectuellement comme avec Socrate). -

“Un mélange de scepticisme destructeur avec un mysticisme non moins destructeur”, dit Dodds, o.c., 111, de la pensée d'Euripide, qui anticipe les modes de pensée mystiques ultérieurs, qui repoussent le rationalisme et l'intellectualisme classiques.

Cette sagesse est surtout proclamée par des figures féminines (Medeia, Hekouba, Elektra sont presque les seules figures pensantes). Ceci, selon Dodds, o.c., 112, fait d'Euripide pour notre génération l'une des figures les plus sympathiques de toute la littérature antique.

-- **A. di Nola, *La prière (Anthologie des prières de tous les temps et de tous les peuples)***, Paris, 1958, pp. 348/349, propose un extrait des *Crétois* d'Euripide, dans lequel il est question de la liturgie orphique :

“ Ô toi qui es né d'une Tyrienne, fils d'Europe (la fille de Foinix et de Zeus), ô roi de Crète avec ses cent villes, je viens, ayant quitté ce temple divin, que les cyprès de l'île, coupés par la hache d'acier, couvrent de poutres, artistement jointes et exactement adaptées les unes aux autres.

La pureté a été la loi de ma vie depuis le jour où j'ai été initié aux secrets (mystères) de Zeus des Monts Ida.

Après avoir participé aux (h)omofagiae (c'est-à-dire au rite consistant à manger de la viande crue afin de ne faire qu'un avec la divinité), selon la règle de Zagreus (c'est-à-dire le nom de Dionusos avant qu'il ne soit dévoré par les Fils de la Terre ou Titans ; voir page 15/16 supra), que les divinités du monde ont été appelées à accomplir. 15/16 supra), qui est l'ami des processions nocturnes, et, en l'honneur de la Grande Mère, ayant agité le flambeau de la montagne, j'ai reçu là (c'est-à-dire dans ces mystères) d'une manière sacrée le double nom de Cooreet et de Bakchant (en prenant part à la procession).

Couvert de robes d'une blancheur parfaite, je fuis la naissance des mortels, ma main n'approche pas le cadavre enseveli, et parmi mes aliments je ne tolère rien de ce qui a vécu.”

-- **E. Eybon, *De religieuze beleving van de jongeman tijdens de Romeinse oudheid***, (L'expérience religieuse du jeune homme dans l'Antiquité romaine), in *Onze Alma Mater* (Louvain), vol. 27 (1973) : 3 (pp. 172/188), mentionne la figure d'Hippolotos qui, vers l'âge de dix-huit ans, refuse d'honorer la déesse des mines Aphrodite et se consacre à Artémis, la déesse vierge de la chasse, qui devient la dame de ses pensées et de sa vie et lui parle et l'accompagne constamment, tout comme Athéna à Ulysse dans l'Odyssée d'Homère.

Hippolotos est victime des pouvoirs contradictoires d'Artémis et d'Aphrodite - à la manière d'Euripide. Mais ce modèle religieux semble, plus tard, à l'époque hellénistique, avoir eu des imitateurs parmi les jeunes.

Conclusion : en plein cinquième siècle classique, Euripide est tout sauf un pur penseur rationnel. Il n'est ni physicaliste, ni sophiste, ni sociologue :

“Toute vie n'est que chagrin et le chagrin n'a pas de fin. Mais l'autre - quelle qu'elle soit - est plus précieuse que la vie : elle cache les ténèbres enveloppantes dans des nuages. Une chose sans nom qui donne de la lumière au monde : il est clair que nous sommes malades de la désirer (Hippolotos).

Sokrates d'Athènes (-469/-399). -

Ch. Bühler / M. Allen, *Inleiding tot de humanistische psychologie* (Introduction à la psychologie humaniste), Bilthoven, 1972, traite de cette science de l'âme qui, en 1962, sous la direction d'Abraham Maslow, a choisi le nom de 'psychologie humaniste', pour s'opposer à

1/ la psychologie comportementale et 2/ la psychanalyse, 3/ comme un "troisième" pouvoir.

C'est cette psychologie qui s'inscrit dans le mouvement des Potentialités humaines aux USA et dans le Sensitivity Training. Une de ses racines historiques est Socrate (o.c., 24), pourtant interprété de façon existentialiste (o.c., 27ff).

En effet, la philosophie de G. Marcel, l'existentialiste catholique, était autrefois qualifiée de "socratisme". Cela prouve l'actualité de cet éthicien conceptuel, fondateur du haut intellectualisme.

Depuis le Père D. Schleiermacher (1768/1834), le problème est celui du Socrate xénophonique qui est un "bon à rien" bourgeois (cf. E. Järisch, ed., Xenophon, *Erinnerungen an Sokrates (Griechisch - Deutsch)*, Munich, 1962) et du Platonicien qui est un esprit élevé et génial.

Une autre dualité concernant Socrate est son conceptualisme (pensée en termes de concepts : Nietzsche le qualifie de "maître d'école des concepts") et son éthicisme (son souci moral).

Cf. W. Jaeger, *Paid.* II, 69 s. -- La condamnation à mort de Socrate par le tribunal de cinquante citoyens est fondée sur

(i) la corruption de la jeunesse, (ii) la négligence des dieux et (iii) l'introduction d'une nouvelle daimonia, comme titres accusatoires.

Ce qui repose 1/ sur les idées fausses du public athénien (voir Aristophane supra p. 75), ainsi que 2/ sur une astuce juridique malveillante (qui peut toujours rendre coupable quelqu'un qui est innocent, de manière peu scrupuleuse). Ceci renvoie au problème posé par H. Kesters, *Kérygmes de Socrate (Essai sur la formation du message socratique)*, c'est-à-dire la transmission correcte d'un message philosophique au public. On pense à la franche hostilité de l'oncle de Platon, Kritias (le sophiste) qui, étant anti-démocratique, a tout fait pour faire taire Sokrates.

- Socrate et les sophistes.

"Le fait que Socrate ait été le premier à combattre les sophistes sur leur propre terrain et avec leurs propres armes fait sa renommée" (O. Willmann, *Geschichte d. Ideal.* I, 359).

De même, V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, 1969³, p. 20ss, dit que Socrate est "fondamentalement dogmatique", mais avec une "disposition sceptique". Ce que Willmann souligne également. Pour lui, la "science" n'est pas physique ("Cela dépasse l'entendement humain, Dieu le soustrait à nos yeux") mais éthique, mais de telle sorte que l'intérêt pratique soit supérieur à l'intérêt théorique (qui est typiquement sophiste). Sa méthode, pour construire cette science éthique, c'est

(i) l'ironie ("Ce que je sais le mieux, c'est que je ne sais rien") et

(ii) ce que Platon appellera plus tard la dialectique, c'est-à-dire la discussion et la dissection des concepts, - ce que Socrate fait souvent de manière décoiffante et rhétorique.

Là encore, il s'agit d'un trait sophistique.

(A) Téléologie. -

La téléologie est le rapprochement du telos, de la finis, du but. Or, dans la lignée d'Anaxagore de Klazomenai (p. 34 supra) et de Diogène d'Apollonie (le néo-milésien qui, sous l'influence d'Anaxagore, concevait l'air (l'âme), principe de tout être, comme doué de raison intentionnelle ; cf. p. 40 supra), Socrate met au centre le telos ou finalité (destin) de la vie.

1/ Anaxagore et Diogène affirmaient que la fusis dans son ensemble avait une finalité (universelle) grâce au nous ou esprit de l'univers ;

2/ Socrate affirme que la fusis humaine (l'individu), avec son corps et son âme, est meublée par une pronoia divine, la providence, et qu'elle a donc un but.

- Le physique de Socrate. -

Socrate, comme les sophistes, était une personne très physique. Pourtant, comme les Sophistes, il a lui aussi une physicalité : le monde, croit-il, est agencé de telle sorte que tout sert au bénéfique et au bien-être de l'homme, et cela par le biais d'un esprit divin. Sa physique ne va pas beaucoup plus loin que cela, mais elle a quelque chose d'essentiel, à savoir cette téléologie, ce finalisme, qui entre en conflit avec Démokritos qui voit l'atome comme " dirigé " (si c'est encore de la science dirigeante !) par le simple hasard (p. 36/37 supra).

- L'éthique - la politique de Socrate. -

Il définit le destin de l'homme en termes négatifs et positifs.

(i) Négatif. - De tendance contre-culturelle, il prêche un idéal d'autarkeia, de complaisance. Ses concitoyens aspirent à la possession, au prestige et à la jouissance de la vie. Lui, par contre, arrive un jour à l'agora avec sa richesse de marchandises et s'exclame : "Combien y a-t-il de choses dont je n'ai pas besoin ?". Cela a eu un effet irritant sur ses concitoyens.

(ii) Positif. - L'homme doit utiliser tous ses pouvoirs pour :

a/ des buts éthiques : l'âme en lui, son intériorité et sa finalité, est déterminante ; avec cette âme l'aretè, la virtus, la vertu, non pas homérique ou sophistique mais éthique, à savoir le comportement fidèle aux normes objectives et qui doit devenir la propriété acquise de l'âme ; cette vertu(ilité), c'est-à-dire l'aptitude à acquérir le bonheur(la félicité), est triple :

1/ éthique pure (consciencieuse) - et c'est alors la bonté morale ;

2/ légale (juridique) - et c'est alors la justice ;

3/ religieux (croire en Dieu) - et c'est alors la piété ; la déontologie ou doctrine des devoirs de Socrate découle de cette triade ;

b/ objectifs politiques : seul un tel homme vertueux est apte à être citoyen de la cité, car lui seul obéit aux lois positives (nomos) de la polis et établit l'harmonie de la polis. -- Ce message éthico-politique (kerugma) est le résultat du "Gefühl einer Mission" (sentiment de mission) de Socrate (Nietzsche).

- La théologie.

Max Scheler (1874/1928) dans son système de conformité a dit que la pensée philosophique n'est pas la base de la religion mais que dans ses résultats elle peut être "conforme" (isomorphe, similaire, correspondant) à la religion. Contrairement à la sophistique, la socratique est religieuse :

plus profond que les lois positives de la polis, qui sont l'œuvre de l'homme (thèse), il y a les lois divines non écrites et donc dans la fûsis ou l'essence elle-même situées, qui gouvernent l'univers et l'homme en lui d'une manière intentionnelle.

Déjà Héraclite (p. 28 supra), oui, tous les physicalistes, par essence, dans leur conception socio- ou poléomorphique de la nature, ont supprimé ces lois divines situées plus profondément (qui ne sont que la formulation philosophique de ce qu'Homère et Hésiode ont mythiquement proclamé comme l'ordre de l'univers fondé par Zeus, le Tout-Père). - Ce que les Sophistes qui pensaient de manière non-conformiste ont négligé.

(B) Théorie de la méthode. -

La téléologie, éthiquement comprise, est la fin.

1/ Les moyens :

La dialectique, qui avec son eironeia, l'ironie, tente d'apporter la preuve convaincante du fait que l'homme (Socrate, ses interlocuteurs) est ignorant : a/ tant le savoir établi de la tradition hellénique b/ que le savoir nouveau de la sophistique sont pour lui de faux savoirs, dont la dialexis, le dialogue, délivre, grâce au doute. Ce doute socratique est authentique : " Je ne cherche avec confiance avec toi que ce que nous avons en tête, car moi-même je ne le sais pas. " (Charmide). -

Dans l'atmosphère de crise de cette époque, ce doute méthodique a dû conduire à l'incompréhension. "Socrate a détruit la brillante certitude instinctive de l'homme grec sur la vie et son ordre", dit F. Nietzsche. Ce n'est que très partiellement exact, car a/ les divisions des philosophes et surtout b/ la relativisation des sophistes avaient déjà profondément érodé cette certitude instinctive.

2/ Le moyen, cette fois positif, dans cette dialexie est la maïeutique (art de la sage-femme) qui est l'epagogè, l'inductio, le raisonnement inductif, visant la conceptualisation et la définition conceptuelle. C'est le conceptualisme de Socrate.

-- La méthode maïeutique.

Cette heuristique (l'art de trouver) permet à l'interlocuteur de participer lui-même à la recherche (la sage-femme n'est qu'un facilitateur), et ce selon un schéma qui revient régulièrement : le non-savoir ironique est le point de départ ; inductivement on va

1/ soit de l'exemple concret (modèle applicatif) à la définition abstraite (modèle régulateur)
2/ ou vice versa. En effet,

a/ ne sachant pas méthodiquement, Socrate interroge l'autre :

b/ si ce dernier répond par une définition générale, Socrate la met à l'épreuve des cas concrets ; s'il répond par un cas concret, il relâche le concept général.

1/ Epistémologie, la "science" est a/ l'expérience sensorielle b/ l'opinion vraie c/ le jugement vrai justifiable (Theaitetos).

2/ Ethique :

La "vertu" est a/ un bon gouvernement de la cité (homme), b/ un art domestique sain (femme), c/ autre chose (enfant, aîné), la seule vertu universelle n'étant pas discutée (Menon). - La "justice" est a/ le respect de la loi existante d'Athènes (de manière réflexive),

b/ le droit. Le concept (horos, conceptus) de “ justice “ peut donc être résumé dans une clause d’essence ou de nature (horismos, definitio, définition) comme suit : La justice est le droit, dans la polis, de respecter ou de faire respecter” (soi = réciproque ou réflexif ; les autres = transitif).

3/ Religion : -

Le dialogue platonicien *Euthyfron* nous montre de manière situationnelle comment se déroule la dialectique : Socrate est accusé d’*asebeia*, d’impiété. À Athènes, il y a maintenant un devin, Euthyfron : chaque jour, il travaille, avec une grande certitude, avec des concepts tels que *eu.sebàs* / *a.sebès* (pieux / impie), *hosios/an.(h)osios* (permis / interdit).

Socrate, pour qui tous les mots hérités et non examinés sont des pseudo-sciences, demande à Euthyfron ce que ces mots signifient réellement.

Le devin répond qu’il accuse son propre père de meurtre, ce à quoi Socrate, ironiquement, demande s’il est si sûr d’agir pieusement ; qu’est-ce que la “piété” ?

La première réponse d’Euthyfron est “Faire comme moi, c’est-à-dire selon l’exemple mythique”. En effet, dans la théogonie d’Hésiode, Kronos, fils d’Ouranos, se rebelle contre son père. Zeus, fils de Kronos, se rebelle à son tour contre son père : Euthyfron agit selon ce “*nomos*” divin (loi, règle de conduite). Socrate montre l’erreur de la réponse d’Euthyfron : il ne s’agit que d’un type de piété.

Deuxième réponse : “La piété est ce qui est agréable aux dieux”, - ce qui contient effectivement un contenu général de pensée applicable à tous les cas possibles. - Cette disposition générale est-elle aujourd’hui valable ? Euthyfron répond : “ que tous les dieux sont d’accord pour dire que le meurtre illégal nécessite un châtiment “.

Socrate déplace la question : La réponse d’Euthyfron est correcte dans ce sens général ; la question est : “Quel meurtre est illégal ?”. Ce à quoi Euthyfron répond que la réponse est indémontrable en quelques mots.

Socrate l’admet, mais il poursuit en disant “ pieux “ et corrige la clause : “Est pieux ce qui plaît à tous les dieux”. Ceci, afin d’éliminer la croyance populaire hellénistique et ses coïncidences (un dieu en désaccord avec un autre).

De nouveau, Socrate corrige la stipulation : le fait de tomber dans le goût des dieux (agréabilité) n’est pas l’essence (*ousia*, *essentia* ; nature) mais seulement *pathos*, accidents, accessoire. Le théophile, bienfaisant, n’est pas l’*hosion*, pieux.

La piété est une sorte de *dikaion*, *iustum*, licéité : licéité est, entre autres, piété, mais elle est plus que cela (cf. plus tard la distinction d’Aristote entre genre (licéité) et espèce (piété) sur la base d’une différence d’espèce).

Cela conduit à une troisième clause : “La piété est cette partie de la moralité qui a à voir avec la *therapeia*, *servitium*, le service, des dieux”. Mais qu’est-ce que le “service” ? Euthyfron ne le sait pas. Ce qui nous amène à la suggestion de Socrate : “La piété est la connaissance, et celle de demander et de donner aux dieux”. À la fin, Euthyfron n’a plus de temps. Socrate est déçu.

On voit que Socrate distingue strictement le plein, c'est-à-dire le singulier et/ou le privé, de l'un, c'est-à-dire le général ou l'universel :

1/ par exemple, lorsque Euthufron se réfère à son propre exemple de piété comme réponse à la question de l'être ;

2/ lorsque Socrate appelle le pieux (privé) une "partie" (pars, meros) du moral (dikaion, légitime).

Immédiatement, il est clair que l'ep.agogè, l'inductio, la généralisation, concernant le bon, le juste, le pieux, ne conduit pas au même type de généralité que concernant les réalités purement physiques :

1/ une loi naturelle, extérieure à l'homme, englobe strictement tout ce qui est privé et singulier ;

2/ La loi morale, dans la polis, englobe aussi tout ce qui est privé et singulier, mais ici l'universel ne régit pas aussi étroitement le privé et le singulier, car 1/ l'ignorance et 2/ la mauvaise volonté (qui pour l'intellectualisme de Socrate est réductible à l'ignorance) provoquent des déviations. -

Cela implique que la dissection des comportements (celui d'Euthufron, par exemple, ou des dieux) ne révèle qu'approximativement l'universel. En d'autres termes :

a/ si tous les hommes agissaient selon la loi morale, l'analyse du comportement humain serait une pure induction, comme dans la nature extra-humaine ;

b/ mais, comme l'avaient précisé les Sophistes, la nature humaine contient la thèse, (collective :) nomos, (productive :) technè, qui entraînent la déviation. -

Si Aristote écrit : "(Socrate) considérait les choses morales au mépris de la nature dans son ensemble. Dans ces choses morales, il cherchait à catholou, le général, et dirigeait sa pensée vers les définitions des concepts" (Met I : 6), alors cette négligence de la nature est évidemment basée sur l'idée que la nature extra-humaine et la nature humaine diffèrent par la contribution propre ; (thèse, nomos, technè) de l'homme connaissant et voulant lui-même. -

Si la dialectie, un dialogue maïeutique, se termine de manière répétée par une réponse insatisfaisante, c'est le fallibilisme ou la faillibilité de l'action humaine qui fonctionne :

(i) les gens s'écartent de la loi morale ;

(ii) la recherche s'écarte de la vérité. C'est à cela que répondent l'amélioration et l'éducativité en tant que correctifs cybernétiques.

Conclusion : " Cet " intellectualisme " socratique est caractéristique de tout le reste de l'éthique antique : lorsque, par exemple plus tard, dans la doctrine des stoïciens, les caractéristiques du bon, du juste, du pieux, sont attribuées sans autre forme de procès au " sage " (connaissant), c'est en définitive sur la base de l'opinion de Socrate que la vertu est connaissance. " (E. Järisch, ed., Xenophon, *Erinnerungen an Sokrates*, Munich, 1962, S. 346).

Note : - Si le métronome, la mensura, la mesure (bâton) ou la norme, pour Protagoras est l'homme, pour Socrate 1/ est orienté vers l'homme, 2/ est le bien, le juste et le pieux en soi, c'est-à-dire indépendant de l'homme. Ce qui est bon (éthique), licite (politique) et - pieux (religieux) en soi est quelque chose de divin.

Note - Le mysticisme socratique. -

Euripide est transrationnel, oui, irrationnel (en ce qu'il met l'accent sur le non-sens dans la fusée, ainsi que sur la mantique) ; Socrate est également transrationnel, mais pas irrationnel (pour lui, la fusée est voulue par la divinité). C'est ici que se pose la question du daimonion.

A/ Selon Xénophon,

Herinn. I : 2, Socrate sacrifiait aux dieux, souvent chez lui, souvent sur les autels publics de la polis. Il ne cachait pas non plus qu'il s'adonnait à la mantique, la signification, car il avait l'habitude de dire que le daimonion, le daimonion, lui donnait sèmein, les signes. Il opposait cela à la praxis qui consiste à répondre aux signes et aux sacrifices à l'œil de lynx, à la parole divine, car les interprètes eux-mêmes savent que ce sont les dieux qui donnent des indications à travers ces signes extérieurs. Dans *IV* : 8, 5, il est dit que Socrate a trouvé que le daimonion était contre lui lorsque, une fois accusé au tribunal, il a envisagé sa défense. - Socrate utilise toujours le singulier, et ce 1/ au sens de "le divin", 2/ mais de telle sorte que ce divin, dans son for intérieur, se fait entendre de manière paranormale à travers un daimonion personnel qui donne des signes.

B/ Selon Platon,

Apologia 31d, ceci est décrit comme suit : " Quelque chose peut sembler étrange. Comment se fait-il que, tout en conseillant chacun individuellement ici et là, en m'occupant d'à peu près tout, je n'ose pas agir publiquement, parler au peuple ou donner des conseils à la polis ?

C'est parce que, comme vous m'avez entendu l'expliquer à maintes reprises et en de nombreux endroits, il m'est venu quelque chose de divin, comme un daimonion. C'est quelque chose qui m'accompagne depuis l'enfance, une voix qui, le moment venu, m'empêche toujours de faire ce que je voudrais faire, mais ne m'incite jamais à faire quoi que ce soit. C'est ce qui m'empêche de faire des choses politiques.

En d'autres termes, tout au long de sa vie, grâce à une faveur céleste, une voix intérieure inquiétante s'est fait entendre, qui, selon Platon, ne donne que des indications gênantes, mais qui, selon Xénophon, encourage aussi.

Cela signifie que l'intellectualisme socratique est tout sauf exclusivement opposé au mysticisme.

Ce qui est frappant, cependant, c'est que ce mysticisme est "classique" : car 1/ la Pythie de Delphoi est enchantée lorsqu'elle transmet la parole divine, 2/ alors que Socrate, très calme, maître de soi, sans transport, entend ce que la voix lui dit. Ce sont là deux types d'inspiration différents ; archaïque et classique.

Note : - Il existe un vieux dicton chez les Hellènes : "La santé est le plus grand bien pour l'homme mortel ; le second est la beauté ; le troisième est la richesse honnête ; le quatrième, de passer la vie avec ses semblables dans la joie."

Quand on voit ce que Socrate représente, il n'est, au fond, pas moins révolutionnaire que les sophistes, mais différent.

Les petits socratiques (Socratici minores).

Socrate a deux sortes de disciples, les unilatéraux et les multilatéraux. D'abord les unilatéraux. Ils se répartissent en deux catégories, en raison des deux aspects de sa pensée.

(A) *Les dialecticiens. - Deux tendances.*

(A)1. *Les Mégariques (École de Mégare).*

Eukleide de Mégare (+/- -400) poursuit la tradition de Parménide et de Gorgias (immobilisme éléatique) : les sens ne saisissent que ce qui n'est pas ; l'esprit saisit, de manière fiable, ce qui est. - Eukleide, à la suite de Socrate (et de Platon), accepte les concepts (idées) ; il met surtout en évidence les concepts dits transcendants ou ontologiques : l'un et le vrai de Puthagore, l'être et le bien de Platon ; - ce qui signifie ceci : l'être (qui est englobant ou transcendantal) est un (d. i. il se tient comme un système), vrai (i. il correspond à des contenus mentaux qui sont vrais par rapport à la réalité), bon (i. il est valable, sain).

Eukleides, comme Eleaat, discrédite, au sens de Zénon, le non-essentiel ou le sensible, en raisonnant à partir de l'absurde. Cela conduit à deux formes particulières de pensée :

(a) *Euboulides de Miletos*

Euboulides a fondé la forme raffinée de la dialectique, l'éristique ou argumentation. L'exemple le plus célèbre est ho pseudomenos, mentiers, le menteur : "Épiménide prétend que tous les Crétois sont des menteurs. Eh bien, Epiménide est lui-même un Crétois. Si Epiménide ment, alors son affirmation : "Les Crétois sont tous des menteurs" est également un mensonge. Donc tous les Crétois ne sont pas des menteurs. --Mais si cela est vrai, alors Épiménide n'est pas non plus un menteur. Mais alors son affirmation "Tous les Crétois sont des menteurs" est vraie. Etc." On voit que ce raisonnement mégarien confond une réflexion après coup avec l'essence.

(b) *Philon, le Mégarien,*

Philon établit un art de raisonner non aristotélicien ("logique mégarienne"). G. Jacoby, *Die Ansprüche der Logistiker auf die Logik und ihre Geschichtsschreibung*, (Les revendications des logisticiens sur la logique et son historiographie), Stuttgart, 1962, S. 77/88, donne le tableau dit des "valeurs" qui provient de Philon le Mégarien :

- 1/ Quand il fait jour, le soleil brille (préface : vrai ; posthèse : vrai) ;
- 2/ Quand la terre vole, la terre a des ailes (f. : faux ; n. : faux) ;
- 3/ Quand la terre vole, la terre existe (vz. : faux ; nz. : vrai) ;
- 4/ Quand la terre existe, la terre vole (fn. : vrai ; nz. : faux).

L'"implication" à l'œuvre ici est profondément différente de celle du syllogisme aristotélicien :

1/ chez Aristote la formulation est analytique (si, alors), fondée sur les contenus conceptuels et leurs relations ;

2/ chez Philon le Mégarien, la formulation est rhétorique : une sorte d'induction qui prête attention au caractère vrai ou faux des jugements (et non des concepts) et ceci sans théorie. - Les Stoïciens s'en sont inspirés. Les logiciens modernes aussi.

En résumé, la philosophie mégarienne comprend (i) une logique rhétorique, voire une éristique sophistique, en plus d'une théorie des concepts dans l'esprit de Socrate, mais éléatique ; (ii) une physique éléatique ; (iii) une éthique socratique.

(A)2. L'école Elisch - Eretric. -

Faidon d'Elis (-417/...), puis Menedemos d'Erétrie (-319/-265). Ils ont fondé une sorte de critique dialectique.

(B) Les éthiciens. - Deux tendances.

(B)1. Les paléoconiques (école des anciens).

1/ Antisthène d'Athènes (-455/-360),

Élève de Gorgias, le sophiste, et de Socrate, Antisthène soumet la science (dialectique, physique) à l'éthique.

(i) La logique : “ Le cheval marche “ est un jugement qui, selon Antisthène, est grotesque, car “ être un cheval “ et “ marcher “ diffèrent trop. Plus tard, Stilpon l'Artificier le répétera.

(ii) Physique : Éléatique (l'être est vrai ; le non-être (c'est-à-dire le monde des sens) est faux.

(iii) Éthique : L'idéal contre-culturel de Socrate contre la complaisance se prolonge dans le pessimisme culturel. On le voit, par exemple, dans sa déclaration à Kuros, le monarque perse : “N'as-tu pas entendu dire, Kuros, que le destin du roi est d'agir bien et d'être mal famé ?” : - Il applique à la théologie la distinction “selon la nature (kata fusin)/ selon la loi (kata nomon)” : selon la nature il n'y a qu'un seul dieu, selon la loi (droit coutumier de la religion populaire) il y a plusieurs dieux.

2/ Diogène de Sinope (-400/-325)

Diogène poursuit radicalement cet aspect contre-culturel. Son père et lui furent un jour accusés de falsification de pièces de monnaie (avec exil). Il a vécu dans la pauvreté la plus totale, comparable en cela aux hippies. Sa politique éthique est remarquable : elle est basée sur la distinction sophistique “fusus/thèse”. La fusis (le naturel dans l'homme et la polis) est minimale ; la thèse (l'introduit par l'homme) est maximale.

La définition du bonheur en découle : le bonheur consiste à ne satisfaire QUE ses besoins naturels et à le faire selon le principe de l'économie ou de la parcimonie. C'est pourquoi l'infrastructure économique doit être la plus minimale possible (complaisance de Socrate). C'est pourquoi l'askèsis, l'ascétisme (mortification), c'est-à-dire habituer le corps à des besoins minimaux. Aussi minimiser l'effort : éthique du confort. “La pauvreté enseigne. Elle éduque involontairement à la philosophie, car la pauvreté contraint par la puissance de ce qui est en fait, ce que la philosophie cherche à atteindre par les mots. “ Ainsi Diogène.

An.aideia- ou théorie de l'impudeur- “Ce qui est naturel ne peut jamais être impudique”. D'où son surnom de “ kuon “, le chien (animal méprisé par les Hellènes).

Conséquence : toute bienveillance est pure thèse, invention humaine, car rien n'est “ impur “ et donc tout ce qui est fusis peut être fait en public.

Le communisme. -

L'ordre établi de la polis était radicalement conçu comme une thèse, une œuvre humaine arbitraire. Conséquence :

1/ l'eros devint l'amour libre et le mariage et la famille dans la commune (avec la communauté des femmes et des enfants) - voir aussi Platon - se dissolvèrent (pensez à la culture hippie de nos jours ; à ses précurseurs) ;

2/ La polis est devenue une collection libertaire (mettant en avant la liberté individuelle sans vergogne), à la fois vers l'intérieur (commune) et vers l'extérieur (cosmopolitisme). -

Trois mouvements culturels se sont développés à partir du kynisme (Lt. cynisme) :

1/ les kyniks hédonistes, à partir de Bion de Borustenes (-300/-250) ;

2/ les Stoa (à partir de -300) ;

3/ les néo-chrétiens, sous les empereurs romains, qui, en tant que prédicateurs itinérants (rhéteurs), avec bâton et besace, mal rasés et en haillons, ont trouvé beaucoup d'écho et d'adeptes, - ceci du premier siècle au sixième siècle de notre ère (philosophes mendiants - rhéteurs).

(B)2. Les Curéens

Jusqu'à présent, Éléa, par l'intermédiaire de Gorgias et de Socrate, était influente. Mais maintenant aussi Héraclite via Protageras et Socrate : Aristippos de Kurène (-435/-360) définit le bonheur de manière hédoniste (p. 49 ci-dessus). " Le telos, le but, est toute simple sensation de luxure.

La somme de celles-ci, qu'elles soient passées ou à venir, constitue le bonheur. L'expérience la plus simple de la luxure vaut en soi la peine d'être recherchée ; le bonheur (en tant que salut), en revanche, ne l'est pas. (...) Si nous percevons la luxure, nous ne cherchons pas plus loin, et nous n'évitons rien tant que son contraire, le désamour." En logique, Aristippos est sensualiste : seule l'expérience sensorielle permet la connaissance. Ce qui contredit bien sûr l'intellectualisme conceptuel de son maître Sokrates.

-- Théodoros le Curé

Théodoros poursuit dans cette voie avec l'éthique permissive. Permissif" signifie "tout permettre", dans des conditions données, il n'y a rien qui ne soit pas permis, car un acte est mesuré par ses conséquences (pragmatisme hédonique : comprendre le résultat comme un plaisir ou un déplaisir compte). Bien entendu, pour Théodoros, la divinité, les dieux sont inexistants.

Deux mouvements culturels se développent à partir du curéanisme :

1/ Dans l'école fondée à Kourène, Aristippos a de nombreux adeptes ;

2/ L'épicurisme développe l'aphrodisiaque.

Revue. - V. Brochard, Les sceptiques grecs, Paris, 1969, p. 20, critique Hegel (1770/1831) qui pense que Socrate n'a pas poussé comme un champignon, mais est resté parfaitement en phase avec son époque, qui était une époque de sophistes.

Comme un sophiste, dit Hegel, il néglige le physique et se place d'un point de vue subjectif. - Brochard trouve cela exagéré, voire faux. Et pourtant il y a quelque chose, à savoir

1/ Le malentendu que Socrate, même parmi ses disciples, a fondé.

2/ Sans compter l'ambiguïté de tout penseur. Cette double raison explique la contradiction mutuelle des penseurs socratiques.

Les grands socraticiens (Socratici maiores) : Platon, Aristote.

Platon et le platonisme le plus ancien (la Vieille Académie).

Platon d'Athènes (-427/-348/7) est né d'une famille ancienne, riche, politiquement influente et de position aristocratique. Les kalokaigathia, les qualités belles et vertueuses, que l'ancienne paideia homérique développait chez le jeune aristocrate, étaient donc pour lui

- 1/ la gymnastique avec le gibier et la chasse inclus, et
- 2/ la musique (qui comprenait la connaissance d'Homère, d'Hérodote et d'autres poètes plus anciens, ainsi que la pratique de la flûte et du chant).

Son éducation philosophique

a/ comprend le contact avec la physique héraclitéenne (par l'intermédiaire de son professeur Kratulos) et éléatique et avec le mathématisme pythagoricien. **b/** Mais aussi la sophistique, bien sûr, lui est connue : pensez à Kritias, son parent. **c/** La troisième et décisive influence du penseur est, en -407, sa rencontre avec Socrate, l'anti-sophiste et l'a-physicien, par laquelle la bonne manière de vivre dans la polis, pour Platon, devient centrale (Socrate a alors 37 ans).

Cette première partie de la vie de Platon se termine en -399 avec la mort de son maître par la coupe empoisonnée. Platon quitte alors Athènes et se rend à Mégare, chez un élève de Socrate, à savoir Eukleides le Mégarien (cf. p. 87 ci-dessus).

La deuxième partie de sa vie commence par des voyages en Égypte et à Kourène (cette dernière, le pays de Théodoros de Kourène, mathématicien (-470/60/ -390/80), qui a travaillé à Athènes et qui est le tuteur de l'ami de Platon,

Theaitetos d'Athènes (-415/-368). En -388/7, Platon voyage en Grande Grèce et en Sicile : il y rencontre Archutas de Taranton (Tarentum) et Philolaos de Kroton, pythagoriciens, ainsi que Dionusios Ier, tyrannos de Surakoesai (Syrakuse ; -405/-367).

Le beau-frère de l'autocrate, Dion, devint un adepte convaincu de la philosophie de Platon. Le tyran s'entourait d'ailleurs de scientifiques et de techniciens, si bien que de nombreux pythagoriciens se trouvaient à sa cour, dont l'un inventa la première artillerie efficace qui fut utilisée contre les Carthaginois.

En -367, Dionusios II, poussé par Dion, convoque Platon comme conseiller, ce qui échoue à cause des propositions philosophiques et, entre autres, politiques communistes de Platon (qui sont reprises dans sa Politeia). Cela se termine par une dispute au cours de laquelle Dion est banni et Platon devient un invité indésirable. Cela n'empêche pas qu'en 361 Dionusios II, Platon soit convoqué pour la deuxième fois, tandis que Dion reste banni.

Entre-temps, en -387, Platon fonde l'Akademeia, académie, un peu sur le modèle des communautés pythagoriciennes. Le nom vient d'Akadèmos, un héros qui y était culturellement honoré.

On y enseignait les matières propédeutiques (arithmétique, géométrie, harmonie (musique) et astronomie, ainsi que les matières sophistiques). Celles-ci conduisaient à la philosophie, qui était pratiquée sur un mode conversationnel et fortement aporétique (conduisant à des questions). Léon et Theudios de Magnésie, Eudoxos de Knidos, Theaitetos

Ils y faisaient des recherches et enseignaient.

1/ Dans la lignée d'Hippocrate de Chios (-470/-410) voir p. 28,31 supra - qui écrit un livre ; 'Stoicheia' (Elementa, Eléments),

2/ aussi Léon et Theudios de Magnésie, à l'époque de Platon, en relation étroite avec l'Académie, écrivent des "Stoicheia", c'est-à-dire un manuel de mathématiques. On suppose que lorsque, plus tard, Aristote cite des énoncés mathématiques, ceux-ci proviennent du manuel de Theudios, qui a été publié entre cinquante et soixante-dix ans

3/ avant la rédaction de la "Stoicheia" d'Eukleides d'Alexandrie (+/- -300) et auquel il a emprunté, ainsi qu'à celui de ses prédécesseurs. Aux pp. 30/31 supra, il a été dit que les physiciens post-élevés (Empedokles, Anaxagoras, Leukippos et Demokritos, qui suivirent la voie de la mécanique) et les mathématiciens avaient pour point de départ : "L'unité (conception parménidienne) est indivisible ; la multiplicité (conception héraclitienne) est la somme de plus d'une unité".

Cependant, pour que ce dernier point tienne face au monisme ontologique de Parménide (i.e. l'affirmation qu'il n'y a qu'un seul être, alors que toute multiplicité est fausse), il n'y avait à l'époque qu'une seule issue : accepter l'unité comme fisis (et être) ; concevoir la multiplicité comme thèse, pure "proposition", prémisse ; et ainsi faire des mathématiques purement "thétiques" (positivement, et c'est-à-dire, purement raisonner sans tenir compte de la réalité, dans un "monde" purement mathématique, - ce que Zénon d'Élée avait mis en marche par son pur raisonnement).

Cf. F. Krafft, *Gesch. d. Nat.*, I, 322, 326, 330. Platon et son Académie ont beaucoup contribué à cette mathématique purement raisonnée (qui différait donc beaucoup de l'ancienne mathématique pythagoricienne qui était physique). -

Quoi qu'il en soit, outre les mathématiciens, l'Académie a produit de nombreux philosophes et hommes politiques. Elle a été fermée en +529 par l'empereur Justinien (et a donc existé pendant plus de neuf cents ans).

- E. Horneffer a affirmé un jour que Platon est ce penseur qui, à l'égal d'Atlas, porte l'ensemble de la pensée européenne. A. Whitehead a décrit toute la tradition philosophique occidentale comme "une série de notes de bas de page à Platon". E. Gilson a dit que l'on philosophe dans la mesure où l'on platonise.

- **Platonisme.** a/ La doctrine de Platon est problématique : comme le dit Konrad Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre (Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule)*, (La doctrine non écrite de Platon (études sur la justification systématique et historique du savoir dans l'école platonicienne), Platon dans ses dialogues ne proclame pas une doctrine philosophique stricto sensu (il est sceptique sur le mot, du moins celui qui est écrit) ; il n'a transmis sa doctrine qu'oralement :

b/ Pourtant, C. de Vogel, *Platon (Le philosophe de la transcendance)*, Anvers, 1968, en dégage à juste titre les principaux traits : (i) - la doctrine des idées, en liaison, d'ailleurs, avec l'anamnèse ou théorie du souvenir (l'âme a vu une fois, avant sa vie dans ce monde de changement (création/décomposition), directement les idées) et la doctrine de l'âme (immortalité, renaissance, amour) ;

(ii) le profond

l'introduction de la théorie de la classification et des types d'être (platonisme dit descriptif), dans laquelle les idées sont disséquées (analysis) comme un réseau de contenus de pensée, - la théorie de la polis et une sorte de physique (du Timaios).

- Platonisme et orphisme, resp. zoroastrisme.

1/ E. Dodds, *Fortschrittsg.*, 147/150, soutient qu'il est indiscutable que certaines traditions religieuses associées à l'orphisme (et au pythagorisme) ont influencé substantiellement la religion de Platon et, à travers elle, sa pensée philosophique. Dodds est même convaincu que Platon (comme le préconisait déjà von Wilamowitz), à l'époque où il a écrit son dialogue "Gorgias", a vécu une sorte de conversion religieuse (+/- -393/2).

2/ Si (comme le prétendent Jaeger, Reitzenstein, Bidez, Cumont) Platon, plus tard, s'est familiarisé avec le zoroastrisme perse, - ce qui signifierait une seconde conversion religieuse, - Dodds répond comme suit :

Il y a de solides raisons de croire que certaines informations sur la religion perse de Zarathoustra (Gr. Zoroastre) étaient accessibles à Platon, car, d'une part, le nom d'un Chaldéen apparaît sur la liste des élèves de l'Académie (alors que Platon était déjà âgé) et, d'autre part, il y a l'ami de Platon, Eudoxos de Knidos (-408/-355), le brillant mathématicien, astronome et géographe, qui appréciait le zoroastrisme comme "la plus précieuse des écoles philosophiques" et qui considérait peut-être Platon comme une réincarnation de Zoroastre. En tout état de cause :

a/ Zoroastre est mentionné dans le dialogue Le Grand Alkibiades (122a) ;

b/ Aristote et d'autres académiciens se sont intéressés à Zoroastre. - Deux aspects du platonisme sont similaires à la religion orientale :

1/ le dualisme et 2/ l'astrothéologie (la grande importance du soleil et des corps célestes).

ad 1/ Mais le dualisme de Platon n'est jamais zoroastrien : Platon ne suppose pas, comme antagoniste du Bien (Dieu), une sorte d'anti-dieu ou de daimon, qui choisit délibérément le mal (éthique, eudémonique) ;

ad 2/ Le culte céleste n'est pas spécifiquement chaldéen :

(1) Sophocle (le dramaturge) mentionne des philosophes qui appellent le soleil "initiateur des dieux et père de tous" ;

(2) Socrate vénérat le soleil ; ceci

(3) alors que, par exemple, Anaxagore a été poursuivi pour avoir appelé le soleil une pierre (de feu).

(4) Oui ; Alkmaion de Kroton (voir supra p. 45 ; +/- -500), le pythagoricien et médecin, avait prétendu que les étoiles, parce qu'elles sont constamment en mouvement, doivent être vivantes et, en tant qu'êtres vivants, étaient des dieux.

En d'autres termes, Platon n'avait pas besoin de sources "barbares" (non grecques) pour cela. - Ce que Dodds affirme, c'est que Platon a ouvert la porte à l'astrologie. Mais le fait que Platon était un zoroastrien ne semble absolument pas prouvé. -

Sur Zoroastre : cf. P. du Breuil, *Zarathoustra et la transfiguration du monde*, Paris, 1978, qui explique l'état récent des choses (du Breuil est d'ailleurs un admirateur de Zoroastre).

Mais cela ne répond pas complètement à la question. M. Vermaseren, *Mithra, ce dieu mystérieux*, Paris / Bruxelles, 1960, p. 16, écrit : “Zarathoestra était un magicien.

a/ Le mot “magicien” ne doit pas (...) évoquer la pensée de pratiques magiques mystérieuses, dont certains (par exemple Pline) ont déjà accusé les magiciens. Le mot “magu”, selon l’iranologue G. Messina S.J., désigne celui qui participe aux “dons” (maga), c’est-à-dire à la doctrine religieuse d’Ahura-Mazda. À l’origine, le mot “magu” ne désigne donc rien d’autre qu’un adorateur d’Ahura Mazda. Zoroastre est le premier magu, car c’est à lui que le Seigneur de la Sagesse (c’est-à-dire Ahura Mazda) a enseigné sa doctrine”.

b/ Peu à peu le sens du mot s’est estompé et s’est élargi à, ordinaire, prêtre (éducateur a.o. des princes héréditaires en Iran), selon Hérodote choisi dans l’une des six tribus médianes (Hist. I : 101). Avec l’expansion de l’empire perse, les magiciens entrent en contact avec les castes sacerdotales, en particulier avec les Chaldéens, dans cet empire, ainsi qu’avec la culture hellénique (ainsi Ostanès aurait diffusé la doctrine iranienne en Grèce). Ainsi, la philosophie hellénique est entrée en contact avec les magiciens : “Parmi eux, il y en a un qui enseigne la mageia, la magie, qui appartient à Zoroastre, le fils d’Homazès (le grec

- 1/ pour Ahura-Mazda, le Dieu suprême des Perses,
- 2/ ou pour le possible “père” de Zarathoestra).

C’est le *theon therapeia*, l’idolâtrie”. Ainsi Platon, *Alkibiades* 122a. Mais Vermaseren, o.c., 18, fait remarquer que, chez Sophocle par exemple, il est question de la conception plus populaire de la magie (dans laquelle mageia est synonyme de goeteia). Les Chaldéens ont introduit l’astro(théo)logie dans la magie (Vermaseren, o.c., 18). Gh. et L. Gérardin, *Savoir et magie*, Paris, 1974, pp. 85/97, signalent que Platon ne s’en tient pas à l’explication démokrite de l’eidola (bien que S. Seligmann, *Die Zauberkraft des Auges and das Berufen (Ein Kapitel aus der Geschichte des Aberglaubens)*, (Le pouvoir magique de l’oeil et de l’appel (Un chapitre de l’histoire de la superstition)), La Haye, 1921-1, S. 503, 507, rappelant que, selon Platon, les yeux émettent des rayons légèrement lumineux qui rencontrent les rayons de l’objet), mais le point de vue daimonologique et se réfère à *Sumposion* ff. 22/29, où l’orateur raconte comment la magicienne Diotima lui a expliqué qu’un daimon est un meson, un médium, un être intermédiaire, entre les dieux réels et les humains.

La tâche du daimon est d’interpréter et de transmettre :

- 1/ aux dieux ce qui vient des hommes et, réciproquement,
 - 2/ aux hommes ce qui vient des dieux (prières, sacrifices, ordres, rétribution des sacrifices).
- (1) Toute vérité,
 - (2) l’art des prêtres concernant les sacrifices, les ordinations, les sortilèges - (3) la prédiction et la prophétie.
 - (3) la prophétie et
 - (4) la magie, - tout ce qui passe par les daimones ; “car un dieu ne traite pas (directement) avec le peuple”, mais par la médiation des daimones, aussi bien en ce qui concerne les personnes endormies que celles qui sont éveillées (*Sump.* 23). C’est ainsi qu’il faut comprendre le daimon Eros : un être intermédiaire, il est.

Pour résumer :

1/ Platon considère la magie comme de la divination ;

2/ cela se fait par l'intermédiaire de daimones (dieux inférieurs et/ou esprits élémentaires et/ou corps d'âme qui deviennent des êtres d'âme, - cela reste indéfini). Le mot "magie" vient de Medias ; mais la réalité est universelle. -

Conclusion : également en ce qui concerne cet aspect (à savoir 1/ le côté magique, distingué de 2/ le côté chaldéen - astrologique et de 2/ le côté dualiste) Platon n'a pas besoin d'aller aux sources orientales ; cependant une certaine influence reste un fait.

L'expression "service divin

a/ semble tout d'abord devoir être comprise à partir du concept archaïque de service tel que l'entend W.B. Kristensen, *Verzamelde bijdragen tot kennis der antieke godsdiensten*, (Recueil de contributions à la connaissance des religions anciennes), Amsterdam, 1947, p. 201/229 : représentation sur terre de divinités (chthoniennes) en vue du salut du peuple (comme l'étaient par exemple les esclaves et surtout les femmes esclaves avant la "déconsécration" classique de ce "service").

b/ Dans *L'État et les lois*, Platon mentionne l'influence des dieux au moyen de certains rites (ce qui suggère alors le contraire, c'est-à-dire la soumission des dieux à la volonté humaine), - ce qu'il condamne sans réserve (cf. Dodds, *Fortschrittsg.*, 142).

Conclusion : Les déclarations de Platon sur la magie sont incohérentes sur ce point, comme d'ailleurs celles de tous les penseurs classiques ; raison : leur intellectualisme, resp. leur rationalisme (depuis la Sophistique, oui, depuis les Milésiens, surtout depuis Xénophane) s'est pour ainsi dire coupé de tout contact réel avec le substrat mythique-archaïque, - ce qui a pour conséquence, par ex. a pour conséquence que Platon est clairvoyant, ce qui conduit Platon à appeler la clairvoyance une faculté de l'âme non rationnelle, infra-rationnelle (ce qu'Euripide fait aussi en substance) ; - ce qui a ensuite pour conséquence que les résultats bénéfiques et intellectuellement valables d'un tel événement infra-intellectuel apparaissent comme "incompréhensibles" et en ce sens "irrationnels".

- Le mysticisme platonicien.-

"Le seul disciple de Socrate qui n'a pas élaboré l'enseignement de son maître dans une direction rationaliste unilatérale, mais qui, poussé par l'influence pythagoricienne, lui a donné un tour mystique - religieux en profondeur, est Platon. C'est en cela, comme dans son puissant talent artistique, que réside la raison de son importance philosophique et littéraire de loin supérieure dans le cercle des socratiques et dans la littérature mondiale. Ainsi Christ-Schmid. Dans quel sens précisément parle-t-on de "mysticisme" ici ?

1/ Comme le dit Dodds, il y a dans l'oeuvre de Platon - comme chez tout écrivain classique non sophistiqué - une dichotomie entre la pensée intellectuelle-rationnelle, "dialectique", d'une part, et, d'autre part, la pensée religieuse, mythique, archaïque, plus proche de l'ancienne croyance populaire (o.c., 145).

2/ Mais il y a un deuxième aspect mystique : la méthode préconisée dans le Faïdon qui consiste à se retirer mentalement (c'est-à-dire avec l'âme intellectuelle) du monde de la création et de la décadence pour aller vers le monde ("autre") des idées.

Dans le *Faidon* en particulier, ce “mysticisme” est discuté : “Si (l’âme) se désengage purement et ne prend rien du corps, parce qu’elle n’avait déjà rien en commun avec lui volontairement dans cette vie mais fuyait le (corps) et était absorbée en elle-même et a toujours voulu (y parvenir), - ce qui ne signifie rien d’autre qu’elle n’a fait que philosopher et penser à mourir légèrement.” (P. Schleiermacher, Uebers., Platons *Phädon* (*Gesprach über die Seele*), (Entretien sur l’âme), Leipzig, 1977, S. 47 (h.29).

Platon compare cette “vie” à celle dont parlent les initiés, de sorte que la philosophie devient une sorte d’initiation sur le plan intellectuel. Dans le *Timaios*, Platon dit que la pénétration de l’âme (supérieure) de cette manière jusqu’aux formes numériques et surtout jusqu’aux “principes” (idées) encore plus élevés n’est que

1/ Dieu lui-même et 2/ celui qui aime Dieu (il se sentait le chouchou des dieux). E. Dodds, *Fortschr.* 143, dit à juste titre que la pensée mystique de Plotinos (+203/+269), le grand théosophe néo-platonicien, en découle. Nous y reviendrons plus tard. Ce mysticisme n’est en effet pas “irrationnel”, en ce sens qu’il n’est pas archaïquement sensible.

Les sources d’inspiration de Platon

Diogène Laertios (tss. +200 et +250), *Histoire de la philosophie*, 3:8, écrit : “(Platon) a élaboré une mixis, une fusion, des systèmes d’apprentissage héraclitéen, pythagoricien et socratique : 1/ les choses sensorielles qu’il pensait (ephilosophai) après Héraclite, 2/ le contenu de la pensée après Puthagore, 3/ le politique après Socrate.”

De même Aristote, *Metaph.* 1.6 : 1/4, dit que Platon

1/ avec Héraclite pensait que les choses sensibles n’étaient pas “connaissables” (à cause de leur caractère changeant),

2/ avec Socrate que les concepts et les définitions ne se référaient pas aux données sensibles mais au général,

3/ avec Puthagore que les choses sensibles sont fondées sur la mimèsis, l’imitation, des formes du nombre, - ce que Platon a transformé en methexis, participation, du sensible dans son idée.

Cf. O. Willmann, *Gesch. d. Id.*, I, 370 et suivants. -- Mais un esprit polyvalent comme celui de Platon contient davantage : A. Gödeckemeyer, *Platon*, Munich, 1922, S. 122/127, - qui reste un ouvrage solide pour ce qui est d’un aperçu équilibré et précis du platonisme - explique comment, dans le *Parménide* (dialogue), Platon se débarrasse de l’éléatisme. La conception trop éléatique des idées (monde) conduit à des incohérences.

A/ Un être humain, par exemple, est **a/** s’il est comparé aux autres êtres humains **a/** une unité (c’est-à-dire qu’il appartient à la même classe, voire à la même cohésion) ;

b/ si, par contre, on le considère en lui-même dans toutes ses parties et tous ses aspects, il est une multiplicité (il est constitué de plus d’une partie et d’un aspect). Cela concerne la méthode éléatique.

B/ Mais quant à l’axiome éléatique (être un), Platon remarque ce qui suit : *(i)* la sophistique est l’art d’imiter, dans les mots, une apparence trompeuse, *(ii)* la politique est l’art d’imiter les apparences humaines, c’est-à-dire (héraclitéennes) changeantes, dans les mots.

(iii) la philosophie n'est, toujours mais surtout par contraste avec la philosophie, pas la même chose que le vrai bien ou la beauté et/ou la ou les mesures.

a/ à la sophistique, non

b/ à la politique cependant, science qui, dans la pensée pure, s'occupe de l'être véritable. -

Comment ces trois éléments sont-ils possibles ? (Condition de possibilité).

1/ On ne peut parler du sophiste que si, en dehors de l'être, il y a un non-être ; raison : sans non-être, il n'y a pas d'apparence trompeuse :

2/ On ne peut parler de politikos que si l'être changeant (c'est-à-dire la polis et ses états) existe en vue de l'être réel (c'est-à-dire le bien, le beau et la mesure ou la norme de la vie de la polis).

3/ On ne peut parler de philosophie que si, en dehors de l'être statique, immobile et unique de Parménide, il existe aussi une multiplicité d'êtres qui entretiennent des relations mutuelles :

La principale erreur d'Eléa est de méconnaître l'ambiguïté des mots : si l'on prononce "être" à partir du sujet d'une phrase, cela n'implique pas que l'on identifie totalement ce dire ("être") au sujet de "être" et "être" est deux.

1/ On peut donc dire à juste titre du changement (survenir et disparaître) qu'il "est" (représente une réalité), comme on peut dire (avec Parménide cette fois) de l'être immuable qu'il "est" (représente une réalité, bien que de type différent). Il y a des types d'être. Voilà pour le domaine changeant de l'homme politique.

2/ En ce qui concerne le domaine du sophiste : la fourberie du sophiste est, à sa manière, aussi de l'être. En face de l'être, il y a non seulement (de manière contradictoire) le néant absolu (non-être), mais (de manière purement opposée, mais donc pas encore contradictoire) le néant relatif, qui constitue le monde illusoire du sophiste et qu'il tente de conjurer avec l'art des mots.

- Platon et la rhétorique

S. IJsseling, *Retoriek en filosofie (Wat gebeurt er wanneer er gesproken wordt ?)*, (Rhétorique et philosophie (Que se passe-t-il quand on parle ?)), Bilthoven, 1975, p. 13/25, traite de l'attitude de Platon (et immédiatement de Socrate) envers la rhétorique : "Son attitude à l'égard de la rhétorique était clairement dédaigneuse et négative et même, à bien des égards, nettement hostile" (o.c., 13).

1/ Le Gorgias, 2/ beaucoup plus varié : les Faidros témoignent de ce rejet qui a dominé toute la tradition philosophique depuis lors et qui est aujourd'hui, sous l'influence de l'interprétation structurale de K. Marx, F. Nietzsche et S. Freud, en train d'être révisé, à mon avis avec des résultats discutables, dans une certaine mesure. "De même que les sophistes étaient conscients du pouvoir de la parole, de même Platon est conscient de l'ambiguïté fondamentale de la parole. La parole peut conduire l'homme, mais elle peut aussi séduire et induire en erreur (...).

La parole de l'orateur, selon Platon, ne concerne que le vraisemblable." (o.c., 21). Platon - et tous les philosophes de sa nature - se méfie beaucoup de toute forme de violence ; En effet, l'orateur, dans sa version sophistique, fait violence à la vérité objective : l'une des tâches principales de la philosophie platonicienne est de démasquer la violence sous toutes ses formes (o.c., 22).

En effet,

1/ La philosophie consiste d'abord à discuter les arguments, dans le cadre du dialogue amical où chacun des interlocuteurs s'exprime intérieurement, et ensuite seulement à exprimer la thèse qui en résulte comme le fruit d'une réflexion honnête, au besoin avec l'incertitude nécessaire, comme si souvent dans le spectacle de Socrate et dans les dialogues de Platon,

2/ La rhétorique, elle, consiste à défendre une proposition et à la rendre "vraie", probable, avec tous les arguments possibles pour persuader, même s'il n'y a pas de preuve stricte. 1/ La philosophie est la logique ; 2/ La sophistique est la rhétorique.

Cela implique que Platon pense toujours "en conformité" (M. Scheler), c'est-à-dire en lien et en accord avec la tradition antique, le sophiste rhétorique par contre "non - conforme", représentant une rupture avec la tradition antique. Ainsi Platon dit, à propos de l'idée principale de sa pensée : " Comme un don des dieux, j'en suis convaincu, d'une source divine, par la médiation d'un Prométhée inconnu, dans le feu brillant, le message est descendu - et les ancêtres (hoi palaioi), meilleurs que nous et les dieux plus proches, nous ont transmis cette révélation (fêmè), à savoir ce que nous appelons la réalité ",

a/ non seulement surgit de l'un et du multiple,

b/ mais contient aussi le défini (pèras) et l'indéfini (a.peiria), fondus en soi (xum.futon), et que, compte tenu de cette nature des choses, nous devons chercher une idée, un modèle, pour chaque être et, puisqu'une telle chose est en lui, nous la trouverons aussi."

Ce texte du *Filebos*, après avoir dit que ces idées, modèles, sont déterminables comme formes numériques, poursuit : "Les dieux, donc, comme je le dis, nous ont transmis ce mode de recherche, d'acquisition de la connaissance et de communication de la connaissance." Cf. O. Willmann, *Gesch. d. Id. I*, 2/3, où ce texte est sans doute le texte de base de tout l'idéalisme.

La mort de Socrate et le platonisme. -

Platon, dit Willmann, aurait dit, en langage de mystère, que "la philosophie est le détachement de l'âme du corps". R. Guardini, le penseur existentiel catholique, dans son ouvrage *Der Tod des Sokrates (Eine Interpretation der platonischen Schriften Euthyphron, Apologie, Kriton und Phaidon)*, (La mort de Socrate (Une interprétation des écrits platoniciens Euthyphron, Apologie, Criton et Phaidon)), Berne, 1945, nous fait sentir combien la mort de Socrate pèse sur le platonisme, également comme pensée. Comment pourrait-il en être autrement ?

" Après que (Socrate) eut pris un bain, on lui amena ses enfants (il avait deux petits fils et un grand fils) et les femmes de sa parenté vinrent aussi. (...) Et le coucher du soleil était proche." L'empoisonneur arrive, sur ordre de l'Elfe.

“Avec cela il tend à Socrate la coupe (empoisonnée). Et il la prit, et il le fit d’une manière tout à fait joyeuse, sans trembler ni changer de couleur ou de traits de visage. Au contraire, il regarda l’homme, comme il en avait l’habitude, droit dans les yeux et lui dit : “Qu’en pensez-vous ? Est-il permis de donner un peu de cette boisson à quelqu’un ? Est-ce permis ou non ?” - “Nous ne préparons que la quantité, Socrate, répondit l’homme, que la mesure contient, à notre avis, pour une boisson.” - “Je comprends” dit (Socrate). “Mais prier les dieux est certainement permis et doit être fait pour que le voyage d’ici à là soit heureux. C’est pourquoi je prie aussi et qu’il en soit ainsi”.

À peine (Socrate) eut-il dit cela qu’il commença à boire le poison, très joyeusement et avec résignation. La plupart d’entre nous avaient pu jusqu’alors se maîtriser ; mais quand nous vîmes comment il buvait, et après, comment il avait bu, nous ne pûmes plus nous maîtriser : Moi aussi, contre mon gré, des larmes coulaient de mes yeux, si bien que je me jetai en pleurant ; car ce n’était pas (Socrate) mais mon propre destin que je voulais effacer, car un tel ami me manquerait désormais (...) Socrate, cependant, dit : “Que faites-vous, gens merveilleux ? C’est pour cela que j’ai envoyé les femmes, afin qu’elles ne disent pas de telles bêtises. Car j’ai entendu dire que l’on doit mourir dans un saint silence. Soyez donc calmes et fermes”.

Ensuite, Socrate s’allonge et ressent en pleine conscience que son corps, à partir des pieds, devient froid et raide : “Déjà, dans le bas de son corps, il était devenu très froid, et voici qu’il se tourna vers nous (car il s’était tu) et prononça ses dernières paroles : ‘Kriton, nous devons un coq à Asklepios. Sacrifie-le (au dieu Asklepios) et ne manque pas de le faire’. “En vérité, il doit en être ainsi”, répondit Kriton. “Mais regarde, veux-tu dire autre chose ?

(Socrate) ne répondit pas à la question, mais peu après, il commença à avoir des convulsions. Il était couvert, car ses yeux étaient brisés. Quand Kriton vit cela, il ferma la bouche et les yeux de Socrate. Ainsi se termina notre ami, un homme qui, de tous ses contemporains, de tous ceux que nous avons connus, peut être considéré comme le meilleur et certainement le plus perspicace et le plus juste. (o.c., 237/241).

On comprend ainsi beaucoup, beaucoup mieux ce que Dodds, *Fortschr.*, 147, mais sans ressentir l’atmosphère sacrée - Dodds apparaît comme plutôt sophistiqué :

Nous devons toujours être attentifs aux doctrines anciennes et sacrées qui nous révèlent (mènuousin) que l’âme est immortelle”. (Septième lettre après la mort de Dion, son ami-élève sicilien, tant d’années plus tard). -

Heidegger dit quelque part que l’homme est “ein Sein zum Tode”, une manière d’être qui, consciemment ou inconsciemment, est consciente de la mort. Le platonisme est issu de cette pensée apparemment courante.

Mais dans son contexte contemporain, cette mort est particulièrement révélatrice : de manière sophiste - rhétorique, Socrate a été traduit devant un tribunal avec de fausses accusations tout aussi sophiste - rhétorique, c'est-à-dire avec le probable et le "vrai" "fait" (thèse, simple création humaine) au lieu de s'appuyer sur la vérité objective et prouvée (strictement prouvée logiquement) ! On comprend que le platonisme et la rhétorique sophiste étaient si contraires !

Le dualisme platonicien.

Xénocrate de Chalkedon, troisième chef de l'Académie (-339/-514), a probablement divisé la philosophie platonicienne en dialectique, physique et éthique. Aussi bonne soit-elle, cette division est trompeuse, car à la division "dialectique/physique" dans la vision du monde correspond la même division dans la philosophie de la vie. -

Le "dualisme" est ambigu :

(i) si l'on prend deux principes "physiques", à savoir 1/ le matériel (c'est-à-dire l'indétermination, a.peiria, de la p. 97 supra) ou hylique (matériel) et 2/ le spirituel (c'est-à-dire la définition, peras,-), on n'est pas obligé de prendre en compte le physique (c'est-à-dire le matériel) et le spirituel (c'est-à-dire le matériel). Si l'on préfère le spirituel (c'est-à-dire le déterminé, peras,- voir plus haut) ou l'intellectuel-rationnel ou l'immatériel, alors on embrasse un dualisme, qui était déjà présent, en germe, chez Puthagore (substance/forme numérique), Parménide (apparent/essentiel ; sensoriel/mental (noétique)), Héraclite (volontaire/réfléchi ; premier plan/arrière-plan (qui est le feu-Logos)) : (a) le fuis dans son ensemble (universel) est alors à la fois matériel et immatériel ; (b) en particulier le fuis humain est alors un cas particulier : il est à la fois corps et âme ;

(ii) toutefois, si l'on introduit des qualifications éthiques et que l'on parle de 1/ matière mauvaise, impure, polluée et 2/ matière bonne, pure, non contaminée, il s'agit alors d'un dualisme différent de celui de Platon ;

Si l'on identifie 1/ le mauvais matériel à l'impie et 2/ le bon immatériel au divin, alors on ajoute une dimension théologique (on pense aux mystiques ou théosophes hellénistiques ultérieurs) : ce n'est pas non plus platonicien.

Pourtant, on peut facilement interpréter le platonisme de cette manière. Le deuxième type de dualisme (éthique-théologique) est plutôt zoroastrien (voir ci-dessus).

Des gens comme Anaxagore ont fait l'erreur de prendre le Nous (compréhension de l'univers qui a un effet ordonnateur sur les processus mécaniques de rotation (dinos) dans les particules de poussière) comme une explication de l'ordre dans le monde sans dire en quoi il est correct.

Platon ne commet pas cette erreur : de l'origine unique surgit la multiplicité des choses et des processus, mais cette multiplicité est précise, car, entre l'un et le multiple, il situe les ideai, les idées ou contenus de la pensée qui donnent au multiple sa nature propre.

Le même Xénocrate de Chalkedon définit l'idée comme suit : "la cause exemplaire (le ton ou le principe exemplaire) de ce qui par nature existe en permanence" (aitia paradeigmatikè ton kata fusein aei sunestoton).

En effet, dans le *Timaios*, Platon présente la création de l'univers, jusqu'à et y compris l'émergence de l'homme comme son couronnement (téléologie), de la manière suivante :

1/ d'une part, il y a la divinité (qu'il pose sans pouvoir dire très clairement comment et quoi, mais, néanmoins, elle est là, mythiquement comme dans la croyance populaire) ; cette divinité est l'Un en tant qu'origine de tout (origine universelle, voire transcendante) ;

2/ avec un réseau cohérent d'idées en tête, cette divinité ordonne la matière (éternelle, incréée) (indétermination, a.peiria) jusqu'à ce qu'un "cosmos" ordonné (monde bien ordonné) en émerge ;

3/ Cette substance (indétermination) est constituée, comme chez Empedokles, de quatre éléments (feu, air, eau, terre) - là encore, Platon ne dit pas comment une telle chose se produit, car la substance est par elle-même indéterminée, c'est-à-dire que ni le feu / ni l'air / ni l'eau / ni la terre / ni aucune autre "forme" n'y est naturellement présente - ; comme tout le reste, cette substance (indétermination) est également due à une idée, un concept immatériel de base de "substance", qui est présent dans la substance sensible.

Quoi qu'il en soit, à un moment donné, "il ne reste à l'intervention de Dieu que la tâche de donner à ces éléments leur détermination minutieuse et leur différenciation entre eux "selon des idées et des formes numériques". (A. Gödeckemeyer, Platon, 134).

(A). *Le dualisme de la vision du monde. (98/109) -*

a/ La dialectique est la théorie des idées. Puisque l'idée (idea, aussi eidos en grec) est à ontos on, l'être à la manière de l'être, l'être réel, la dialectique est en fait l'ontologie ou la théorie de l'être.

b/ La physique est alors la doctrine des formes sensibles de ces idées. -- Décrivons plus en détail cette idée.

A/ La connaissance, selon Socrate, est fondée sur des concepts (conceptualisme) ; cette connaissance (cette science) n'a pas pour origine des cas concrets, bien qu'elle en parte de façon inductive - heuristique ; en d'autres termes, l'expérience des sens est insuffisante pour l'origine des concepts dans le "nous", intellectus, esprit de l'homme.

Raison : le concept exprime le "to katholou", l'universel, le général, c'est-à-dire ce qui est inhérent à tous les cas possibles ; or, tous les cas possibles ne se présentent jamais dans le sens fusis ; seul l'esprit humain en possède le concept.

B/ Qu'est-ce que cela devient avec Platon ? V.Goldschmidt, *Les dialogues de Platon (Structure et méthode dialectique)*, Paris, 1947, décrit, dans l'introduction (pp. 1/12), en se basant sur la Septième Lettre, l'Aha-Erlebnis qui, chez Platon, sous-tend la théorie des idées. *Platon, Der siebente Brief an die Verwandten und Freunde des Dion zu Syrakus*, (Platon, La septième lettre aux parents et amis de Dion à Syracuse), Stuttgart, 1948, S. 36, dit : "A chacune des choses on peut distinguer trois aspects, par lesquels, selon un (des) ordre(s) éternel(s), la connaissance spirituelle complète est graduellement réalisée ;

qui ne devient connaissable que grâce à la profondeur de l'esprit et qui est la véritable idée originelle de la chose. -

Le premier de ces aspects est le nom ;

le deuxième est la conception exprimée en mots ;

le troisième est l'"image" (photo) perceptible par les sens physiques ;

le quatrième est la connaissance spirituelle à part entière. -

Or, si l'on veut comprendre plus clairement ce qui a été exprimé ici en termes généraux, on le comprend à l'aide d'un exemple particulier, puis on pense à cet état de choses comme valable pour toutes choses sans plus.

(i) Le "cercle", par exemple, est une chose particulièrement désignée, qui porte précisément le nom que nous venons de donner.

(ii) La deuxième de ces choses serait la définition verbale, composée d'un sujet et d'une clause, c'est-à-dire " l'également distant de ses extrêmes à son centre (centre, kentron) partout ", - ce serait la définition de l'essence de cette chose qui porte le nom de " rond ", cercle.

(iii) Le troisième est l'"image" (picture), qui est corporelle et soumise aux sens externes, - par exemple ce que le dessinateur et le tourneur (fabricant de tournages) font, - quelque chose qui est ensuite sujet à l'effacement et à la destruction, - des destins auxquels l'idée, l'idée originale, du cercle en soi, dont tous les maîtres s'occupent, n'est pas soumise, puisque cela (le cercle) est quelque chose d'autre et tout à fait différent.

(iv) Le quatrième est 1/ la connaissance scientifique, 2/ le message (l'information), entendu par l'esprit raisonnablement pensant, 3/ la représentation réelle et véritable de ces choses. -

Toute cette activité doit être comprise comme une unité, puisqu'elle a lieu 1/ non pas dans les sons linguistiques extérieurs, 2/ non pas dans les formes accessibles à la perception corporelle 3/ mais dans l'âme elle-même. Et, par ce caractère interne, cette connaissance scientifique se distingue, tout d'abord, du cercle originel en lui-même et, ensuite, également des trois aspects de la connaissance mentionnés ci-dessus.

Parmi ces aspects de la connaissance, celui de l'intelligence interne est le plus proche du cinquième aspect concernant la parenté et la ressemblance ; les autres (aspects) - à savoir les trois premiers - remontent cependant très loin. -

Ce qui a été dit ici à titre d'exemple à propos du cercle s'applique bien entendu sans aucun doute : à la fois à la figure et au dessin rectilignes et à ceux en forme de cercle ; au concept du bien et à celui du beau et du juste ; à tout ce qui est corporel - qu'il s'agisse d'un produit de l'art ou de la nature - au feu et à l'eau et à tous les éléments de ce genre ; à chaque créature du monde animal tout entier ainsi qu'à chaque âme humaine individuelle ; à toutes les causes et à tous les effets. -

En effet, si l'on ne possède pas en soi, d'une manière ou d'une autre, les quatre premiers aspects de la connaissance des objets connaissables, on ne peut participer pleinement au cinquième aspect.

- Commentaire métaphysique léger sur ce texte fondamental de Platon. -

La "(méta)physique de la lumière" est la doctrine philosophique (1/ théorie de la connaissance, 2/ théorie de la nature, 3/ théorie de la morale) selon laquelle ce qui est appelé "lumière",

1/ et est le principe cognitif de l'être (logique)

2/ et est le principe d'existence ou de fisis ou de genèse (physique - à cause du supermatériel aussi appelé "méta"-physique)

3/ et le principe moral-politique (éthique). -

Dans la mesure où la "lumière" est le principe de connaissance, la lumière (méta)physique est aussi appelée doctrine de l'illumination (fotismos, illuminatio, illumination). -

Dans la mesure où la "lumière" s'oppose aux "ténèbres", en tant qu'antithèse (su.stoichia, couple), on parle aussi - et en un sens, mieux - de "lumière/ténèbres (méta)physiques", terme dans lequel le dualisme est mieux exprimé, non pas comme une lacune mais comme une dualité.

(a) La métaphysique de la lumière a toujours un aspect transcendant : ainsi *la Septième Lettre de Platon* parle d'"un être supérieur" qui inculque à Hipparinos une haute et bonne disposition à l'activité politique (o.c., 7), d'"un "destin", une des puissances supérieures qui a conduit Platon à Surakousai (voilà à quoi cela ressemblait)" (o.c., 11), d'"une puissance supérieure qui préconise le mieux pour la polis" (o.c., 19) et à laquelle on prie en silence, des "hommes remplis de l'esprit saint" (o.c., 26), de "la bénédiction du ciel" dans sa tentative (o.c.,27), d'"une main supérieure qui donne à l'homme dans le monde une juste compréhension" (o.c., 27), d'un "destin au-delà du pouvoir des hommes" par opposition à "la bénédiction du ciel et l'intervention d'un ordre divin" (c.f., 29) dans les tentatives, d'un "don au Dieu du salut" dans son troisième voyage en Sicile (c.f., 32). O.Willmann appelle cela l'aspect "mystique".

(b) La métaphysique légère parle, toujours, de " l'âme " ; celle qui, dans l'homme, des deux côtés de l'être, ne tend pas vers le côté sensuel des choses, mais vers l'être essentiel (o.c., 38) ; la " noble âme humaine ", objet de l'éducation (o.c., 42) ; cette "âme" est - selon l'ancien principe - exprimé dans le proverbe "simile simili" (le même par le même) - liée à l'objet éternel de la philosophie (o.c., 39) ; elle possède cette parenté dès la naissance (o.c., 39), car si ce n'est pas le cas - ce qui arrive souvent - alors il n'y a pas grand-chose à faire avec une telle personne pour le moment (o.c., 39/40).

(c) La métaphysique de la lumière parle, dans cette âme, de l'esprit et, immédiatement, de la raison (qui exprime ce que l'esprit voit) : La vocation est de "passer sa vie dans la droiture avec l'esprit pensant" (cf. o.c., 26) ; le vrai philosophe possède "un esprit lié à l'éternel et, dans cet esprit, une étincelle de la divinité" (cf. o.c., 33). - On voit qu'ici le mythisme et l'aspect intellectuel-rationnel (comme le dit O.Willmann) sont très étroitement liés. C'est ici que la doctrine des Lumières ou des Illuminati trouve son point de rupture : "Il y a bien de ma main ...",

Sur ces points (par exemple la philosophie politique de Platon), il n'y a pas de texte écrit et il n'y en aura pas. Car dans certaines expressions scolaires verbatim, il n'est pas du tout permis de se prononcer sur ce point (comme sur d'autres points d'apprentissage).

Mais à force de conversations répétées précisément sur ce sujet, ainsi qu'à force de vivre ensemble dans l'intimité, tout à coup cette idée surgit dans l'âme, comme d'une étincelle de feu la lumière qui s'est allumée, et puis elle-même fraie son chemin plus loin." (o.c., 35).

On nous rappelle ici la parabole du soleil et son rôle par rapport aux choses visibles de ce monde, comme Platon l'explique ailleurs.

On fait attention 1/ à la soudaineté, 2/ à la lumière comme point de comparaison (on est renvoyé à l'expérience sensible : elle aussi tâtonne d'abord (attention flottante en réponse à un problème) pour soudain " voir ", " sentir " et donc acquérir de la lumière par rapport au problème). On a également prêté attention

1/ au fait de se parler de manière répétée,

2/ à la vie intime ensemble (qui se produit aussi dans les expériences sensibles : faire de la sensibilité ensemble, (grâce à la 'dynamique de groupe', comme on l'appelle maintenant), ne donne que le résultat rapide et réel ; ce qui indique le 'mysticisme' au sens archaïque, et cela au cœur même de l'AhaErlebnis intellectuel de Platon). -

Un peu plus loin, Platon dit : " Si (...)

a/ les noms,

b/ les descriptions définitoires au moyen de mots,

c/ les perceptions sensorielles et les observations concernant les déclarations sur la nature des choses sont notifiées de manière informative, et si nous suivons la méthode dialectique correcte sans pédanterie passionnée, alors seulement brille la lumière de la perception spirituelle pure et de la compréhension rationnelle pure de la nature intérieure des choses". (o.c., 40). -

d/ la métaphysique de la lumière parle, en fin de compte - et certainement avec Platon - de la lumière comme du bien qui, en agissant et en faisant, illumine : "Sans immortalité (de l'âme) pas d'anamnèse, de mémoire, - sans mémoire, pas de monde des idées, - sans monde des idées pas de connaissance certaine et sans connaissance certaine pas d'agir sain et pas de félicité ni pour l'individu ni pour la cité-état". (A. Gödeckemeyer, Platon, S. 92). Nous reviendrons sur ce sujet un peu plus tard. Voilà donc l'aspect éthico-politique de la métaphysique de la lumière/obscurité/nismétaphysique.

- Explications complémentaires.

V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon*, (Plato's dialogue), p... 6, précise.

(i) Pour onoma, le nom, est quelque chose de convenu (thesis, nomos, - pas fuis) ; il n'est donc qu'une pauvre et simple approximation verbale de l'être pur de par ex. ho kuklos, circulus, le cercle.

Platon s'oppose ainsi à son maître, l'Héraclitéen Kratulos, qui prétendait que l'on pouvait atteindre l'être véritable des choses par le langage, parce que les peuples les plus anciens avaient attribué à chaque chose le nom (sa fuis, sa nature, son avenir) (nom originel qui est encore conservé dans les mots dits primitifs, à travers de nombreuses modifications).

Platon, quant à lui, dit : " Rien n'empêche que ce que l'on appelle aujourd'hui "droit" soit appelé "circulaire" et vice versa. " Ceci, pour souligner le caractère conventionnel (artificiel) de la dénomination, pourtant il ajoute : "Sa solidité sera la même, nonobstant ce changement et cette dénomination inversée".

Pour citer J. Royce, *Principles of Logic*, New York, 1961 (1912-1), p. 53 :

a/ la classification est toujours postulatoire, c'est-à-dire " un acte de volonté " (et, en ce sens, arbitraire (" droit " peut être échangé contre " circulaire ")).

b/ mais la loi (initialement inconsciente) (le système lui-même) qui régit cette classification (dans la dénomination) n'est pas arbitraire mais encadrée par des règles (dès lors que l'on introduit " droit " arbitrairement, ce qui correspond à " droit " ne peut plus être appelé " circulaire "):

"Nonobstant tout arbitraire de la classification individuelle, les lois générales de la logique possèdent un caractère absolu, auquel, en pensant, on ne peut échapper, et sous-tendent tout système d'ordre et toute théorie." (o.c., 53).

Royce, en tant que platonicien, exprime donc bien la "fixité" dont parle Platon, - la fixité dans le changement. Ce que Royce (et Platon avant lui) veut dire, c'est : que le nom individuel (pour ainsi dire d'origine divine et reflétant la fuisis, la nature de l'être) ne signifie rien sans le système de langage et d'idées dans lequel il s'inscrit. Ce que soulignent, à juste titre, nos structuralistes actuels. Le kratulos est donc rejeté à juste titre.

(ii) Ho horismos, definitio, l'essence (la définition), constituée de noms et de verbes, - Platon découvre pour la première fois la structure de la phrase

1/ noma, nomen, nom, d'une part, et

2/ rhema, verbum, verbe, d'autre part (on pense aux constituants nom et verbe de la phrase de N. Chomsky)) -, partage, selon Platon, la mutabilité de ses constituants, à savoir les mots (en tant que noms). -

Au nom d'Archutas de Taranton (-400 / -365), ami pythagoricien de Platon, on trouve les dispositions (-définitions) créatures suivantes : "Le calme du vent est le calme de la masse d'air" ; "Le calme de la mer est le calme du mouvement des vagues". -

Plus tard, Aristote divisera analytiquement la définition en

(i) genos, genus, genus, auquel correspond, dans la théorie des collections de Georg Cantor (1845/1918), la collection universelle, et

(ii) diafora eido.poiios, differentia speci.fica, distinction des espèces, à laquelle correspond, dans la Mengenlehre de Cantor, la collection privée, partie de la collection générale ou universelle.

Appliqué : "l'absence de vent" (nom, sujet) est **1/** "masse d'air", **2/** mais non pas universelle (toutes les masses d'air possibles) mais privée ("une sorte de masse d'air"), à savoir : la masse d'air "au repos". la masse d'air "au repos" ; le "silence de la mer" (substantif, sujet) est **1/** "mouvement des vagues", - **2/** qui - Heraklitsch - se transforme en son contraire et devient "coucher du mouvement des vagues", où les "vagues" (universel) se décomposent en deux sous-ensembles (types), "mouvement" et "coucher" (verbe, proverbe).

1/ Les pythagoriciens ont fait la définition dans le contexte de leurs mathématiques.

2/ Socrate l'a fait dans le contexte de son souci éthico-politique de la compréhension. Ainsi, Platon était préparé de deux façons au travail de définition. Platon avait une aversion pour les approches mot à mot de la réalité. Comme le note S. IJsseling, *Rhetoric and Philosophy*, p. 21, il s'opposait à " une double paideia :

(i) contre la paideia musicale, dans laquelle les poètes Homère et Hésiode, à la pensée mythique, avec leurs fantasmes sur les dieux et autres, occupaient une place centrale ;

(ii) contre les sophistes avec leur utilitarisme (pragmatisme) concernant l'utilisation des mots, dans la rhétorique et la dialexie (art de la conversation) : - Platon est un socratiste : Socrate utilise la dialexie, l'art de la conversation, comme un moyen de parvenir à une compréhension correcte, rien de plus.

Mais Platon voit le grand défaut de Socrate : il s'arrête, comme Kratulos, aux définitions individuelles des mots comme des noms ;

Platon les voit comme des parties d'un système ou d'un réseau de relations (une définition en évoquant une autre), comme un zoion noëton, un animal intelligible, un organisme (système) à contenu de pensée.

(iii) Pour eikos horomenon, imago visibilis, l'image visible, est la chose concrète dans laquelle l'idée (eidos) est réalisée, voire incarnée. On peut en distinguer deux sortes :

a/ les "images" naturelles (ou réalisations approximatives) de l'être idéal ; ainsi, pour le cercle (rond, sphérique, circulaire), la kuklas, la cyklad ; ainsi, autour de l'île de Délos, se trouve un cercle d'îles, qui 1/ ensemble forment 'une kuklas et, 2/ séparément, sont des kuklades, des cyklades ;

b/ l'artificiel : ainsi le cercle dessiné ou les objets dessinés ou élaborés par le dessinateur ou le tourneur (on pense aux géomètres).

Comme les mots existants peuvent être, arbitrairement, changés (au besoin en leur contraire, héraclitéen), il en est de même pour le naturel ou l'artificiel :

1/ les cyklads peuvent, dans 'une catastrophe naturelle périr ;

2/ le géomètre efface le cercle qu'il a tracé : une telle chose est impossible avec l'idée de cercle ! Elle y "est" éternelle, immuable.

Le cinquième aspect, qui n'existe que dans le quatrième, la connaissance dans l'âme elle-même, comme lumière perçant dans l'Aha-Erlebnis, est parménidien en ce sens : unique, immuable, oui, divin. - Diogène de Sinope, le chanoine, objecte à Platon qu'il peut voir la table (trapeza, tabula) et la coupe (kuathos, calix), mais pas le principe, les trapèzes, la tableness, la table en soi, ou le kuathotès, la cupness.

En effet, dira Platon, Diogène est coincé dans l'aisthèsis empirique, la perception des sens, qui ne donne comme résultat cognitif que doxa, opinio, opinion ; mais, à côté de l'œil des sens, il y a l'œil "spirituel", le nous, intellectus, l'esprit, qui voit l'idée - table, tasse sans plus, valable pour toutes les tables et tasses possibles, - et donne comme résultat cognitif epistèmè, scientia, science. On voit le dualisme.

Comme nous l'avons déjà mentionné (p. 73), Protagoras, comme Diogène le Kunicien, se situait sur un plan purement empirique : il concevait également les mathématiques de manière empirique.

C'est-à-dire qu'il s'en tenait aux modèles applicatifs, aux exemples purement concrets, appelés par Platon "paraboles" (parce qu'il les considère comme des images, des applications des modèles ou des idées régulatrices),

1/ le cercle en soi n'a, par exemple, qu'une seule tangente (et avec ce cercle et cette tangente travaillent, exclusivement, les géométristes),

2/ alors que le cercle dessiné ou naturel a toujours, plus d'un point de contact avec une tangente. Cela signifie que les "similitudes" ("images") - les modèles applicatifs - obscurcissent la pureté de l'idée régulatrice. C'est l'obscurité comme contrepartie de la lumière.

(iv) a/ l'épistèmè, scientia, Science, - b/ le nous, intellectus, intellect, - c/ la doxa alèthes, opinio vera, opinion vraie, - dans la mesure où ils adhèrent à "une hypothèse, suppositio, assumption, présupposition (on pense aux déterminations verbales et aux postulats ou axiomes des géométristes), et donc à par ex. la définition du kuklos, du cercle, du départ, restent coincés dans la zone encore obscure des mots ou des choses sensibles : on peut élaborer des dérivations déductives à partir de ces définitions et postulats, mais sans l'illumination, l'Aha-Erlebnis de l'idée (ici du "cercle"), cela restera une approche "obscur". -

On pourrait comparer cela à l'étudiant qui "apprend par cœur" sans pénétrer dans l'essence de la géométrie : il reste dans le domaine transitoire de

1/ sa genèse (il l'apprend) et

2/ de son renversement, de sa décomposition (il l'oublie) : Non,

a/ ho teleos epistèmè, scientia plena, la science complète, -

b/ ho pleos nous, intellectus plenus, l'esprit complet,-

c/ huh fronèsis, la pensée, et huh sophia, sapientia, la sagesse, sont plus que cette obscure approche "extérieure".

Ce sont la theoria, la speculatio, la contemplation, c'est-à-dire la pénétration de l'esprit pensant jusqu'à la contemplation directe de l'idée (réalité régulatrice ou exemple, archétype). Connaître de l'extérieur et contempler sont deux choses.

(v) Le cinquième aspect, l'idée, est décrit par O. Willmann, *Gesch. d. Idealismus*, I, 382 : en opposition à ce qui change constamment, l'idée est l'être réel ; en opposition à ce qui est transitoire, elle est éternelle ; en opposition aux formes mélangées, elle est la forme pure, non mélangée ; en opposition à ce qui est multiple (des modèles applicatifs), elle est l'unique (du modèle régulateur valable pour tous les modèles applicatifs possibles), - ce qui correspond au concept d'ensemble de Georg Cantor : l'idée et la collection sont identiques ; à l'opposé du multiforme elle est l'uniforme ; à l'opposé du relatif et du concret (imbriqués) elle est l'absolu (absolu) et indépendant (et abstrait) ; à l'opposé de l'informe (indéfini et illimité) elle est la forme (définition, limitation) ; à l'opposé de l'individu elle est l'espèce (resp. genre) ; à l'opposé de l'imparfait et du déficient, elle est "paradeigma", exemplum, précurseur et parangon, le parfait.... En d'autres termes, toute la théorie de l'être tourne autour de cette idée.

- Platonisme et théorie des modèles. -

La théorie du modèle, telle qu'elle est élaborée topiquement, c'est-à-dire logiquement et mathématiquement, par H. Bertels / D. Nauta, *Inleiding tot het modelbegrip*, (Introduction au concept de modèle), Bussum, 1969, a son point de départ, philosophiquement, dans le platonisme. Platon, *Politeia* 10, distingue, dans la création artistique,

(i) un "modèle" sensoriel, par exemple la jeune fille hellénique qui sert de modèle pour le ciselage d'une statue de la déesse,

(ii) un "modèle" sensoriellement expérimentable et, de plus, fabricable, c'est-à-dire l'image qu'il sculpte ;

(iii) le "modèle" conceptuel ("noétique") que le ciseleur a en tête ("une sorte de modèle idéal"). - À tout cela appartient

(iv) le "modèle" pur, pré-existant ou préexistant qui est présent avant mais aussi dans les trois précédents, à savoir "la" jeune fille comme déesse. - Cette façon de penser a été appelée "exemplarisme".

Cet exemplarisme, qui conçoit le modèle tout d'abord comme l'idée

1/ existe en soi et 2/ peut être copié et réalisé, a deux dimensions :

(i) "une dimension pythagoricienne, à savoir la démimésis, l'imitatio, l'imitation, l'image : le sensible ou l'expérience empirique est "une représentation sur un plan fini, dans le monde du devenir et de son renversement, la décomposition" ;

(ii) une méthexis également pythagoricienne, mais moins comblante, participatio, participation, présence : le sens ou l'expérience empirique est la présence du transempirique, de l'idée, à laquelle il " participe ". - Les deux aspects sont anciens :

1/ La magie antique fonctionnait avec le couple "participation/imitation" (contact/similitude),

2/ Cela fonctionne à travers l'orphisme dans le pythagorisme. -- Ces deux aspects vont en accord avec ce que O. Willmann, *Gesch. d. Id.*, III, S. 1031/1037, *Zur Terminologie der : "Geschichte des Idealismus"*, (Sur la terminologie de : "Histoire de l'idéalisme") un bijou de vocabulaire, dit à propos de 'transcendant/immanent' (S. 1036) :

a/ choristèn, transcendens. Transcendant au-delà et / ou transcendant (dit)

1/ de la divinité par rapport à la création mais aussi

2/ de l'âme humaine par rapport au corps,

3/ de l'idée par rapport à la "ressemblance" ("image", la réalisation sensorielle de celle-ci),

4/ de la même idée vis-à-vis de l'esprit et/ou de l'action qui lui est liée), d'une part, et

b/ d'autre part, en.up.achon, immanent, habitant, en ... présent : ce qui est dit du même être : Dieu, l'âme, l'idée, dans la mesure où ils ne sont pas séparés par un fossé (ce qui est trop souvent vrai dans le concept actuel de "deux mondes"), mais par une tension, (epèktasis dirait saint Grégoire de Nussa). Grégoire de Nussa dit, du principe et de ce qui est régi par le principe) de 1/ la création finie, 2/ le corps ou 3/ la réalisation sensible ou 4/ l'esprit et/ou l'action ne sont pas séparés au sens absolu, mais plutôt au sens relatif, aussi distincts soient-ils de celle-ci.

La dialectique platonicienne. -

Platon développe à partir de la dialectique socratique, qui comporte deux opérations logiques, l'induction et la définition, sa :

a1. les définitions des concepts construites par induction (socratique) ;

a2. la localisation de ces concepts définis dans le cosmos noëtos, mundus intelligibilis, monde de la pensée (il y a quelques décennies par l'existentialiste français J.P. Sartre (1905/1980), dans son livre *L'existentialisme est un humanisme*, ridiculisé comme "le ciel intelligible", où il faut noter que Sartre parle d'une caricature, conçue par un sophiste, et non du cosmos conceptuel de Platon) ; cette localisation dans une cohérence systématique des idées se produit, selon J. B. Rieffert, Logistique de la pensée. B. Rieffert, *Logik (Eine Kritik an der Geschichte ihrer Idee)*, (Logique (Une critique de l'histoire de son idée),), in N. Dessoir, *Die Philosophie in ihren Einzelgebieten*, (La philosophie dans ses domaines individuels), Berlin, 1925, S. 3/294, surtout S. 13/24, En deux temps :

a2a. la formation de concepts sans contradiction (sunagogè) :

a/ 'un groupe de mots de la langue vernaculaire, par exemple 'propre', dit ;

1/ d'une apparence féminine, **2/** de la musique, **3/** d'un poème,

4/ d'une "action noble", etc., est saisi, en une idée résumée (cf. Platon *Republ.* 10 : 155) ;

b/ d'où découle, socratiquement, "une définition telle que, par exemple, la beauté est toujours ressentie sensuellement ; elle procure un sentiment de plaisir, etc : **1/** le concept sommaire et **2/** sa définition : ce que A. Gödeckemeyer, *Platon*, 39, 46, appelle "hypothétique" ; - ce que O. Willmann, *Abriss der Philosophie*, Wien, 1959 (1904-1, 1912-4), S. 137, appelle "analytique", mieux "méthode lemmatique-analytique", est appliqué ici ;

a/ le lemme, l'hypothèse provisoire (pure hypothèse de travail), est le point de départ (par exemple, si l'on suppose provisoirement que la beauté concerne toujours l'expérience sensorielle, que se passe-t-il alors ?); en d'autres termes, on suppose connu, ce qui en réalité n'est pas (fermement) connu, mais seulement conjecturé ;

b/ on en déduit, de manière analytique, des inférences qui s'avèrent soit vraies (et alors le point de départ, le lemme, est vrai) soit fausses (hè eis adunaton apagogè, demonstratio ad absurdum ducens, preuve par l'absurde, - cf. Zénon d'Élée) (et alors le lemme est faux) ;

a2b. La formation de notions non contradictoires et de définitions idem comporte un second aspect, la diairesis, divisio, division, par exemple : **a/** le beau est cette forme dans le sensible qui donne un sentiment de convoitise ; cette définition vaut comme genre (collection universelle du "beau" en soi, sans plus ; **b/** cette définition générique se divise en beauté humaine, musicale, poétique, morale (l'espèce, les espèces, selon une différence spécifique) ;

b. la doctrine du jugement (qui est appliquée dans la définition, entre autres : sujet ; proverbe) ;

la doctrine du jugement est centrale dans le platonisme : " La pensée et la raison (au sens de pensées verbalisées) sont identiques, sauf sur un point, à savoir que la conversation interne de l'âme avec elle-même (qui se déroule sans voix extérieure) est appelée par nous "pensée", tandis que le prolongement de cette pensée, par contre, au moyen du son par la bouche, est appelé raison (langage, verbalisation) " (Platon, Sophistes 263e ; cf. J. Rieffert, o.c., 15). (Platon, Sophistes 263e ; cf. J. Rieffert, o.c., 15) ; penser, pour Platon, c'est formuler des jugements dans son être le plus intime, pure phraséologie ;

c. la doctrine du raisonnement,

Ici, il apparaît que Platon, outre l'induction socratique, connaît aussi la déduction (en tant que méthode lemmatique-analytique), (la forme négative que Zénon d'Élée, avec ses preuves par l'absurde, a introduite, Platon la connaît aussi, mais la complète) ;

Conclusion : le concept, le jugement et le raisonnement (le noyau de la logique aristotélicienne ultérieure), ainsi que la définition et la classification (qui appartiennent ensemble au contenu et à la portée du concept), forment les éléments principaux de ce que l'on pourrait appeler avec un mot contemporain "le langage-analyse platonicien" ; cf. Guy Nuchelmans, *Overzicht van de analytische wijsbegeerte* (Enquête sur la philosophie analytique), Utrecht/Anvers, 1969 :

a/ le nom et ce qui est nommé par ce nom,

b/ les concepts, les jugements et les raisonnements,

c/ les phénomènes du langage et de la parole sont

1/ par l'école de Cambridge (Moore, Russell, Wittgenstein),

2/ les positivistes logiques (surtout Carnap et le Wiener Kreis) et

3/ l'analyse du langage ordinaire (Wittgenstein II, Ryle, Austin, Strawson) particulièrement étudiée.

Dans ce domaine, le platonisme a joué un rôle, car il constitue une forme d'analyse du langage, la moins sophistiquée possible. -

La physique de Platon. -

On peut déjà déduire de ce qui précède comment Platon voit la fusée milésienne. L. Brisson, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Paris, 1974, traite, dans le Timaios (nom d'un certain Timaios de Lokroi, pythagoricien), de la conception de l'unité qui inclut tout être (dieux, tussendaimones, humains ; cieux et planètes ; animaux et plantes ; éléments naturels, minéraux), c'est-à-dire de la paire "même/autre". Le démiurge (c'est-à-dire l'ordonnateur du monde), le Dieu façonneur, représentant du Bien, l'idée la plus haute et la plus porteuse, mélange a/ les idées et b/ le milieu spatial (la matière) de telle sorte que l'univers en émerge. Ce faisant, Platon accorde une importance croissante aux formes numériques pythagoriciennes, qui, selon Brisson, sont au nombre de trois

(i) les formes numériques pures, parangons parfaits du contenu de la pensée ;

(ii) les figures géométriques (régies par les formes numériques du niveau pur) ;

(iii) les formes numériques perceptibles dans les choses sensibles ; - les formes numériques géométriques étant des termes intermédiaires, en relation avec une sorte d'âme-monde (hylozoïsme platonicien), -- F. Krafft, *Gesch. d. Nat.*, I, 311, décrit la portée historico-culturelle de la vision de Platon :

Cette conception du mathématisme et la possibilité, à l'aide de ce mathématisme, de saisir l'histoire naturelle et les formes naturelles, par le détour des idées, de sorte que l'on ne connaît qu'une "forme générale, qui, dans le sens perceptible, n'est pas atteinte et, en principe, n'est pas atteignable".

Cette conception constitue le point final nécessaire d'un développement dont nous avons rencontré le début :

1/ Anaximandros et, dans son sillage, Hekataios et Herodotos, en ce qui concerne les formes géographiques ;

2/ ainsi que chez les Pythagoriciens et autres penseurs et artistes du cinquième siècle." En effet, Anaximandros le Milésien, a élaboré une vision du monde qui a/ réunissait à la fois la vision raisonnée de Thalès le Milésien (avec son explication des phénomènes terrestres individuels) - cf. 41 ; 44 (empirisme milésien) - b/ et la vision systématique (et d'ailleurs généalogique, c'est-à-dire fondée sur la lignée) d'Hésiode sur l'univers et la terre en :

1/ une physique générale (dont le résumé figure à la p. 11 supra) et

2/ une carte des cieux et aussi de la terre, qui inaugure une sorte de géographie mathématique et de cartographie. (cf. F. Krafft, (o.c., 112/113) : a1/ Les nombres et leurs proportions, les formes géométriques, parmi lesquelles la symétrie surtout, b/ fortement a-priori (c'est-à-dire non fondées sur des mesures réelles, mais "pures") construites, forment le schéma d'arrangement. Ces "formes" mathématiques étaient ensuite lues dans les fusions. -

Mais quelque chose de nouveau était apparu : l'idée que la mathématique constitue un domaine séparé de la fusion, comme expliqué brièvement ci-dessus aux pages 20, 33 et surtout 91, à savoir la mathématique du raisonnement pur à la manière de Zénon (qui atteignait alors son apogée dans le domaine séparé des concepts ou plutôt des idées). -

Malgré l'évidente obsolescence des mathématiques platoniciennes, il n'en reste pas moins que cette vision mathématique hellénique du fusion, sous des formes renouvelées (logistiques, théorie des ensembles), domine les sciences naturelles et même humaines jusqu'à nos jours :

"Il convient, je crois, de considérer les mathématiques moins comme une partie intégrante de la philosophie naturelle proprement dite que comme, depuis Descartes et Newton, le véritable fondement de toute cette philosophie (naturelle), bien qu'elles en soient, à vrai dire, à la fois partie et fondement." Ainsi A. Comte (1798/1857), dans son Cours de philosophie positive, (1839). Ce que le père du positivisme établissait déjà en 1839, est toujours valable aujourd'hui. Le début en est avec Anaximandros ; la suite avec Platon, dans la ligne pythagoricienne. -

Comment précisément la pensée mathématique moderne a élaboré le principe lemmatico-analytique de Platon dans la lettre arithmétique (algèbre, etc. t./m. logistique), explique O. Willmann, *Gesch. d. Idealismus*, III, S. 48ff. (surtout Viète (Vieta)).

Cf. cours, première année, logique (pensée exacte). L'idéalisme (mathématique) vit dans la mathématique moderne, qui (comme le disait Whitehead) est aussi une note de bas de page sur Platon.

E. Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie)*, (La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale (Introduction à la philosophie phénoménologique)), La Haye, 1962, S. 20, dit : "Avant le platonisme, le réel avait une méthexis (participation, part) plus ou moins parfaite dans l'idéal (...).

Dans la mathématisation de la nature initiée par Galilée, la nature elle-même, sous la conduite des nouvelles mathématiques, est idéalisée : elle devient - en termes modernes - elle-même une multiplicité mathématique." En d'autres termes, l'univers est conçu comme une réalité qui peut être mathématisée de part en part, ce à quoi les Hellènes s'étaient préparés, mais qu'ils n'avaient jamais fait eux-mêmes. Après Comte, Husserl est convaincu de cette mathématisation.

Note : - La phénoménologie eidétique de Husserl et le platonisme. -

E. Husserl (1859/1939) a découvert, sous l'influence de Bolzano, mais aussi de Brentano, son professeur, dans ses recherches sur les fondements des mathématiques, que les lois de la logique sont "idéales" et "a- priori" (données d'avance pour tout fait empirique).

Il s'est également inspiré d'un mot platonicien "eidos" (expression alternative de Platon pour désigner l'idée) pour appeler ces "entités" logiques. D'où le nom de description "eidétique" (c'est-à-dire centrée sur l'idée d'eidos) des phénomènes. Sans être platonicien, Husserl a néanmoins une tendance platonisante, très profonde.

(B) - Le dualisme philosophique. (109/114) -

"Platon était convaincu, avec Socrate, que la connaissance est quelque chose de fixe et d'immuable, et (...) qu'il ne pouvait en être ainsi que si les représentations, par l'attachement à son sol tiré de l'âme de l'homme lui-même, sont confirmées." (A. Gödeckemeyer, *Platon*, S. 45).

Cela présuppose à son tour 1/ "qu'il existe un monde "dans lequel il n'y a pas de changement ni d'éphémère"", 2/ que "dans ce monde se trouve la demeure originelle de l'âme immortelle", 3/ que "par mémoire, il ne faut entendre que le souvenir de ce que l'âme, dans son existence antérieure, a vu de ce monde transcendantal et seul compréhensible, avec l'oeil de l'esprit". (Ibid., 46).

Sur cette réincarnation, que Platon, entre autres, a prise dans l'orphisme, nous ne nous étendrons pas davantage. Seulement ceci : l'immortalité de l'âme, au sens de préexistence et de post-existence, c'est-à-dire avant la conception et après la mort, est, pour Platon, la condition de la connaissance des idées, la base d'une connaissance fixe, par opposition à la fausse connaissance des poètes musiciens et surtout des sophisticiens. (o.c., 49).

En d'autres termes, la doctrine de l'âme et la doctrine des idées vont de pair. - Nous pouvons maintenant donner la description du philosophe, opposé au sophiste (et, en quelque sorte, au poète musical) : c'est l'homme (et non la femme !) qui, depuis sa jeunesse, saisie par l'eros, l'amour, jusqu'aux idées considérées dans une existence antérieure, possède une connaissance qui, plus et différente de 1/ toute opinion instable et même 2/ de la juste représentation ordinaire, saisit le véritable "être".

avec cette connaissance de l'être véritable (les idées), le philosophe possède aussi la vraie vertu (// intellectualisme socratique) ; plus encore : le philosophe, en tant que tel, est en outre expérimenté dans toutes les choses de la vie pratique, en particulier de la vie politique, et, ainsi, prêt et capable d'élaborer le domaine terrestre de l'émergence et de sa transformation, de sa décadence, selon le modèle de l'idée, comme valeur et bien, informant la vie, ou, si l'on veut, de modeler les êtres humains sur le modèle divin. (cf. A. Gödeckemayer, o.c., 85).

Ce n'est qu'alors, dans cette sphère éthico-politique, que le philosophe se définit comme un philosophe. Il ne faut donc pas confondre Platon avec les philosophes qui regardent paresseusement. Bien au contraire. La téléologie (croyance orientée vers un but) imprègne également la vie et, avec elle, le monde des idées. Trop souvent, le platonisme est usé par des gens qui n'ont jamais lu Platon eux-mêmes, comme une contemplation inactive.

W. Jaeger, *Paideia* I, 206, dit que Platon, étant le premier, voyait l'essence de la philosophie dans l'éducation d'un "homme nouveau". Le philosophe est le législateur qui, sur la base de la vérité, établit une nouvelle société, non pas autonome (i.e. a.theos, sans dieu) mais avec Dieu comme "metron" (norme) suprême, contrairement à Protagoras.

Où se trouve le dualisme "lumière/obscurité" dans le domaine éthique ? J. Rehmke / Schneider, *Gesch. d. Phil.*, S. 39/41, caractérise très bien le dualisme de base : dans le *Philolaos*, Platon lui-même dit que "la meilleure vie est faite 1/ du miel de l'expérience de la luxure et 2/ de l'eau saine, sobre et pure de la perspicacité" ; c'est-à-dire que le mélange, et non l'écart, de la connaissance intellectuelle et de l'absorption sensible à la luxure dans des choses qui deviennent et ont une grande portée, est la "meilleure" vie.

En d'autres termes :

a/ la vie purement contemplative et l'évitement ascétique des désirs terrestres qui l'accompagne n'est qu'un aspect de la vie platonicienne en tant que philosophe ;

b/ l'autre face est l'engagement dans une polis où règne la justice, oui, l'expérience de la luxure est liée à cette terre, mais elle est alors soumise à la solide connaissance de la vertu.

C'est la vie mixte, - quelque chose **a/** qui anticipe le juste milieu d'Aristote et **b/** qui s'appuie sur l'harmonie de l'âme et du corps, grâce à la gymnastique et à l'activité musicale, dans la paideia antique.

Oui, comme le dit W. Jaeger, *Paid*, la paideia de Platon vise (*Politeia*. 3, 549b) la "mesa", les médias, les termes intermédiaires réconciliateurs entre les extrêmes que sont **a/** le nous, l'intellect, et **b/** le côté "irrationnel" de la nature humaine ; cette mesa travaille l'harmonie. Nous sommes, surtout chez le vieux Platon, loin de la mondanité.

Cela est d'autant plus vrai que la vie après la mort, pour Platon comme pour tant d'initiés, notamment les orphistes, ne signifie pas la félicité sans appel : Pindaros de Kunoskefalai (-518/-438), le grand poète à l'esprit dorien, dans son *To Thèron d'Akragas*, ff. 56vv, dit le grand jugement sur les âmes :

"(...) si, de plus, le possesseur de richesses sait ce qui l'attend, à savoir que, parmi ceux qui sont morts ici-bas, les esprits pauvres paient immédiatement leurs dettes, que quelqu'un juge les iniquités commises ici dans le royaume de Zeus, dans les jugements sous la terre, sur le terrain de la nécessité hostile.

Mais les nobles esprits, en possession du soleil, par des nuits toujours égales, par des jours égaux, traversent une vie sans fardeau, sans parcourir la terre ou l'eau de mer à la force de la main pour un gain douteux.

Mais tous ceux qui ont honoré leurs serments, par les dieux honorés, arrivent à un espace sans larmes, tandis que les autres doivent faire face à un fardeau qui ne supporte pas une vue.

Mais ceux qui, jusqu'à trois fois, ont su garder toute l'âme libre de l'injustice, par la route de Zeus, atteignent la forteresse de Kronos : là, les brises de l'océan (mondial) soufflent autour de l'île des bienheureux, les fleurs brillent d'or, tantôt d'arbres lumineux sur le rivage, tantôt d'arbres abattus par l'eau. "(Cf. H. Rüdiger, *Griechische Lyriker*, Zurich, 1949, S. 170/173).

Théron, peut-être aussi dans une certaine mesure Pindaros, étaient initiés à la religion des mystères : ici parle un peu de l'enseignement qu'ils avaient, sous serment, appris sur l'eschatologie, c'est-à-dire l'enseignement sur les essences vitales de l'âme. -

Eh bien, - cf. supra p.90 - Platon connaissait les mystères et, comme le dit A. Gödeckemeyer, *Platon*, S. 60, "Seul celui qui sert correctement la mémoire des idées, sera, avec les plus hautes (in)ordinations, vraiment parfait."

Cela signifie que Platon examine aussi d'un oeil critique les mystères transmis 1/ sans les rejeter. En effet, il introduit deux améliorations : (i) seule la doctrine des idées et la philosophie qui transmet les idées constituent la véritable consécration intellectuelle ; (ii) bien qu'il entende avec suspicion les descriptions musclées de l'au-delà, il s'en tient néanmoins fermement à la doctrine du jugement telle qu'elle est récitée dans les enseignements transmis par les âmes (et telle qu'elle est citée, par exemple, à Pindaros). Cela signifie que la vie après la mort ne peut jamais inciter à la fuite du monde, car cela ne constitue qu'un déplacement du problème éthico-politique, et non une solution. -

Plus précisément : pour sa réincarnation, c'est l'âme elle-même - et non le ou les dieux - qui choisit sa future vie terrestre.

Conséquence : "Plus une âme se consacre sur terre à l'intelligence et à la droiture - autrement dit, plus elle s'est appliquée à la philosophie - mieux elle pourra distinguer et choisir, parmi les modes de vie dont les modèles se présentent à sa considération dans l'autre monde, au début d'une nouvelle vie, celui qui ne porte pas la fausse apparence de l'éclat, mais, tenant le milieu entre les extrêmes, apporte le bonheur : le mode de vie de la droiture. (A. Gödeckemeyer, o.c., 112). (Note : voir GW. 100).

Digression. - La théorie des deux mondes,

telle qu'elle est exposée par J. Sperna Weiland, *Het einde van de religie (Verder op het spoor van Bonhöffer)*, (La fin de la religion (Continuer sur la voie de Bonhöffer)), Baarn, 1970, p. 115/124, n'est pas une représentation correcte ni de la religion telle qu'elle est, en essence, ni de la religion platonique, mais une caricature conçue par une mentalité séculariste, comme l'avait déjà fait le sophisme.

Elle est basée sur une dichotomie simpliste :

(i) la responsabilité du monde et de l'avenir du monde (par "monde", on entend cette terre), typique de l'homme laïque (scientifique, philosophe théologien ou autre) qui, de manière humaniste, met l'accent sur cette terre ;

(ii) l'irresponsabilité ultime de la religion, comprise séculièrement comme une fuite de ce monde vers l'autre, où la "métaphysique" est comprise comme le degré intellectuel de la religion (la doctrine des deux mondes convertie en concepts philosophiques).

La seule chose vraie qui ressort de la caricature est que, en fait, certains religieux ont interprété et vécu la "religion" d'une manière dégénérée, et, en fait, comme une fuite des responsabilités terrestres, rien de plus.

Cf. également Sperna Weiland, *Oriëntatie (Nieuwe wegen in de theologie)*, (Orientation (Nouvelles voies dans la théologie)), Baarn, 1966, ainsi que *Continued Orientation*, Baarn, 1971 : on ne comprend cette "nouvelle théologie" que si l'on part du malentendu de la religion et de la (méta)physique. Certes, Platon échappe à cette caricature : tant ses paroles (pensons à la Septième Lettre) que ses engagements et ses démarches la contredisent. Ce qui n'empêche pas certains passages de donner lieu à des déformations. Mais cela est inhérent à tout fait ou parole. La surprise que suscite le mot "théologie politique" chez de nombreux contemporains, par exemple, n'est compréhensible que chez ceux qui ne soupçonnent même pas l'attitude profondément politique de tous les philosophes helléniques, mais certainement de Socrate et des grands socratiques.

Digression - Praxéologie et éthico-politique. -

P. Antoine, *Ethiek en decision-making* (Éthique et décision), in *Streven*, jrg 23 : 8 (mai 1970), pp. 780/789, critique l'"exemplarisme" en matière d'éthique, c'est-à-dire cette conception de la morale qui voit le bien ou la valeur à atteindre 1/ comme "une réalité idéale (et louter idéale) existant en soi (hors de notre situation terrestre), -- 2/ qui est présentée comme atteignable par mimétisme copulatoire.

L'auteur parle d'une "impasse" (the slop) de l'exemplarisme. Il doute des modèles universels qui sont à la fois universels (valables pour tous les hommes) et efficaces (adaptés aux situations). Il plaide donc pour une théorie de la décision qui soit praxéologique (c'est-à-dire qui s'inscrive dans la théorie de la praxis), c'est-à-dire qui a/ aborde les problèmes éthiques b/ de manière pragmatique (c'est-à-dire en tenant compte du côté opérationnel ou réalisable, faisable). -

Platon n'a fait tout au long de sa vie que 1/ concevoir la théorie et, 2/ soumettre la théorie à l'analyse (avec des interlocuteurs) ainsi qu'à l'expérimentation,- d'où son évolution, constamment, - mais une évolution qui ne s'est pas transformée en relativisme sophiste. Plus encore : le respect absolu de la (des) loi(s) non écrite(s), dès les premiers penseurs (Héraclite et autres), comme ayant priorité sur les lois écrites, empêche Platon de verser dans la soi-disant "morale du droit", qui réduit les questions éthico-politiques à des arguties juridiques et à la casuistique (c'est-à-dire à l'examen de cas concrets ou de situations politico-morales sur une base purement juridique).

Note : - Chez Platon, il y a bien sûr un certain nombre de détails qui sont simplement liés à la culture et au temps, - sur lesquels nous ne ferons pas de commentaires supplémentaires. - Un seul point : le traitement des esclaves. Il confie la culture, en particulier le travail dans les champs, à des esclaves. Il ne veut rien savoir des esclaves "naturels", mais il considère l'esclavage comme une institution indispensable dans sa Kallipolis (comme il appelle son état idéal). Mais - et c'est là que se manifeste sa disposition intellectuelle et éthique - "le respect véritable et non hypocrite de la loi ne se manifeste que dans la relation avec ceux à qui on peut, sans danger, faire du tort" (A. Gödeckemeyer, o.c., 184).

a1. parce qu'ils sont impuissants. Même les chrétiens actuels ou les nouveaux gauchistes peuvent apprendre quelque chose sur ce point de l'aristocrate, amoureux de Sparte, conservationniste (c'est ainsi qu'il est porté) Platon. Platon qualifiait l'esclave de "chalepon ktèma" ("une possession difficile à manier"), comme le dit W.B. Kristensen, *Verzamelde bijdragen tot kennis der antieke godsdiensten*, (Recueil de contributions à la connaissance des religions anciennes), Amsterdam, 1947, p. 201/229 (La conception antique de la servitude).

Comme son élève Aristote, qui va même plus loin en qualifiant l'esclave de "possession du seigneur comme toute autre possession, la distance étant comme celle entre le corps et l'âme ou entre l'homme (seigneur) et l'animal (esclave) cf. Pol. 1:4 -, Platon concernant l'esclavage - l'opinion est "un esprit typiquement classique : depuis le sophisme et sa désacralisation de la vie sociale, on définit l'esclave, de façon purement négative, comme étant en dehors de la loi.

Pour les lumières sophistes, l'esclave, en raison de sa restriction de liberté personnelle, était une sorte (et la plus grande) de "cher", mais au sens sacré : il était dévoué aux dieux du monde souterrain. Il était leur serviteur et, en tant que tel, il contribuait de manière essentielle au "salut" du peuple tout entier. Nous avons déjà rencontré ce "theon therapeia" (religion) à la p. 93 supra (la définition de la magie) . -

Soit dit en passant, Platon anticipe déjà la "dialectique (interaction et/ou renversement de deux opposés) du seigneur et de l'esclave" (cf. G. Hegel, *Phénoménologie des Geistes*, Leyde, 1907 (1832-1), S. 151 et suivantes).

Platon déplace l'accent sur la psychologie concernant la politique : **1/** la timocratie (honneur),- **2/** l'oligarchie (possession), **3/** la démocratie (désir), **4/** la tyrannie (soif de pouvoir) témoignent du fait que l'esprit pensant n'est pas libre (esclave), tandis que, chez l'aristocrate (philosophe), l'esprit pensant subjugué le désir, comme l'homme vraiment "libre", non servile.

Sur les vues correctes de Hegel et l'interprétation qu'en donne Marx, voir H. Arvon, *Le marxisme*, Paris, 1960, pp. 11ss. ainsi que P. Vittinghoff, *Die Theorie des historischen Materialismus über den antiken 'Sklavenhalterstaat' (Probleme des Alten Geschichte bei den 'Klassikern' des Marxismus und in der modernen sowjetischen Forschung)*, (La théorie du matérialisme historique sur l'ancien 'État esclavagiste' (Problèmes de l'histoire ancienne dans les 'classiques' du marxisme et dans la recherche soviétique moderne), in *Saeculum*, Munich, Bd. 11 (Jrg. 1960), S. 89/131.

Lorsqu'on lit ce dernier, on se rend compte à quel point les erreurs historiques de Marx et d'Engels vont, par exemple, Engels a calculé, pour le cinquième siècle, en Attique, dix-huit esclaves pour chaque citoyen mâle adulte, -- là où les calculs actuels obtiennent peut-être deux esclaves par citoyen. Les données sur lesquelles Marx et Engels se sont appuyés sont, dit l'auteur, "erbarmungslos antiquiert", c'est-à-dire désespérément périmées. (a.c., 93/94). -

Conclusion : si les textes et les points de vue de Platon sont limités dans le temps, ceux de certains critiques erbarmungslos antiquiert le sont aussi.

(C) (114/119) - L'amour platonicien.-

Douglas N. Norgan, *Love, Plato, the Bible and Freud*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1964, pp. 174 et suivantes, traite longuement de ce thème sensible. Pour nous, il s'agit de considérer un instant l'appréciation (et son développement) par Platon de l'eros, "minne", amour, désir.

De nombreux mots néerlandais sont nécessaires pour rendre eros et ce qui s'y rapporte : c'est pourquoi, comme souvent, nous utilisons les mots helléniques eux-mêmes. Comme toujours, le dualisme revient ici aussi : 1/ d'une part, un éros ou une manie supérieur(e), intellectuel(le) (lié(e) aux idées), 2/ d'autre part, un éros ou une manie inférieur(e), lié(e) au désir, 3/ avec, en conclusion, la mixis, mixtura, mélange, des deux dans lequel l'homme se situe et qui comble quelque part le "fossé" (Platon a toujours cherché cette connexion, jusqu'à sa mort).

(a) Les quatre grandes formes de manie, d'inspiration, dans le *Faidros* (244/245).

Socrate est l'orateur ; il part de la question de savoir s'il faut préférer la *sofrosunè*, la manière contrôlée de penser et d'agir, ou la manie, la manière fluide de penser et d'agir.

Socrate pense que la réponse serait simple, si ce n'était que "parmi nos biens, les plus grands sont ceux qui nous reviennent par le biais de la manie, le comportement fluide, du moins dans la mesure où il repose sur un don divin" (244a). À l'appui, Socrate cite quatre types de comportements flottants, qui sont à la fois *be'geest'-ering* (comportement porté par un esprit).

Note:- F. Farwerck, *De mysteriën der oudheid en hun inwijdingsriten* (Les mystères de l'Antiquité et leurs rites d'initiation), Hilversum, 1960, pp. 102/108, les résume sous le titre d'"extase" dans le contexte des mystères.

(a)1. La manie de la prédiction.-

Sous l'inspiration du dieu Apollon. La femme " sacrée " de Delfoi, les prêtresses de Dodone, les Sibylla (Sibylle), inspirées par " un dieu (entheos mantikè), en *enthousiasmos* donc, sont les exécutrices d'innombrables bienfaits indéniables, publics et privés.

Ces bienfaits lui étaient possibles dans la mesure où elle se trouvait dans un état de manie (de " conscience " fluide), alors que dans un état contrôlé elle ne faisait " rien ou presque ". - Il faut noter que ces femmes - vestige typique d'un stade tellurique-religieux antérieur - n'entraient en manie que sous l'influence d'un dieu (entheos, enthousiasmos ; qui porte en lui la déité, condition qui lui est propre), en 'esprit'-drift (// état de conscience flottant ou conscience flottante, car l'esprit' ou le 'dieu' agit par son meson, médium ou intermédiaire), possédaient la capacité prophétique consciente, - qui est une application de la theon therapeia, le service divin, dont il est question p. 91 (magie zoroastrienne) et 113 (esclavage antique) supra, est. Ils sont therapnè, ancilla, serviteur (ce qui est parallèle au Lt. incola, résidence). Il en va de même pour les trois maniai suivants.

(a)2. La manie initiatique. -

Sous l'inspiration de Dionusos. "Plus encore, dit Platon, que les plus grandes maladies et épreuves, qui, par suite d'anciennes (incitations aux) rancœurs, pèsent quelque part sur certains membres de certains genres (c'est-à-dire les sociétés généalogiques) : le passage et l'aboutissement à la manie de voyance, chez ceux de ses membres qui en sont aptes, ont trouvé le moyen de renverser un tel destin (...).

Sur cette base, cette manie était capable, si elle se soumettait à des rites de purification et à des initiations, d'immuniser la personne qu'elle douait, tant sur le moment même que par la suite, car elle savait trouver la délivrance des maux sur le moment même pour la personne qui est dans la manie de la bonne manière ou qui a été saisie par elle."

Pour une bonne compréhension, se reporter 1/ aux pp. 12/14 (Némésis exerçant la vengeance (// ressentiment), 2/ surtout à la p. 42 (cycle correcteur), 3/ plus encore aux pp. 56/57 (malédiction généalogique ou généalogique et ses séquences, telle que supposée ici par Platon.

Le ressentiment ancien des dieux (et des hommes) pèse quelque part sur quelqu'un d'une lignée sur laquelle pèse la malédiction qui découle de ce ressentiment ; - on compare avec notre mal chrétien du péché originel, qui "pèse quelque part sur chaque individu de la lignée d'Adam").

Apparemment, l'idée est la suivante : ce n'est pas seulement la pensée rationnelle liée à la terre et à la culture, mais la manie, le balayage flottant de la conscience qui trouve le bon mal originel et généalogique qui se manifeste dans la maladie et la détresse, car seule la manie peut voir dans le passé aloude. -

Une phrase a été omise dans le texte : la manie a trouvé le moyen de renverser un tel destin "en recourant aux prières (euchas) et au service (latreias) à l'égard des dieux." Ici encore, la "servitude envers les dieux" ressort !

(a)3. La dichtmania. -

"Le troisième genre est l'obsession et la manie, issues des Muses, qui s'empare d'une âme tendre et vierge, l'éveille et la porte hors d'elle-même avec ravissement sous forme d'odes et de toutes sortes de poèmes : elle montre l'éclat des Muses celui qui, sans la Muzenmania, se présente aux portes de la poésie, croyant qu'il sera un poète convenable grâce à l'habileté "technè"), est un poète raté et la poésie de ceux qui travaillent rationnellement est inférieure à celle de ceux qui possèdent la Muzenmania. - C'est le grand nombre de réalisations splendides (et je les ai encore en stock) de la manie qui jaillit des dieux." -

Ce texte est clair après ce qui précède. - Pourtant un appendice : Bakchulides de Ioulis (île de Keos) (+/- -510/-450), dans son chant de sceau pour Hieron de Surakousai mentionne les Charites (Lt : Gratiae, - selon Hésiode, Aglaé, Eufrosunè et Thalie sont le trio féminin de la grâce et de la beauté), associées aux Muses, figures poétiques olympiennes, qui l'assistent ; oui, il se dit le " glorieux serviteur (therapon) de l'Ourania au diadème d'or ". Encore cette servitude envers les dieux.

(a)4. - L'eros ou manie de l'amour. -

La quatrième manie se déroule sous l'inspiration d'Aphrodite et d'eros. Parmi toutes les formes d'"enthousiasme" (enthousiasis), la meilleure et celle qui est constituée des meilleurs éléments, tant pour ceux qui l'ont en eux-mêmes que pour ceux qui y ont part, est l'eros, qui,

1/ s'attarde avec les yeux sur la beauté de cette terre

2/ se souvient de la vraie beauté dans le monde transcendantal, la "beauté éternelle, incréée et impérissable, non sujette à l'augmentation ou à la diminution, une beauté à laquelle toutes les choses belles participent en quelque sorte (methexis)" (selon Platon, *Sumposion* 29).

Cette beauté idéale donne une valeur prééminente à la vie humaine, oui, elle fait oublier les choses " d'en bas " (c'est-à-dire sur terre) : c'est donc une manie.-

"La présence de cet enthousiasme, chez l'amateur de belles choses, fait qu'on l'appelle "éraste" amateur (de garçons)".

Pour comprendre cela, voir pp. 55/56 supra (*paiderastia*). Platon dit dans *Sumposion*, 178c/d : "Connaîtrais-je donc (Faidros, qui parle) un plus grand bien que d'être pour le garçon un amant fidèle et pour l'amant un amant fidèle ? Car ce qui guide l'homme tout au long de sa vie vers un beau but, ce à quoi ni la parenté, ni l'honneur, ni la richesse ne peuvent se substituer : rien ne peut faire autant que l'éros".

Un exemple est cité : "Un amant, en regardant sa bien-aimée, quitterait-il l'ordre de bataille (dans l'armée) ou jetterait-il ses armes ? Aucun autre regard ne le frapperait ainsi et plutôt il mourrait plus d'une fois."

En d'autres termes, le sens de l'honneur dans l'eros envers le garçon et, inversement, le sens de l'honneur dans l'eros envers le protecteur, est si fort que, en tant que soldat par exemple, on n'oserait pas commettre un acte de lâcheté. Mais en cela il y a précisément une sorte non plus de raisonnement (sobriété, égoïste), mais de manie." Abandonner sa bien-aimée, ne pas l'assister en cas de danger, - si mauvais n'est personne qu'il ne soit, porté par l'éros, convoité capable d'une noble action, devient égal à celui que la nature a fait un héros".

Le Faidros mentionne des soldats qui, par paires de paiderastia, combattait dans l'armée : les " ciseaux sacrés " par exemple étaient l'épine dorsale de l'armée thébaine ; ils étaient constitués de couples d'amoureux qui combattait côte à côte (par exemple Epameinondas, erastès, avec Kefisodoros, son eromenos) ; ils restèrent invaincus jusqu'en -338 à Chaironeia, où Philippe de Macédoine les vainquit, paire par paire. Cf. Th. Vanggaard, *Phallos (Kult und Symbol in Europa)*, (Phallos (culte et symbole en Europe), Munich, 1971, pp. 39/40.

Platon est convaincu que l'éros suscité par les dieux pour l'amant et la bien-aimée signifie "ofeleia", importance ; oui, qu'ils signifient "eutuchia megistè", le plus grand bonheur (bonne fortune) en accordant une telle manie. - Mais cette ambiguïté était déjà un sujet de discorde pour les esprits : "La preuve de ceci paraîtra invraisemblable aux 'deinoi', les esprits éclairés, mais crédible aux 'sofoi', les sages" (Faidros 245c). Car il faut avoir une vision de la " fisis " (nature de l'être) de l'âme, tant divine qu'humaine.

(b) L'amour platonicien. -

Après avoir expliqué l'état d'esprit dans lequel il peut être compris, nous voudrions faire une remarque supplémentaire : Platon fait une distinction stricte entre

- 1/ la manie "enthousiaste" (inspirée par Dieu) et
- 2/ la manie purement humaine, qui, pour lui, est soit pathologique (pathologique), soit immorale (immorale).

L'"amour platonique" a deux significations fondamentales :

(i) relation érotique attachante et révérencieuse entre deux personnes sans qu'aucune manifestation physique de nature sexuelle ne s'interpose entre elles ; - c'est le sens courant (le naïf est cependant frappant) ;

(ii) l'amour entre deux personnes qui consiste à aimer le partenaire afin d'atteindre l'idée élevée de "beauté". Comme nous l'avons dit plus haut (p. 118), on découvre dans la personne aimée la beauté idéale et idéale en tant qu'idée, de sorte que la personne aimée n'est, en fait, qu'" une occasion d'expérimenter la " lumière " de la beauté éternelle - à travers, par exemple, " un beau jeune homme " ; cf. G. Bastin, *Dictionnaire de la psychologie sexuelle*, Bruxelles, 1970, p. 302.

Comme l'a noté, o.c., 53, les deux variantes susmentionnées de l'amour platonique sont assez fréquentes chez les jeunes gens (par exemple, dans les premiers baisers) ou chez les natures idéalistes. -- Dans le cadre de la seconde variante (pour le bien de l'idée) se situe la paiderastia, qui, comme l'observe à juste titre Bastin, o.c., 288, possédait une nature socio-pédagogique très différente de notre "pédérastie" (mutilation), qui en est la forme sophistiquement déconsacrée ; elle se résumait (pour les Grecs et Platon) à,

- 1/ d'abord à cultiver l'érotisme dans ses formes les plus ennoblies,
- 2/ à transmettre, de maître à élève, un idéal de beauté physique et éthico-politique, dans le cadre d'une recherche philosophique du vrai et du bien,
- 3/ dans laquelle les relations physiques n'étaient pas exclues.

Dans ce sens, on comprend mieux la maxime platonicienne : "Dans la seule conversation, l'étincelle de la vérité jaillit dans l'âme de façon inattendue" (maxime que, il y a quelques années, la Arbeitsgemeinschaft 'Weltgespräch' (Herder, Freiburg), a prise comme devise, pour briser l'euphorie du "dialogue" de nos jours). - **1.** la conversation (dialogue), **2.** l'amitié, **3.** la paiserastia, **4.** la doctrine des idées, **5.** le souvenir du monde des idées vu précédemment, - tout cela, dans le véritable eros platonicien, va de pair.

Bastin passe à cela, fondamentalement, par réaction contre le platonisme en tant que dualisme. Le jeune Platon, en particulier, était convaincu que seul l'éros (dans le sens susmentionné) pouvait faire sortir les idées de leur cachette dans l'inconscient de l'homme incarné et les ramener à la mémoire, c'est-à-dire les rendre à nouveau conscientes. C'est toute une psychologie des profondeurs qui est ici en jeu, mais pas tant la psychologie freudienne, qu'une psychologie vraiment platonicienne, réincarnée, qui conçoit l'âme immortelle comme un dépôt inconscient d'idées (refoulées par l'incarnation).

La sublimation. -

S. Freud, partant **1/** du "sublime" dans les beaux-arts, d'une part, et **2/** de la "sublimation" en chimie (processus par lequel quelque chose de solide se transforme en gaz), applique la notion de "sublimation" à a/ la pulsion sexuelle b/ dans la mesure où celle-ci, s'oubliant elle-même en quelque sorte, s'attache à des objets et des buts non sexuels ; - le travail intellectuel et la création artistique en particulier sont utilisés comme exemples. -

On voit immédiatement que l'éros philosophique de Platon s'en rapproche, mais dans le cadre de la manie (qui place **1/** les prophétesses, **2/** les mystiques et **3/** les poètes à côté de **4/** les porteurs d'éros).

"L'amour platonicien est **1/** un engagement disciplinaire, **2/** passionné envers tout ce qui est bon, vrai et beau, et, à travers ces choses, envers la bonté, la vérité et la beauté qui rendent tout cela ainsi." (D.N. Morgan, Love, p.5), l'auteur notant que cela correspond à l'eros d'Hésiode. Or la base corporelle dite " inférieure " est l'eros, que Platon spiritualise (élève, sublime) là où il pouvait être grossièrement sensuel chez les Hellènes.

La psychosomatique avec Platon. -

Depuis N. Dongier, *Névroses et troubles psychosomatiques*, Bruxelles, 1966, on peut, a/ en général, la psychosomatique comme cette médecine qui, refusant un certain dualisme 'âme/corps', prend pour chaque maladie et son traitement, l'ensemble, psychique et somatique, comme point de départ, et

b/ en particulier, comme cette médecine qui, dans cette perspective, s'occupe de ces types de maladies qui prennent naissance dans la psychè et, le cas échéant, s'expriment organiquement-corporellement. Or, G.R. Rager, *Hypnose, sophrologie et médecine*, Paris, 1973, pp. 181/182, attire l'attention sur le cas de Charmide, dans lequel il est question de psychothérapie.

Charmide souffre d'un violent mal de tête ; Socrate connaît, pour le soigner, une certaine plante comme médicament, à laquelle il faut ajouter une epoidè, incantatio, mot magique ; il a appris cette méthode d'un médecin thrace, disciple du roi Zalmoxis (probablement une invention de Platon), à l'armée.

Le principe était le suivant : " Le tout (c'est-à-dire l'âme qui contrôle le tout) est plus grand que les parties (c'est-à-dire, par exemple, la tête, les yeux, etc.) ", - soit dit en passant, un principe qui, chez Platon, a un fort poids dans sa politique (là, l'individu semble parfois périr dans la totalité de la polis). De l'âme proviennent tous les biens, mais aussi tous les maux du corps et de l'homme tout entier. -

En termes médicaux, il ne faut pas guérir les yeux sans guérir la tête, ni la tête sans guérir l'âme (qui est le principe de l'unité). -- Or, "l'âme est soignée par des *epoidai*, des incantations, des mots magiques (*Gharmides* 156/7)". Il s'agit de *logoi kaloi*, littéralement "belles paroles", c'est-à-dire de paroles appropriées dites avec révérence (ce qui est différent des paroles rhétoriques, (simplement) psychologiques ou sociologiques du sophiste guérisseur Antiphon d'Athènes (p. 67 supra).

Seules de telles paroles édifient dans l'âme la *sophia*, la *sapientia*, la sagesse. -- Appliqué méthodiquement à Charmide :

(i) il doit avoir une confiance *volkonen* (*fides fiducialis*, confiance en la foi) dans le *logos kalos* (la belle parole) ;

(ii) il devrait donner quelque chose de lui-même à Socrate, afin que ce dernier puisse savoir précisément ce que sont son âme et les autres données (une sorte d'échange d'âme à âme).

Platon explique comment le "*terpnos logos*", la parole enchanteresse (agréable, bienfaisante), ou le "*logos kalos*", prononcé de façon douce, monotone et monocorde, agit sur le *thumos*, l'esprit profond, principe de volonté et de courage, et éveille ainsi la *sofrosunè*, c'est-à-dire un état de calme, de paix intérieure et de pleine conscience, - signe d'une maîtrise de soi supérieure, intellectuelle. -

Il est immédiatement clair qu'il existe chez Platon une psychosomatique bien définie mais réelle, qui, en tout dualisme (ou plutôt : à cause de la dualité " âme/corps "), a pour point de départ l'unité de l'âme et du corps, également et entre autres dans le diagnostic et le traitement des maladies.

Conclusion. -

a/ De l'âme (et du monde des idées) au corps et à l'esprit.

b/ Du corps (et de l'environnement terrestre) l'interaction est, nonobstant un certain décalage, indiscutable, vers l'âme. En ce sens, il existe un "dualisme psychosomatique".

(D) - Théologie platonicienne, (119/119bis) surtout l'astrothéologie.

La théologie. - Après la crise de la religion archaïque-mythique, dans la Sophistique, Socrate, Platon et Aristote restaurent Dieu (et les dieux) comme principe(s) fondamental(aux), mais dans le sens archaïque-intellectuel et -rationnel. Le mot "*theologia*", comme indiquant le tracé de la *fusis*, la nature, de Dieu et des dieux, apparaît dans *Politeia* II/ 379 a. La religion populaire (archaïque-mythique) n'avait pas de "*dogmata*" ; la religion intellectuelle en avait. Cet aspect *didachè* ou *doctrina* (côté doctrinal) sera pleinement développé plus tard.

a/ Le cosmos est vu de façon anthropocentrique par Socrate, Platon et Aristote ;

b/ pourtant Dieu est au centre du monde humain. Saint-Augustin dira (*De Civ. Dei* 8, 4) : "Platon est le père de la théologie".

La théologie astrale (astrothéologie) -

Théorie de Dieu et/ou des dieux centrée, avec Platon, à un moment donné, sur les corps célestes. Compte tenu de leur grande importance, plus tard, à l'époque hellénistique, un mot sur eux. Nous savons déjà - cf. p. 90 supra - que le culte des corps célestes était une tradition hellénique. Platon et, à sa suite, Aristote se sont rattachés à cette tradition (cf. p. 146 infra).

(A) Comme le dit le Père Festugière, *La révélation d' Hermès Trismégiste, II (Le Dieu cosmique)*, Paris, 1949, p. 210, le Faidros, le Timaios et les Lois énoncent le culte des corps célestes :

(i) les cieux, en particulier les corps célestes (soleil, lune, étoiles) sont des dieux, non pas l'Être suprême, bien sûr, mais des dieux de second rang (o.c., XIV), dans l'ordre de la beauté de l'univers ;

(ii) l'âme, au milieu des choses émergentes et lointaines et expirées, est un ou des êtres de rang supérieur, apparentés aux dieux astraux ;

(iii) la régularité ordonnée des mouvements des corps célestes trahit le nombre, l'arithmos, numerus, - par exemple la succession du jour et de la nuit en relation avec le cycle du soleil, les phases de la lune, les positions relatives des corps célestes entre eux, - tout ce qui est mesurable, dénombrable et comparable en nombres, de sorte que l'arithmétique nous donne accès au cosmos, d. i. l'ordre solide et chargé de beauté, des cieux et de ses habitants divins, les "étoiles", qui sont des dieux visibles.

(B) Dans l'Epinomis, un ouvrage qui forme un appendice aux Lois, Platon va plus loin : avec cette science astronomique, il s'oppose à la religion mythique des poètes (Homère, Hésiode, qui concevaient le comportement des dieux comme immoral), oui, même à la religion politique des citoyens des cités-états, qui ne montrent que peu ou pas de vénération effective pour la religion physique des "étoiles".

Platon prévoit un culte des "étoiles" réglementé par la loi (qui devient alors ipso facto une religion politique, bien sûr). Plus encore : il veut sortir de la crise de la religion mythique et politique en prônant cette religion astrale, en tant que religion philosophiquement et scientifiquement solide, comme étant, en définitive, la seule vraie et durable.

Dans le cosmos, il y a quatre sphères correspondant aux quatre éléments : l'âme mondiale, soutenue par la vision des idées, crée des êtres vivants qui, grâce à la prédominance de l'un des éléments, appartiennent à la sphère particulière de cet élément.

(i) La sphère du feu contient les "étoiles" (corps célestes), dieux visibles ;

(ii) les sphères de (aithèr et) l'air sont les daimones invisibles, êtres intermédiaires entre les dieux et les hommes ;

(iii) la sphère de l'eau contient la classe des êtres démiurges tantôt invisibles tantôt visibles ;

(iv) la sphère terrestre contient les êtres humains.

Le contact avec ces êtres, selon l'Epinomis de Platon, se fait par des rêves (dans le sommeil) ou par des communications (dans les révélations et l'oracle, que l'on soit malade ou en bonne santé. Les memorabilia Socrates de Xénophon et le Peri filosofias d'Aristote en font état.

- *Isokrates d'Athènes (-436/-338 (quelques jours après la bataille de Chaironeia))* . -

W. Jaeger, *Paideia* I, 367, mentionne Platon, Isokrates et Xénophon (d'Athènes : -430/-354) dans le même souffle comme éducateurs de l'Hellas classique. H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, 1948, après l'apport novateur des Premières Sophistiques (pp. 81/98) évoque ce qu'il appelle "les maîtres de la tradition classique" :

(i) Platon, avec son "esprit de géométrie" en tant que philosophe (pp. 99/120) et

(ii) Isokrates, avec son "esprit de finesse" en tant que rhéteur (pp. 121ss.). Marrou voit dans les deux les fondateurs des deux grands types d'éducation (o.c.. 135).

- Comme déjà dit p. 68 supra. Isokrates est issu de la Sophistique, mais dans son *Sur les Sophistes* il apparaît comment il critique sévèrement la subversion de la haute vocation des sophistes, maîtres de sagesse, dans le sens ancien et vénérable. Cette haute vocation, il la considérait comme sienne :

(i) il n'a pas voulu de la belote, bien qu'il ait parlé et écrit avec un soin rigoureux, même dans l'expression de la pensée ;

(ii) il ne voulait pas non plus de l'éristique, car il était trop pédagogue pour cela ;

(iii) la haute et stricte réflexion philosophique, comme chez Platon, qu'il évitait comme trop inaccessible pour l'homme et l'intellectuel moyen ;

(iv) l'éloquence jurisprudentielle n'était pas son intention réelle : pour cela sa rhétorique était trop strictement politique ;

(v) l'éducation politique au sens plein, - c'était son intention ; il avait en tête une *paideia* hellénique générale qui mettait fin aux querelles entre les grandes poleis : il n'hésite pas, déjà en -346, à faire appel à Philippe de Macédoine pour réaliser la paix et l'unité de tous les Hellènes (il a eu la chance de survivre quelques jours à Chaironeia pour féliciter Philippe).

Conclusion :

Isokrates est un sophiste au sens mélioratif du terme. Par conséquent, la rhétorique : " La rhétorique est par essence un moyen d'expédient politique, mais elle ne devient porteuse d'une éducation politique que par sa capacité à énoncer des buts pour la politique ".

Cette intuition s'est développée chez Isokrates dans la confrontation avec la philosophie. Car ce qui attaque le plus vivement la critique platonicienne, c'est l'indifférence morale de la rhétorique et son pur formalisme, qui en a fait "un pur outil dans la lutte sans scrupules de la vie publique". C'est pourquoi la philosophie, aux yeux de Platon, est la seule véritable rhétorique. (cf. pp. 96/97 supra).

Isokrates voit que l'avantage de la philosophie réside dans la possession d'un but suprême." (W. Jaeger, *Paideia* III, 131/132). C'est pourquoi Isokrate donne à son sophisme rhétorique "une finalité politique pure et édifiante". Comme le dit Marrou, c'est Isokrates, et non Platon, qui devient, pour les larges cercles intellectuels, l'éducateur par excellence de l'Hellas et de toute l'Antiquité. Dans sa *paideia*, cependant, la philosophie est subordonnée à la rhétorique : le rhéteur doit savoir toutes sortes de choses, y compris la philosophie. Une sorte de développement général caractérise donc le sophiste rhétorique d'Isokrates.

Aristote et le Péripatétisme le plus ancien.-

Aristotéles (Lt : Aristote) de Stageira (-384/-322), ou le Stagirite, est le fils de Nikomachos, le médecin du corps du roi Amuntas de Macédoine (le père du roi Philippe, lui-même père d'Alexandros le Grand). Nous sommes donc en Thrace. Il est orphelin prématurément et recueilli par Proxénos, " un ami de la famille à Atarneus (Musia ; Lt : Mysia, en Anatolie) ".

En -367, il a dix-sept ans et commence à étudier à Athènes avec Platon, qui a alors soixante ans : ce n'est plus le jeune Platon (de l'eros philosophique qui réveille la mémoire des idées autrefois considérées), mais le plus âgé qui, revenant à la sobriété socratique, analyse les idées en réseau, oui, dépassant de loin les problèmes socratiques, notamment au sens pythagoricien, conçoit une image de l'univers, - sans toutefois rejeter ses pensées de jeunesse.

C'est donc à l'Académie qu'Aristote apprend pour la première fois l'analyse des concepts. Mais ce sont surtout le Filebos, dans le but d'élaborer la philosophie en tant que mathématique des fusions (pp. 107/109 supra), ou le Parménide, dans le but de soumettre les idées à un examen approfondi (pp. 93/94), qui ont impressionné et formé le jeune Aristote, qui n'avait pas de penchant mystique, et qui poursuivait ainsi la "pensée" et l'"analyse de la pensée" des fusions des Milesiens comme le plus grand bonheur.

-- Theoria ; - speculatio, contemplation. -

W. Jaeger, *Paideia* I, 11/12, dit que les Hellènes ont développé comme leur "plus grand miracle" la theoria, c'est-à-dire cette attention aux choses, dans le devenir et le dépérissement, qui est la vue claire de la structure permanente dans le surgissement, le développement et le dépérissement, tant dans la nature que dans le monde humain. Cette theoria, ce séjour contemplatif sur l'ordre dans le devenir et le dépérissement, est, selon Jaeger,

a/ intellectuelle et rationnelle,

b/ mais aussi contemplative et, en ce sens, liée à la création et à l'expression artistiques. Les autres peuples ont produit de grands esprits, mais l'Hellas a produit des esprits contemplatifs qui révèlent la légalité dans le fusions et ses parties. Eh bien, en cela, Platon et Aristote, malgré leur différence de tempérament, se ressemblent.

c/ Oui, ils unissent, comme le dit *Paideia* I, 151 ; 402, la theoria et la préoccupation éducative : elle les concerne à travers et par la theoria agologique. D'où leur distinction, voire leur séparation de :

1/ l'étude des choses "en elles-mêmes" (théoriquement) et

2/ l'examen et l'intention de l'utilité des contenus des pensées et des choses. Platon, par exemple, considère la vie juste "en soi" pour, ensuite, isolément, considérer la vie juste "dans ses conséquences" ; de même, il considère les types de constitutions (en soi et comme causes de récompense, ou de punition) ; il considère aussi la rhétorique de cette manière (sa "vérité" mise en regard de son utilité) - cf. A. Gödeckemeyer, *Platon*, S. 83, 111, 156 - Cette séparation empêche, fondamentalement, la connexion des deux, 1/ vérité objective 2/ et utilité pratique-technique, du pragmatisme de Peirce.

Kl. Oehler, ed. Ch.S. Peirce, *Ueber die Klarheit der Gedanken*, (Ch.S. Peirce, On the Clarity of Thought), Frankfurt a. M., 1968, dit que Peirce (1839/1914) appelait son pragmatisme "le véritable idéalisme".

Cela signifie deux choses :

(i) la vérité logique qui est l'accord de (nos) pensées avec la réalité connaissable (idéalisme épistémologique) ;

(ii) la vérité physique (parfois appelée ontologique) qui est l'accord de la réalité avec les pensées (les nôtres ou celles de Dieu ou de quiconque) (idéalisme métaphysique). Cf. o.c., 12/14.

Une troisième forme de vérité peut être ajoutée - comme le voit très bien O. Willmann, *Gesch. d. Id* :

(iii) la vérité éthico-politique, oui, la vérité technique, qui est la conformité de tout comportement (acte moral, opération techniquement valable) avec sa propre norme ou son propre contenu de pensée comme principe ou règle, - la base de la science du pilotage. Eh bien :

a/ la conception trop pure de la *theoria*, chez Platon, a pour effet de sous-estimer l'effet, la récompense ou la punition, l'utilité ou l'inutilité du salut ou de la calamité, de l'idée, dans la mesure où elle est déjà appliquée de manière agissante (l'altruisme étant poussé à bout, pour éviter comme la peste le profit sophistique) :

b/ Et pourtant : "

1/ la mise à l'épreuve constante de la doctrine des idées, ainsi que

2/ l'effort agologique constant (c'est-à-dire l'éthique et la politique en tant qu'éducation), dans le cas de Platon, avec des résultats positifs ou négatifs, prouve que le pragmatisme était latent en lui, mais réprimé, oui, délibérément réprimé, par réaction contre le pragmatisme vulgaire ("La fin justifie les moyens").

C'est la tragédie de la philosophie hellénique à son zénith, avec Platon et aussi avec Aristote : ils sont restés rigides, conservateurs et purement théoriques, au lieu d'être expérimentaux au sens de C.S. Peirce, c'est-à-dire 1/ concevoir des idées 2/ mais i. au lieu de les systématiser immédiatement, séparées de la réalité, comme moyen d'éducation, les mettre à l'épreuve de la réalité pour savoir si la réalité en soi correspond à ces idées ou notions conçues. C'est là seulement le véritable idéalisme, comme Peirce, à tâtons, l'a très bien vu.

Voir aussi W. B. Gallie, *Peirce and Pragmatism*, New York, 196 ainsi que J. Royce, *Principles of Logic*, New York, 1961 (1912-1), où il est dit à la page 50 : "En ce sens, l'acte de définir, au moins de certaines normes ou principes de classification, est un acte dont la valeur logique est non seulement pragmatique (c'est-à-dire orientée vers un résultat) mais aussi absolue."

En d'autres termes, pour tout l'arbitraire du but et de la volonté d'atteindre un résultat, il y a, dans l'univers et dans l'homme qui veut, un ordre qui, indépendamment de lui, l'oblige à réussir ou à échouer selon qu'il agit en accord avec la réalité ou non. -

Platon, aussi convaincu soit-il, dut constater que "les jeunes gens, une fois qu'ils ont goûté à la dialectique, en abusent ou en font un jeu et s'en servent pour argumenter sans cesse" (*Politeia* 7 : 539b), c'est-à-dire l'inverse de ce qu'il faisait, mais avec des résultats désastreux où il échouait tout au plus à cause de l'al to

approche théorique ou de la mauvaise volonté de ceux avec qui, comme par exemple dans Surakousai, il ne partageait qu'en apparence "le même credo éthico-politique" (Septième lettre,

introduction), mais par qui il était simplement trompé de manière sophistiquée. On pense au contenu déchirant de cette Septième Lettre. "Je suis venu en Italie et en Sicile avec cette pensée en tête (c'est-à-dire à la suite d'un décret divin de me consacrer à fond à la philosophie dans ses effets pratiques) lorsque j'y suis allé pour la première fois. Mais ce qui m'a déçu ici encore, à ma première apparition, au plus haut point, c'est la "vie de bonheur" qui y est préconisée (note : - on pense à celle d'aujourd'hui ("la dolce vita"), qui consiste dans les réjouissances italiennes et siciliennes, dans l'habitude de faire deux repas somptueux dans la journée, de se coucher le soir et, sans faute, de pratiquer l'érotisme associé à une telle vie.

Car aucun homme sous le ciel n'est capable, par de telles mœurs, s'il y vit dès l'enfance, de devenir un homme pensant et sage, encore moins lui viendra-t-il à l'esprit d'aspirer à l'habileté de mener une vie raisonnable et modérée à tout point de vue. (...) En outre, aucune polis, même avec la meilleure constitution, ne peut atteindre le bonheur de la paix intérieure, si ses citoyens, d'une part, croient qu'ils doivent tout dépenser dans un gaspillage insensé, si, d'autre part, ils considèrent qu'il est normal de ne faire aucun effort physique ou mental, sauf pour se montrer dans des fêtes lascives de nourriture et de boisson et dans le lit de la luxure.

De tels polémistes tombent tantôt sous les tyrannos absolus, tantôt sous la domination de l'aristocratie de l'argent ou même sous celle de la populace ; ils ne sortent jamais de tels changements de pouvoir ; leurs dirigeants ne peuvent même pas entendre le nom de "constitution" qui, sur la base du droit commun et de l'égalité en droit, garantit la liberté.

Si les critiques de l'idéalisme qui, aujourd'hui, sont si retranchés dans Platon et la haute théorie des idées, examinaient attentivement les situations "réelles" auxquelles est confronté le Platon dit "flottant, irréel", alors peut-être - ce n'est même pas certain - seraient-ils un peu moins enclins à souffler dans leurs cornes "réalistes".

Raison : eux-mêmes ne se lanceraient même pas dans la lutte avec une telle morale "réaliste", tout simplement faute d'une meilleure base de vie. Comment le "système" italien et sicilien (le soi-disant pouvoir établi de l'époque) pourrait-il jamais changer sans un renversement de vie idéaliste dans un certain style socratique-platonicien-aristotélicien ?

En d'autres termes, notre critique de la simple "theoria" ne s'applique qu'au lien entre l'idée (concept, forme), d'une part, et, d'autre part, l'expérience de pensée basée sur l'idée, mais pas à la haute institution éducative éthico-politique. Cela a été clarifié une fois pour toutes.

E.R. Lehmann - Leander, *Aristote, Analytiker der Wirklichkeit*, (Aristote, analyste de la réalité), Wiesbaden / Berlin, s.d., S. 20, dit : "(...) A l'impermanence de la vie - le devenir et le dépérissement des millénaires - s'oppose la participation à l'éternel par la pensée : la pensée rend la "vie naturellement malheureuse" digne d'être vécue ; Oui, c'est quelque chose de si beau de pouvoir penser "que l'homme, par rapport aux autres êtres vivants semble être "un dieu"".

L'auteur parle d'une œuvre de jeunesse, le *Protrentikos*, d'Aristote, alors qu'il était encore pleinement platonicien. Le jeune Aristote y dit : "(...) Il n'y a, pour l'homme, rien de divin et de bienheureux, sinon ce qui, seul, en vaut la peine, à savoir ce qui est en nous de la puissance de la pensée et de la raison. Car, parmi tout ce que nous avons, cela seul semble impérissable et divin. Si notre vie est donc par nature (fusei) malheureuse et pesante, elle est cependant, en raison de notre capacité à participer à une telle puissance, si magnifiquement agencée que l'homme, comparé aux autres créatures vivantes, semble être un dieu. Car notre esprit est dieu - qui l'a dit, Hermodimos ou Anaxagore - et le mortel possède lui aussi une part de dieu.

Conséquence : il faut soit pratiquer la philosophie, soit dire adieu à la vie et partir, puisque tout le reste n'est que nullités et farces." (o.c., 21).-

"Ce qu'Aristote peint en réalité, c'est sa propre attitude, celle d'un 'philosophe scientifique, auquel, en dehors de la recherche de la connaissance, aucun autre bien ne s'applique'. Oui, il rejette très nettement " l'application pratique " de la connaissance ; comme le montre la citation suivante : "Conclure que, de toute connaissance, il résulte quelque chose d'autre, en ce qu'elle se laisse utiliser comme utile, n'est possible que pour ceux qui n'ont pas la moindre idée de la grandeur de la distinction entre "le bien" et "le nécessaire" ; car cette distinction est très grande." (o.c., 22).

Le *Protrentikos* d'Aristote explique alors que le " bien " est ce que l'on veut pour lui-même, même si rien d'autre n'émerge dans le processus, et que le " nécessaire " (et " co-cause ") est ce que l'on apprécie en vue d'autre chose et sans lequel on ne peut vivre.

"Il est donc ridicule, à tout prix de toutes choses, de chercher une utilité qui se trouve en dehors de la chose elle-même, et de demander : "Quel but nous apporte-t-elle ?" et "A quelle fin peut-on en avoir besoin ?". Car, comme on l'a dit, un tel homme n'a en fait rien de commun avec celui qui sait ce qui est propre et bon, ni avec celui qui sait distinguer la cause de la co-cause. On comprendra peut-être que ce que nous disons ici est la vérité même, si, par exemple, nous nous déplaçons en pensée vers les îles des bienheureux : car là, il n'y a pas de besoin et on ne tire aucun profit : il ne reste que la pensée et la contemplation, - cette forme de vie dont nous affirmons maintenant qu'elle est celle de l'homme libre." (O.c., 22/23).

En dehors de 1/ l'aversion orphique pour le côté corporel et terrestre de la vie et 2/ l'attitude platonicienne à son égard (en tant que "monde des ombres"),

qui, toutes deux, seront plus tard remplacées chez Aristote par un besoin de recherche véritablement milésien qui, dans toutes les oeuvres des fusis, voit quelque chose de miraculeux, l'attitude de pensée d'Aristote est restée la même. -- R. Böhm, *Kritik der Grundlagen des Zeitalters*, (Critique des fondements de l'époque), La Haye, 1974, retient, à propos de la conception aristotélicienne de la "connaissance (schap)", la proposition suivante

(i) la connaissance désintéressée, pour elle-même, est la meilleure façon de servir l'humanité ;

(ii) argument : l'homme s'élève ainsi à une existence divine ;

(iii) critique de Böhm : un tel savoir est nécessairement un " savoir objectif " ; " objectif " signifie ici " dirigé et lié, oui, soumis à la fusis non humaine dans sa légalité et son ordonnancement ", conséquence : l'homme se réduit précisément par là à un " sujet " ; " sujet " signifie ici " subordonné, soumis, dominé " (c'est-à-dire à la légalité non humaine, la " nature ") ;

(iv) l'argument : L'histoire occidentale, en particulier l'histoire moderne, nous a montré qu'une telle connaissance " objective ", à travers la science moderne et son application technique, en particulier au monde humain, a conduit à la " technocratie " d'aujourd'hui qui produit pour le plaisir de la production elle-même, sans tenir compte des besoins humains (cf. la détermination de l'essence du capitalisme de Marx) ; - conduisant à des " sociétés inefficaces - inhumaines " .

R. Böhm :

1/ la simple "observation" (= connaissance théorique) est nécessairement une connaissance "soumise", c'est-à-dire à la nature non humaine, à l'asservissement (qui se manifeste dans notre capitalisme technocratique). Immédiatement, Böhm 2/ est radicalement (nietzschéen) allergique à toute notion de déification, au nom de la thèse : "la finitude humaine (c'est-à-dire la non-divinité) est créatrice, c'est-à-dire qu'elle est la base créatrice de toutes nos possibilités". Conséquence : il ne faut pas chercher ces possibilités dans une existence humaine supérieure, divine, car cette voie est sans issue dans la civilisation occidentale étouffante. -- Il va sans dire que les deux propositions principales de Böhm ne sont pas prouvées :

(i) le lien entre la theoria et la pragmateia (speculatio) d'Aristote et notre technocratie d'aujourd'hui est beaucoup plus compliqué que le raisonnement simpliste de Böhm.

(ii) Böhm caricature l'existence divine en ce qu'elle n'est pas, en ce sens qu'il est tout simplement, inconsciemment, allergique à la the(i)osis, à la deificatio, à la déification, et qu'il ne peut même pas, de par son inconscience, les approcher avec la bienveillance nécessaire : c'est précisément pour cette raison qu'il inverse la "finitude" en un "infini" (déguisé) qui crée tous les possibles. -

En d'autres termes, ce qu'il sort comme existence divine, il le ramène comme finitude (créatrice de toutes les possibilités), comme si, avec ce changement de langage ("divin" devient "finitude créatrice"), tout était prêt et attendait.

Böhm peut le faire, mais il oublie alors que les réalités restent les mêmes à travers les mots indiqués : tout savoir fini, humain ou autre, se dépasse lui-même mais de plus que ce qu'il est, l'infini.

-- En -348/7 Platon meurt ; Speusippos devient le chef de l'Académie. Aristote part pour Assos (Anatolie) : avec Xenokrates, son condisciple à l'Académie, il y fonde sa propre école. Assos avait été offerte par Herméias, roi d'Atarne, aux deux platoniciens Erastès et Koriskos : l'atmosphère y était donc favorable.

C'est là qu'Aristote commence ses recherches zoologiques et conçoit son propre système philosophique qui ne voit pas les idées avant, au-dessus et après les fusions et les processus (le "chorismos" ou dualisme), mais dans les fusions elles-mêmes et comme morphe, forma, forme.

À Assos, il épouse Puthias, nièce et fille adoptive d'Herméias d'Atarneus, prince de la région. En -343, il part pour Mutilene (Lesbos). Là, le roi Philippe de Macédoine (en réalité Philippe II, roi -359/-336), fondateur de l'empire macédonien, fait appel à Aristote pour élever son fils, Alexandros III, le Grand (-356/-323).

Quelque chose de similaire avait été fait par Platon, lorsqu'il avait suivi Dion à Surakousai à l'époque pour assister Dionusios en tant que conseiller. Aristote part donc -343 à la cour de Pella. L'Hellas elle-même était divisée vis-à-vis de la Macédoine :

(i) Démosthène d'Athènes (-384/-322), le plus célèbre rhéteur de l'Antiquité, comme Platon un partisan convaincu de la polis, voit en Philippe " un danger mortel pour la liberté hellénique de la polis " ;

(ii) Isokrate d'Athènes (voir p. 123 ci-dessus) ainsi qu'Aristote, bien que n'étant pas ami avec Isokrate (à cause de son attrait imprudent ?), voient dans le même Philippe le sauveur de la discorde de la polis et le combattant du danger perse qui atteignait l'Anatolie. Ce qui n'empêche pas les uns et les autres de rejeter la déification du prince des figures macédoniennes :

(1) Fillippos a par exemple rejeté Olumpias, la mère d'Alexandros, a épousé Kleopatra à Aigai et, lors de ce mariage, a fait porter sa propre image dans le cortège parmi les douze statues des dieux olympiens.

(2) Alexandros,

(3) ses successeurs, les Diadochoi, c'est-à-dire les six principaux chefs d'armée après lui qui se sont partagé son empire

(4) les empereurs romains, plus tard, renieront la culture hellénique sur ce point (le souverain divin), renforcée en cela par les modes de pensée orientaux. -- En -336 Philippe meurt ; en -334 Alexandros avec une armée d'environ 40.000 hommes, traverse l'Hellespont pour libérer les cités helléniques d'Anatolie des Perses pour avoir, bien plus tard, à l'Hufasis, affluent de l'Indus, frontière orientale de son empire, une borne ('un autel') ciselée avec l'inscription :

"A Héraklès et aux Kabeiroy de Samothrace". - Il est à noter que les Kabeiroy, Cabiri, les Kabires, étaient des dieux chthoniens, que les Hellènes appelaient aussi "Megaloi theoi", les grands dieux, ou encore, les dieux samothrakiens (Axiokerses et son fils Kadmilos ; Axiokersa et Axiëros, toutes deux déesses). Samothrakè était le centre et les rites phalliques ainsi que la protection et l'asile maritime étaient attachés aux Kabires dans leurs mystères. Ils étaient vénérés en Macédoine. Ils sont non-helléniques.

Ils étaient considérés comme un héritage des pélasgiques pré-helléniques, Ils sont liés à Déméter et Dionusos. Aristophane d'Athènes (-450/-385) cf. p. 75-, dans sa Paix, laisse entendre que, bien avant, il y avait des initiés aux Mystères Samothraces à Athènes et Démosthène y fait également allusion.

Selon Ploutarchos de Chaironeia (+45/+125), précurseur du néo-platonisme et de la mystique théosophique hellénistique, le roi Philippe et aussi Olumpias, la future reine, furent initiés aux Mystères Samothraciens dès leur enfance. Aristote lui-même est né à Stageira, "une ville située en face de Samothrace". "Dans la philosophie d'Aristote, la fertilité, la procréation, la création, sont au premier plan. Nul doute que lui et Alexandre ont eu des conversations sur les dieux samothraces." Ainsi P. van Schilfgaard, Aristote, La Haye, 1965, p. 11.

De sorte que, outre l'orphisme, les mystères samothréens ont également laissé une empreinte sur le grand penseur. W. Jaeger, Paideia I, 208, ne dit-il pas que nous trouvons une "mythologie primordiale" au cœur même de la pensée d'Aristote : ainsi l'"amour" des choses pour le moteur immobile (qui est Dieu). Pour la énième fois, nous rencontrons des approches prélogiques, les approches pré-wisdominantes dans la pensée si logique et théorico-spéculative de l'Hellas ! On a, 1/ par des considérations soi-disant "rationnelles", trop dissimulé cela et, qui plus est, 2/ trop fondé sur des influences orientales.

-- Alexandros

Il a emmené avec lui toute une équipe de scientifiques et d'historiens helléniques dans sa conquête de l'Orient. Aristote en a récolté les fruits. D'autant plus que le souverain lui fournissait continuellement de riches ressources pour ses recherches, notamment dans le domaine des sciences naturelles : les parcs animaliers, les cages à oiseaux et les étangs à poissons du souverain étaient à sa disposition.

Cela prouve que les Macédoniens, même s'ils n'étaient pas hellènes, accordaient une grande valeur à la culture hellénique. En - 335 Aristote loue à Athènes, près d'une petite forêt qui était dédiée à Apollon Lukeios et aux Muses, une gymnasion vide. Cet endroit était utilisé pour les sports et les exercices physiques, tels que les jeux de ballon, les courses de chevaux, la course, la lutte ; les bâtiments contenaient des vestiaires, des bains, des salles de jeux, des salles de lutte ainsi que des colonnades couvertes (peripatoi). D'où le nom de "péripatéticienne" pour Aristote. Car c'est là qu'Aristote a fondé le Lukeion, le lyceum, qui, à la manière de Platon, était un ordre fermé, c'est-à-dire une communauté avec des règles de vie fixes, des repas communs et une sumposion mensuelle (conversation avec célébration).

Les Pythagoriciens avaient déjà pratiqué une telle chose. La recherche scientifique à grande échelle dans les domaines des institutions de la polis, la botanique, la zoologie, l'oreologie, la médecine (son père était un Asklepiad), la musique, l'histoire (de la philosophie) ; la création d'une bibliothèque (manuscrits, cartes), d'un musée biologique, telles étaient les activités du Lucéion.

Les bibliothèques des écoles hellénistiques ont été conçues sur ce modèle.

- Le roi Herméias d'Atarneus

Ce dernier soutint Pilippos, mais il fut pris en embuscade par le monarque perse. Pendant le supplice, il demanda une ultime grâce, celle de pouvoir envoyer un message aux Académiciens qu'il connaissait comme suit : "Rapporte à mes amis et camarades que je n'ai rien fait d'indigne de la philosophie ou d'insoutenable".

Aristote fut profondément impressionné par son ami semblable à Socrate ; il écrit l'humnos suivant : " Toi, difficile par le genre humain d'atteindre la vertu, le plus beau but de la vie ! Pour l'amour de toi, belle jeune fille, même tolérer la mort et des maux continuellement épuisants, est considéré comme une part précieuse en Hellas. C'est pour un tel fruit impérissable que tu portes cet esprit qui est plus noble que l'or, plus noble aussi que la noblesse ou le sommeil au lustre affaibli. C'est par amour pour toi qu'Héraclès et les fils de Lédà, descendants de Zeus, accomplissant des actes héroïques, ont convoité la force. Le désir de toi a conduit Achilleus et Ajas dans la demeure d'Hadès. Par amour de ta douce forme, le descendant d'Atarneus quitta les rayons du soleil. Le chant doit célébrer son héroïsme ; les Muses doivent l'appeler " immortel ", les filles de Mnémosune, qui louent la révérence de Zeus, le dévot de l'hôte, et honorent l'amitié fidèle. "

Pendant treize ans, Aristote, dont émane ce document profondément humain, a dirigé le lukeion, pourtant Athènes, après la mort d'Alexandros, -323, sous la pression du parti antimacédonien, lui fait un procès "pour immoralité", (comme Socrate), en s'appuyant entre autres sur l'humnos.

Aristote aurait dit qu'il ne laisserait pas les Athéniens s'offenser philosophiquement une seconde fois (rappelons la mort de Socrate) et se serait rendu à Chalkis (Eubée), où sa famille possédait un domaine. Il y meurt rapidement en -322, là où est née sa mère. Dans son testament, il a pris des dispositions minutieuses pour ses proches et ... aussi des esclaves. Ce qui jette une lumière humaine sur l'"esclavagisme" de l'Hellas.

La même année, Démosthène meurt également. L'année précédente, Alexandros le Grand, son élève, était mort, laissant derrière lui un empire qui s'étendait jusqu'à l'Indus et incluait l'Égypte. Une nouvelle ère pouvait commencer, celle de l'hellénisme. Platon, son maître, est mort depuis vingt-cinq ans : le monde a changé rapidement et profondément en peu de temps.

-- L'aristotélisme. -

Selon E. R. Lehmann - Leander, Aristote, s.d., S. 30, Aristote s'est concentré sur deux problèmes principaux :

(i) la génétique, hèn gennètikèn, le devenir des choses, -typiquement milésien.

(ii) l'hylémorphisme, c'est-à-dire la dichotomie "substance (hulè, materia) / forme (morfè, forma)" qui caractérise la fùsis. -

Nous allons rendre visible le premier point par le biais de la problématique d'Aristote, c'est-à-dire la manière dont il dresse un status quaestionis, un état de fait, lorsqu'il répond à une question.

Nous allons exposer brièvement le second.

-- (I) Le principe gén(n)étique.

O. Willmann, *Gesch. d. Id.*, III, 1034, dit que les principes idéaux (idéaux), - formes de nombres, idées, formes, en cela semblables au principe de vie dans les organismes, doivent être conçus comme des principes immanents, c'est-à-dire fonctionnant de l'intérieur. C'est ce qu'il appelle "l'explication organique du monde", désignant ainsi le côté organique de l'idéalisme, qui a été vu et exprimé surtout par Aristote. Très tôt, cela a été vu dans la philosophie présocratique :

(i) l'hylozoïsme (la matière, en tant que tout (universel) ou en tant que partie (particulier), est perçue comme un organisme vivant) ;

(ii) l'héraclitéisme (la matière, par le feu et le Logos en elle, est "dynamique", c'est-à-dire qu'elle se déplace d'elle-même ; - on voit la très grande différence avec le mécanisme pur, où règne l'inertie, in.ertia),

(iii) le mécanisme modéré (Empédocles, Anaxagore mêlant inertie mécanique et dynamique hylozoïque), -- tous trois anticipent la conception gennétique d'Aristote, que nous précisons maintenant par sa manière de rédiger un problème, c'est-à-dire un dossier de questions, et à la fois un thème, c'est-à-dire une description du sujet.

- (I) a. La structure générale. -

La doxographie ou description des opinions d'Aristote comporte un aspect informatif et un aspect critique ou gestionnaire.

a1/ Il attache une grande importance à ce que les prédécesseurs et les contemporains pensent d'un thème : ta indoxa, opinionones, les opinions passées et présentes des autres, sont pour lui toujours le début de la recherche ; d'emblée son sens de la tradition est clair, aussi curieux et correctif soit-il sur le plan personnel ; en d'autres termes, il n'est pas un néologiste ou un nouveau venu, qui pense que tous les autres se sont trompés (Platon faisait quelque chose comme ça).

Mais il est également fidèle à son intuition de base : la methodos gennètikè, via et ratio genetica, la méthode gén(n)étique, est une application du fait que, dans la fisis, tout germe et toute graine, pousse et fleurit, et ce dans un mouvement volontaire, - car l'"eros" (l'amour) pour le moteur immobile qui se tient dans et derrière tout changement, dirige immédiatement la graine ou le germe vers un thème, par exemple la constitution d'une polis. v. la constitution d'une polis, est comme une graine : elle naît, se développe à travers toutes sortes de mouvements, également à travers des déviations, ainsi Politika 2, 1273a (= 5:5),

a/ où il est dit que la plupart des points qui peuvent être critiqués comme par ek. baseis, déviations, écarts, sont communs à tous les systèmes constitutionnels qu'il avait discutés jusqu'alors ;

b/ la norma, le canon, la règle, auquel cas elle est appelée hupothesis tès aristokratias kai tès politeias, le principe de base de l'aristocratie ou de la politeia (c'est-à-dire ici la "constitution mixte", qui consiste en 1/ l'aristocratie pure (mérite), 2/ l'oligarchie (richesse) et 3/ la démocratie (nombre) en état de mélange). Vrl. J. Aubonnet, *Aristote, Politique*, Paris, 1960, pp. 89 (texte), 168 (commentaire).

Ainsi, en résumé, trois moments (c'est-à-dire des aspects du mouvement) émergent :

(i) l'hypothèse, le principe de base (prémisse, mieux encore : "undergirding"), qui est "règle", canon ;

(ii) le *par.ek.basis*, littéralement : "le pas à côté et à l'écart", la déviation de l'hypothèse ou de l'être régulateur ;

(iii) l'*ep.an.orthosis*, *correctio*, redressement ; - comme le note O. Willmann, également : *rhuthmosis* (de *rhuthmoo* ; je fournis 'un mouvement régulier ; // *rhuthmizo*, qui signifie la même chose), indiquant la bonne direction (retrouvée). C'est l'aspect directionnel de la génétique d'Aristote.

Comme le remarque J. Aubonnet, o.c., p. 107, cette vision génétique est en même temps, analytique, c'est-à-dire disséquant le *suntheton*, le tout, dans ses *a.suntheta*, ses constituants ou éléments : "Si quelqu'un observe comment les choses croissent (*fuomena*) à partir de leur origine (*archè*), il les considère de la meilleure façon, comme dans les autres cas, également dans ce cas (c'est-à-dire dans le cas de la *polis*)." (*Politica* 1252a (2 : 1)).

Aristote commence, en effet, par le foyer, qui a en vue l'ordonnement éthique de trois couples,

(i) le rapport seigneur/esclave ; (ii) le rapport homme/femme et (iii) le rapport parent/enfant, - "une triade qui semble remonter à Socrate et que Platon reprend, ainsi que les *Kunierker* (notamment *Diogène de Sinope*).

Platon procède également de cette manière ; et pourtant : il y a une différence. Aristote a réinstauré le platonisme de son maître : "Le propre de la philosophie est de s'occuper de ce qui "a été cherché de tout temps et maintenant et toujours" (*Net* 1028b).

1/ Mais cela ne signifie pas qu'avec cela, pour Aristote, la vérité présente au commencement et à l'origine soit encore la vérité entière, à être, après coup, dans le cours de la philosophie, depuis la reprise de la tradition mythique par les premiers philosophes et sur le chemin de ceux-ci vers la philosophie, désormais de plus en plus perdue, comme le considère Platon, lorsqu'il appelle les anciens ceux qui étaient "plus forts" que nous et "habitaient plus près des dieux" (*Filebos* 16c) :

2/ D'autre part, pour Aristote, la continuité de l'esprit en ce que l'ancien et l'initial ne s'accomplit que dans le progrès." (J. Ritter, "*Politik*" und "*Ethik*" in *der praktischen Philosophie des Aristoteles*, (Politique et "éthique" dans la philosophie pratique d'Aristote), in O. Pöggeler, ed., *Hermeneutische Philosophie*, Munich, 1972, 2. 163/164).

"La philosophie pratique se révèle être une philosophie de la fin, et non de l'origine et du début." (o.c., 166). La raison en est la suivante : "La nature est *telos*, finis, but (fin). En effet, quel que soit l'état de chaque être après que son origine (*genèse*) a pris fin, telle est, affirmons-nous, la nature (*fusis*) de chaque être, par exemple d'un homme, d'un cheval, d'une maison." Ainsi Aristote.

Hegel le rappelle lorsqu'il considère "*das Resultat*", le résultat du devenir, comme décisif. Cela signifie que la croyance (sophiste) dans le progrès est plus forte chez Aristote que chez Platon.

O. Willmann, *Gesch. d. Id*, I, 461, dit : "Si Puthagore a entrepris la formulation intellectuelle de l'antique doctrine concernant la mesure, le nombre et l'harmonie comme principe des choses, - si Platon a élaboré spéculativement la doctrine concernant les sceaux du monde, - alors Aristote a donné à l'intuition concernant les semences et les germes transcendants des êtres, sa traduction philosophique et, par là, sa doctrine des principes est en contact avec la pensée archaïque, - ce qui n'est pas moins directif pour elle que le lien avec des théologèmes tout aussi archaïques (d. i. intuitions des théologiens) pour ses prédécesseurs." -

En d'autres termes, si Aristote prend tant de soin à dresser un état des lieux chaque fois qu'il aborde un thème, il le fait comme si ce thème dans sa vérité (ce morceau de vérité, par exemple une constitution solide) était une graine qui naît, croît, se développe et arrive à maturité. C'est ainsi que seulement alors, à la fin, on sait quelle est la bonne fisis ou nature (manière d'être) de ce thème dans sa vérité.

-- (I)b. *Deux exemples.*

- Nous allons maintenant donner les deux grandes doctrines de l'aristotélisme selon cette méthode génétique.

-- (I)b1. *Le problème de l'"être / devenir" . -*

On connaît par ce qui précède l'aporie (l'inhibition intellectuelle) qui pèse sur la philosophie depuis Parménide et Héraclite : avant le conceptualisme des Hellènes, avant Socrate déjà, "être" et "devenir" semblaient contradictoires (soit quelque chose devient (et, par retournement, se décompose), soit est quelque chose, mais pas les deux à la fois), et cela imbriqué avec "un" (dans tous les sens : 1/ en nombre (unique) 2/ en nature (singulier, uniforme) ; 3/ en cohérence (un seul système)) et "beaucoup" (également dans divers sens) : soit quelque chose est un et pas beaucoup, soit vice versa, mais pas simultanément un et beaucoup.

-- (I)b1a. *Parménide,*

Parménide, le premier penseur purement abstrait, conçoit l'"être" comme non fini, non devenu et non périssable, mais de façon si stricte que la finitude, le devenir et la disparition manifestes que le fisis nous donne à voir même comme n'étant pas encore ou comme n'étant plus, ne deviennent qu'apparents. L'être "est" ou "n'est" pas", dit-il.

Avec cela, une fois pour toutes, la décision est prise :

1/ l'une des voies (celle du surgissement et de la disparition de l'être) est, en tant qu'impensable et indicible, à rejeter ; elle n'est pas la vraie voie ;

2/ l'autre voie doit être choisie comme la seule juste. Comment donc l'"être" serait-il (seulement) dans le futur ? Comment aurait-il pu naître ? Car s'il est devenu, il n'existe pas ; mais il n'existe pas non plus s'il est dans l'avenir. Ainsi, elle a fini de devenir et elle a fini de périr". (Fr. 8).-

Héraclite dit : "Une seule et même chose se montre, dans les choses, comme vivante et morte, comme éveillée et endormie, comme jeune et vieille. Car ceci, après son renversement, cela et cela, changé à nouveau, cela." Les contraires coïncident, meta.morf.

Comme le dit E. Lehmann-Leander, o.c. 33/35, on ne peut pas saisir globalement l'être singulier, l'être unique ou individuel, à partir de l'une de ces deux vues.

-- (I)b1b. Les successeurs de Parménide et d'Héraclite

Ceux-ci, nous l'avons vu plus haut, se débattaient, mathématiquement et physiquement - éthiquement, avec le dilemme "être/être - périr".

Pour Aristote, ce dilemme reste irrésolu, même dans les deux solutions extrêmes qui lui sont proposées, celle de Démokritos, le matérialiste, et celle de Platon, l'immatérialiste. -

L'atomistique (Leukippos, Demokritos) met l'accent sur le devenir ; tandis qu'elle atomise et mécanise l'être : avec ce système de concepts, elle ne saisit de l'extérieur que la substance morte et inerte (lente) et ses changements oisifs, mais le reste du fuis lui échappe et reste inexpliqué. -

Platon a plutôt mis l'accent sur l'"être", tout en situant cet "être" dans le monde des idées, mais en négligeant plutôt le côté matériel des fuis, sauf plus tard, lorsque, dans le Timaios, il construit "une physique, fortement pythagorico-mathématique, pour créer dans la substance éternelle (indétermination) le "cosmos", le démiourgos, le faiseur de monde, - qui est une personnification de l'Idée Suprême, le Bien, en tant que puissance ordonnatrice, - crée l'âme-monde (analogue à l'hylozoïsme), à partir d'un mélange de "tauton", l'identique (le même) et de "heteron", l'autre (le non semblable),

a/ pour évoquer une telle image du haut monde des idées dans la sphère du devenir et du périssement.

b/ "Platon tire la cohérence de la philosophie naturelle avec les conceptions éthico-politiques de l'idée que l'homme (ou plus exactement : l'homme) est le constituant de la polis, en essayant de peindre la genèse du monde jusqu'à l'émergence de l'homme. Ici aussi, le point de vue éthico-politique reste déterminant. Toute la construction du monde ne concerne Platon, en dernière instance, que pour son opération la plus haute, pour l'homme et la polis qu'il a fondée." (A. Gödeckemeyer, *Platon*, 130).

En d'autres termes, a/ le dualisme (monde des idées et monde des images) et b/ la téléologie (finalité de l'univers envers l'homme dans sa polis) semblent être les solutions pour Platon. - Cependant, chez Platon, tout cela reste trop étranger à la vie et à la réalité pour être pleinement satisfaisant pour un Aristote, qui est beaucoup plus indulgent envers un Demokritos, par exemple, et le monde expérimental des Milésiens.

-- (I)b1c. La solution d'Aristote.

Celle-ci est double : (i) logique et (ii) ontologique (physique-éthique).

-Ad (i) Logique :

Parménide oscille entre deux extrêmes, l'être qui est, exclusif, et le non-être qui est, juste, rien à moins d'un semblant (z w z (Rouge. : dernier z avec tiret horizontal au-dessus : le négateur de z)) - dilemme ;

Herakleitos fait également la navette entre deux extrêmes, mais de nature qualitative (vie/mort ; veille/sommeil ; jeune/vieux) et mutuellement opposés ; ceux-ci se situent dans le même être (ceci devient cela, c'est-à-dire son contraire).

(ceci ^ cela), - métamorphique. Aristote introduira la logique dite modale : celle-ci fonctionne non pas avec deux valeurs (on entend ici des valeurs logiques comme par exemple " nécessaire " et " nécessaire-non ", dans le langage symbolique " n et n- ", ou ceci et non cela (= that), dans le langage symbolique : "a et a (négation)", mais avec trois valeurs principales : 1/ nécessaire, 2/ non nécessaire (possible) et 3/ nécessaire-non (impossible).

Parménide ne connaît que deux valeurs $z = n$ et z (négation) $n-$, tandis qu'Héraclite ne connaît également que deux valeurs, à savoir n et $n-$, mais celles-ci sont métamorphiques au lieu d'être dilemmatiques (quelque chose est simultanément, dans sa profondeur, n et $n-$, n et n (négation), a et a (négation)...).

Ad (ii) physique-éthique :

" L'ontologie parméniennienne ne connaît que l'"être" comme 'présence', présence durable ; l'ontologie aristotélicienne accomplit contre elle la distinction modale "'dunamis/ energeia', et, aussitôt, la première explication tâtonnante du phénomène du 'temps historique' ". Ainsi O.Becker, *Zur Logik der Modalitäten*, (Sur la logique des modalités), in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, herausgegeben von E. Husserl, Halle, 1930, S. 540. Voir aussi J. Stallmach, *Dynamis und Energeia (Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von 'Möglichkeit und Wirklichkeit'*, (Dynamis et Energeia (Investigations sur l'œuvre d'Aristote sur l'histoire du problème de 'la possibilité et de la réalité'), Meisenheim am Glan, 1959, qui souligne que la doctrine 'dunamis/energeia' est la pierre angulaire de la philosophie scolastique-médiévale, qui jusqu'à nos jours, vit dans le thomisme honoré par l'Église catholique romaine (de S. Thomas d'Aquin (1225/1274) comme la philosophie ecclésiastique officielle.

Il critique son professeur Nicolai Hartmann (1882/1950), qui a réintroduit les modalités "réel et possible" et nécessaire dans la théorie de l'être, mais dans un sens mégarien, purement logique (voir supra p. 87) ; en même temps, il souligne que l'energeia, c'est-à-dire la réalité pleinement réalisée, est toujours en train de se réaliser. c'est-à-dire la réalité pleinement réalisée, a toujours priorité sur la dunamis, c'est-à-dire la disposition à la réalité, - qui apparaît dans la (méta)physique ou la théologica d'Aristote, c'est-à-dire qu'il y a nécessairement une réalité première qui rend tous les possibles possibles (un univers simplement possible ne sort jamais de terre).

Il va sans dire que le couple "réel/possible", complété ou non par "nécessaire/non nécessaire", joue un rôle de premier plan :

1/ tant dans le pragmatisme de C.S. Peirce et ses ramifications (par exemple le pragmatisme ordinaire (W.James, J.Dewey), l'opérationnalisme) - l'abduction qui, partant d'une hypothèse, la vérifie dans une expérience, de façon laborieuse, pour sa vérité, présuppose "un monde en devenir", un monde qui est "en devenir" par l'effort humain -

2/ comme dans l'existentialisme (Möglichkeit als Existenzial (possibilité d'être comme caractéristique humaine - cf. *Sein und Zeit* I, 143/144) de Heidegger) l'homme a l'histoire, mais il la fait aussi (par son "dessein" il dépasse son "donné") - et

3/ le marxisme ("Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde différemment ; il s'agit cependant de le changer", cf.

K. Marx dans ses *Thèses sur Feuerbach*, 11 : le " changement " a lieu dans la praxis ; c'est-à-dire l'intervention que l'homme, se concevant lui-même, effectue dans la société).

Cependant, tout aussi clairement, sinon plus, le couple "réel/possible" s'exprime dans le "Human, Potential Movement", aux U.S.A. La dynamique de groupe, la bioénergie, la gestalt-thérapie, dans le climat de la contre-culture (début des années soixante-dix) avec ses communes, sa culture de la drogue, sa culture musicale et son mouvement politique de la jeunesse, se fondent en un "Mouvement des possibilités humaines" global pour s'épanouir de nos jours dans a/ des écoles d'expansion de la conscience, b/ des groupes d'initiation aux possibilités religieuses ou extraterrestres ou à la "conscience cosmique".

Cf. J.-M. Schiff, *La ruée vers l'âme*, in Question de spiritualité, tradition, littérature (Paris), n° 10 (janv./fév. 1976) ; R.W. Siroka, éd, *Sensitivity Training*, Rotterdam, 1972 ; H. Cohen, *De vrije mens*, Brasschaat / 's-Gravenhage, 1975 ; J. Mousseau / P.-F. Moreau, *L'inconscient de Freud aux techniques de groupe*, Paris, 1976. C'est clair : le titre "potentiel" et "possibilités humaines" trahit la dunamis qui, chez l'homme, à partir du pré- et du transrationnel, s'active pour que l'homme se "réalise", pour parler avec A. Maslow, *Motivation et personnalité*, 1954 (psychologie humaniste ; cf. aussi supra p. 79).

Un rôle de premier plan est également joué par le couple "réel/possible" dans la philosophie actuelle des sciences naturelles de Saint Lupasco. Ainsi, dans son ouvrage *La tragédie de l'énergie (Philosophie et sciences du XXe siècle)*, Tournai, 1970, p. 49 : "L'énergie obéit à des nécessités intérieures. Rien n'est possible sans une possibilité qui est en fait une disposition (potentialité), c'est-à-dire une possibilité qui porte en elle la réalisation possible (actualisation) ; rien n'est possible sans une telle possibilité, intégrée dans la nature même de l'énergie. "

Dans *Qu'est-ce qu'une structure*, Paris, 1967, pp. 51ss. il en parle également. - Cette dualité "création/actualisation" (potentialité/actualisation) revient également au niveau supérieur au niveau non-organique, c'est-à-dire au niveau biologique et au niveau humano-artistique : voir son *L'énergie et la matière vivante (Antagonisme constructeur et logique de l'hétérogène)*, Paris, 1962, pp. 193ss, ainsi que son ouvrage *Science et art abstrait*, Paris, 1963.- Conclusion : aujourd'hui encore, tant du point de vue de la nature elle-même que du point de vue de la nature elle-même, cette dualité revient sous la forme d'une potentialité/actualisation.

Conclusion : Aujourd'hui encore, tant du point de vue des sciences bêta (= sciences de la nature) -- voir Lupasco - que de celui des sciences alpha (= sciences humaines), le couple aristotélicien "energeia / dunamis" (création / disposition), in Lt. "actus / potentia", s'avère utile comme base de réflexion.

Note : - "Energeia" est aussi appelé "en.tel.ch.eia", entéléchie, par Aristote : ce mot exprime mieux l'orientation vers le but (telos). La disposition est orientée vers la réalisation, qui est le but, telos, de celle-ci.

En effet, le germe ou la graine est potentiellement la plante mature, qui, à partir du germe (de la graine), est la réalisation : dans le germe se profile déjà, en quelque sorte, potentialiter, potentiel, -- "dunamei", la plante entière ; le germe est orienté vers la maturité, car dans cette maturité il n'est que pleinement lui-même. Cf. O. Willmann, *Abriss der Philosophie (Philosophische Pröpadeutik)*, Herder, 1959 (191/1914, 3/4), S. 409/433 (Latentes und entwickeltes Sein),(Être latent et développé), où il y a des explications détaillées, surtout S. 413/414.-

Le vitalisme est une philosophie biologique qui trouve son origine, d'une part, chez Hippocrate de Kos (p. 45 supra) et, d'autre part, chez Aristote, mais qui se poursuit jusqu'à nos jours, et qui affirme que a/ en dehors du substrat physique (que la physique et la chimie révèlent), la "vie" b/ nécessite un principe spécifique, appelé "principe de vie", "force vitale" ou "entéléchie", pour être concevable. Ceci va à l'encontre des philosophes mécanistes biologiques actuels, bien sûr. On pense à l'école de Montpellier qui, au XVIIIe siècle, partait de cette philosophie de la biologie vitaliste. Pensez à H. Bergson, (1859/1941) avec son spiritualisme vitaliste, tournant autour de "l'élan vital" qui traverse l'univers.

De sorte qu'Aristote vit encore aujourd'hui dans la biologie philosophique, notamment à travers Hans Driesch (1867/1941) et son néo-vitalisme. Il faut noter que l'univers, pour Aristote, en bas, dans la "matière première ou fondamentale", est pure création, et, en haut, dans dieu, qu'il appelle le moteur immobile, est pure réalisation. Entre les deux, tout est mélangé : c'est-à-dire qu'il est constitué de $\acute{\alpha}\nu\delta$ dunamis $\acute{\alpha}\nu\delta$ energeia (entelecheia), c'est-à-dire des éléments plantes, animaux, êtres humains (sub-mondains, sublunaires), astres divins (astrothéologie, super-mondains). L'univers est, pour ainsi dire, un intervalle avec des extrêmes et des milieux, exprimable en termes de puissance et d'acte.

-- (I)b2. Le problème de la "substance / forme" (hylémorphisme). -

Hulè", materia, substance, d'une part, et, d'autre part, "morphe", forma, forme (Gestalt, être de forme), sont les constituants du mot hylémorphisme. De nouveau, Aristote fait de la doxographie (description des opinions) pour inclure les prédécesseurs et les contemporains à ce point délicat de la question. Ici encore, il voit que ce que les premiers Milésiens ont dit, était certes un balbutiement, mais le noyau d'une vérité, 1/ qui, comme une graine, portait en elle son développement ultérieur (comme une entéléchie), 2/ qui cherchait son chemin à travers toutes sortes de déviations et de corrections (la structure directrice de la Genèse). Examinons cela avec lui.

-- (I)b2a. Thalès (peut-être), (certainement) Anaximandros et Anaximenes,

Soutenus par l'expérience privée, ils cherchaient pour la multiplicité illimitée de l'être dans le fisis un principe unificateur qu'ils concevaient comme matière primordiale ou matière première (Okeanoswator, matière illimitée, souffle) ; pourtant, dès le début, il était clair qu'ils concevaient l'"archè" non pas exclusivement matérielle mais inclusive (leur hylozoïsme en témoigne).

Il était donc clair que, à partir de ce principe unique et global, la diversité des êtres et de leurs mouvements ne pouvait être expliquée : qu'est-ce qui fait, par exemple, que de l'eau d'Okeanos (illimitée, souffle) émerge cette pierre avec son magnétisme, alors que d'autres "substances" n'ont pas ce magnétisme (la distinction qualitative entre "magnétique" et "non magnétique") ?

Ou qu'est-ce qui a rendu l'Hellas si froide en hiver et si chaude en été ? (le passage qualitatif d'un climat froid à un climat chaud) ? Sans forme qualitative, la substance pure - aussi riche et multiforme soit-elle en principe - ne vient jamais à la variété, synchroniquement et diachroniquement (c'est-à-dire que l'unité de la substance ne vient jamais à la multiplicité des formes). Les Hellènes surtout, si sensibles à ce qu'ils appelaient "cosmos", monde ordonné et propre, ont dû chercher un principe de forme. -

Parménide, qui voyait tout comme " étant " dans une forme, rendait floue la quantité de forme car, dans sa façon de penser, elle n'était qu'apparente. Cette ontologie n'offrait pas non plus d'issue, c'était comme si l'être un (= unifié, unique, cohérent) ne faisait qu'évoquer une ligne de fusion multiforme, multiple, divergente. Héraclite voyait la solution dans un principe universel, qui régissait le feu et ses transformations, à savoir l'universalité de la raison.

Au fond, ce n'était qu'une interprétation rationnelle de l'hylozoïsme, qui, malgré toute matérialité, voyait encore de la matière vivante partout (mais encore une fois beaucoup trop générale pour expliquer la multiplicité des formes). -

Empedokles, avec sa filia et son neikos (amour et discorde) et Anaxagore, avec son nous, l'esprit qui ordonne l'univers, ont essayé, dans la matière unique avec ses nombreuses particules (mécanicisme modéré), d'introduire un principe d'abondance des formes, mais, comme l'hylozoïsme et Héraclite, trop universel pour pouvoir "expliquer" l'abondance privée et singulière des formes. -

Chez tous, cela restait trop : ici la matière, au-dessus d'elle la forme-principe (souffle, logos, être-en-brillance, filia/ neikos, nous) sans que les deux aspects de la réalité se rencontrent, se pénètrent ! Le principe de la forme restait trop vague, surtout pour l'esprit empirique des Milésiens. -

Conclusion : Leukippos et Demokritos tirent la conclusion vague. Ils abandonnèrent tous les "principes" précités (souffle, logos, semblant, filia/neikos ou nous), pour ne conserver que des facteurs purement mécaniques : les atomes 1/ faits plusieurs, 2/ arrangés plusieurs et 3/ tournants étaient déplacés de l'extérieur (= inertie ou inertie). -

Mais par quelle force ? Mais par quelle force ? Par quelle force intentionnelle, qui, à partir du vide (concernant la quantité de formes), a donné naissance à un cosmos, un univers 1/ ordonné, 2/ avec ses formes illimitées ? Cette solution matérialiste ne satisfaisait pas non plus un esprit vif et interrogateur !

-- (I)b2b. L'autre facette de la philosophie pré-aristotélicienne

Celle-ci ne partait pas du principe hylique ou de substance, mais du principe de forme. -- L'arithmologie de Pythagore, dans le cadre de pensée orphique-mystique, voyait clairement dans l'harmonie nombre-forme l'explication de l'existence d'"une richesse illimitée d'espèces (privées) et d'individus (singuliers) dans le fuisis (universel)".

Raison : **1/** cet être ici (singulier) avec **2/** ses propriétés d'espèce (privées) est **1/** cet ici et **2/** de cette espèce en ce qu'il possède son propre **(i)** nombre (arithmétique), **(ii)** forme (géométrique) et **(iii)** harmonie (musicale), dans le cadre de l'univers (astronomique, avec une harmonie nombre-forme universelle).

Mais cela était, au goût d'Aristote, trop "constructif", c'est-à-dire trop raisonné mathématiquement, plutôt qu'empiriquement millésien. -

Socrate a découvert dans le concept (conceptualisme) le principe de la différence spécifique du "bon" (éthique), du "juste" (politico-juridique) et du "pieux" (religieux), tandis que, dans le concept, la science était saisie dans sa différence spécifique avec le reste des fuisis. Cependant, Socrate s'en tenait trop à la partie conceptuelle-éthique des fuisis universels et négligeait le reste (par exemple, ce que voyaient les pythagoriciens, l'harmonie des formes numériques). -

Platon, en tant qu'esprit universel, voyait clairement le problème (voir pp. 97/99 supra : l'un (et indéterminé) / le multiple (et déterminé) avec comme terme intermédiaire l'idée ou haut contenu de la pensée) : les idées sont ce qui explique la multiplicité spécifique (privée) des choses au milieu de la fuisis (universelle).

Par ailleurs, l'idée est liée à "eidos", c'est-à-dire à la forme, à la "Gestalt" (l'être avec sa propre nature). L'idée universelle devient privée, oui, singulière, grâce à la substance dans laquelle l'idée se représente d'une manière finie et imparfaite mais réelle. Cependant, comme les Pythagoriciens orphiques-mystiques, Platon était lui aussi enclin, mais avec beaucoup moins de sens de la fuisis empirique que les Pythagoriciens, à mettre l'accent sur le constructif, c'est-à-dire sur la simple pensée-raisonnement, et à mettre en avant un haut cosmos noëtos, mundus intelligibilis, monde pensant.

--(I)b2c. Aristote et les courants qui l'ont précédé.

Aristote sentait que les deux courants, matérialiste et immatérialiste, ne lui convenaient pas. Avec son sens du juste milieu (c'est-à-dire, l'application du principe archaïque "Meden agan", ne quid nimis, rien d'excessif (exprimé positivement en français : "mesure dure", - voir ci-dessus p. 12 (la némésis comme mesure distributive) ; p. 42 (le kuklos d'Hérodote rétablissant l'hubris comme mesure d'excès) il résume à la fois Démokritos (qu'il aborde beaucoup plus positivement là où Platon ne le mentionne même pas) et Platon dans la synthèse de l'hylémorphisme, c'est-à-dire cette vue qui **1/** reconnaît l'existence de l'immatériel dans l'ensemble de la société. C'est-à-dire cette conception qui **1/** reconnaît dans chaque être individuel **2/** l'espèce (morphe) et **3/** comme nous le verrons plus loin - résume tous les individus et leurs espèces dans son concept d'être (universel). Toutes les choses de la fuisis ne sont pas substance, ni forme (immatérielle), mais substance formée : la substance, en tant qu'"illimitée", est le substrat de la forme.

"La substance elle-même - ce qu'on appelle "hupokeimenon" (subiectum, substrat, substrat dans lequel se développe la forme) - n'est un être que "selon la possibilité" (dunamei, potentiel) ; ce n'est que par la création de la forme que la substance devient un être effectif.

Cet être est, en vertu de la forme immanente " mis au travail " (comme le dit l'expression " energieia " (actualité) choisie par Aristote en traduction mot à mot). L'autoréalisation de l'être dans l'apparence substance-forme sensible est appelée " entéléchie ", " réalisation de la finalité qui y réside ". L'idée de l'entéléchie, concept central de la philosophie aristotélicienne, n'a pas été développée à partir de la biologie, où elle prend une importance particulière, mais clairement à partir de la volonté de surmonter le dualisme entre matière et forme par une relation mutuelle entre les deux". (E. Lehmann-Leander, o.c. S. 32/33).

-- *Artificialisme.*

L'un des titres, sinon des reproches, que l'on attribue à l'aristotélisme est l'" artificialisme ", c'est-à-dire la tendance à interpréter l'être comme un résultat, non pas de la " nature ", mais de l'" art ".

En effet, Aristote donne presque plus d'exemples de son enseignement tirés du monde de l'artisanat et des arts que de la sphère de la biologie (qui était pourtant sa matière préférée). -

C'est ici que se situe la célèbre théorie des quatre causes. Aitia, causa, cause, parfois aussi archè, principium, principe, - est à comprendre ici comme " facteur " qui rend les choses compréhensibles (et non comme " cause " dans notre langage courant).

(i) Un morceau de marbre, de minerai, de bois, par exemple, est disponible ; c'est la cause hylique ou matérielle ou substance (facteur matériel), la matière dont on peut tirer parti.

(ii) L'apparence ou l'existence que cette substance acquiert, par le travail de l'artisan ou du sculpteur, par exemple, est la cause formelle ou de forme (causa formalis) : elle n'était que dunamei, potentia, potentiellement, présente dans cette substance "illimitée", c'est-à-dire informe ou sans forme ; mais elle est réalisée à partir d'elle, en elle aussi, par l'intervention humaine (technai, arte, artificielle). Les deux, substance et forme, après l'opération, sont sunolon, concretum, le résultat concret, l'œuvre d'art concrète.

(iii) Le travailleur est la cause de l'œuvre (causa efficiens) ; l'organon, l'instrumentum, l'outil, qu'il utilise dans le processus, est l'outil ou la cause instrumentale (comprendre : l'outil "facteur").

(iv) L'image finie, par exemple, est le résultat ou le but recherché (cause-but, causa finalis ; le téléologique des facteurs).

Par rapport au mimétisme platonicien (théorie des modèles, voir supra p. 107), ce qui frappe ici, c'est que la cause modèle (causa exemplaris ou facteur exemplaire) est immergée dans la cause-but, ainsi que dans la cause-forme. C'est l'entéléchie.

Ainsi, la génétique et l'hylémorphisme se rejoignent : l'" être " de l'être est ce qui naît dans le devenir ; en cela, l'entéléchie est centrale, du potentiel à l'actuel.

La victoire préliminaire sur le matérialisme. -

D. Dubarle, *Concept de la matière et discours sur le matérialisme*, in F. Russo et al. Science et matérialisme, Paris, 1962, pp. 37/70, note : "La réalité, selon Platon, n'est pas et ne peut pas être seulement 1/ ce que les physiciens en ont prétendu : 2/ elle est aussi et surtout âme et, à cette fin 3/ "corollaire de la divinité"" (o.c., 39).

En d'autres termes, la vision théologique de Platon lui fait voir la matière de la fisis 1/ comme, d'une part, pure possibilité (illimitation), mais, d'autre part 2/ comme "idée", (eidos, c'est-à-dire forme, Gestalt) et, précisément à cause de cela 3/ quelque chose de divin. Comme le dit Dubarle dans cet article très curieux : Démokritos d'une part, et, d'autre part Platon, représentent, désormais, la polarisation (c'est-à-dire l'éclatement en contraires) du matérialisme et du spiritualisme (immatérialisme).

Platon pose l'idée dans la matière comme un morceau de divinité in fisis. "A cela aussi Aristote voudra rendre justice en appelant la nature à la fois forme et âme et matière et corps." (o.c., 39). En effet, 1/ d'une part, il y a la cause substance (qui est l'illimité de Platon), la matière pure, et, 2/ d'autre part, il y a la triple cause forme-œuvre- et finalité a.k.a. in one(s), et 3/ celles-ci comme représentant le moteur immobile, oui, immobile, qui est " dieu ". -

Double concept de "substance". -

Tant chez Platon que chez Aristote - et Dubarle le note (o.c., 41) purement - il existe un double concept de substance.

(i) La substance au sens quotidien.

Regardons-nous, par exemple, le marbre, le bois, etc., et la substance au sens courant ? (nota bene : hulè, similaire au Lt. silva, signifie avant tout forêt, bois tiré de la forêt et exploitable ; à l'origine, materia (Lt) signifiait aussi bois tiré de l'arbre (Fr. : madrier) et exploitable) ; cette substance tangible et visible est déjà elle-même, en elle-même 1/ "substance" (au second sens, c'est-à-dire contenu), et 2/ forme : la substance a/ inorganique, b/ organique et c/ humaine (corporéité) est sa stratification.

(ii) La substance au sens platonicien-aristotélicien.

Elle est alors pure susceptibilité soit à l'idée, soit à la "forme" (la substance dite pure ou dunamis (disposition, possibilité)). -

Les scolastiques appelleront 1/ la "substance" omniprésente materia secunia (substance seconde) et 2/ la substance philosophique materia prima (substance première). -- Dubarle note (o.c., 44) qu'Aristote voit déjà très bien ce qu'est le matérialisme (démokrite), compris comme mécanisme :

(i) sont supprimés : a/ cause de la finalité, b/ cause de la forme : c/ ainsi que cause de la substance au sens "premier", le viz. philosophique (de la pure substance ou disposition) ;

(ii) sont retenus : a/ la substance "seconde", au sens circonstanciel (qui n'est pas pure disposition, mais substance déjà formée, pour parler aristotélicien), b/ "une certaine cause opérante". A travers les critiques platonico-aristotéliciennes du matérialisme de Démokritos, ce dernier est plus ou moins "dépassé" par l'immatérialisme théologique, mais Epikouros de Samos (-341/-271) et Lucrèce Carus (-96/-55) notamment le poursuivront.

-- La doctrine aristotélicienne des âmes. -

Le premier à évoquer philosophiquement l'âme est -- voir p. 11 supra -- Anaximandre (chez lui, l'âme est ce qui "tient" le corps ; il élargit aussitôt "l'âme" à "l'âme de l'univers" qui tient tout le cosmos, comme principe de vie de toute la fusée).

Platon - voir pages 112/113 supra - voit, fidèle à la mystique orphique, tout comme Pythagore, l'âme comme un être céleste qui, sur la base d'un choix, s'incarne dans le corps, mais n'oublie ni les incarnations précédentes ni l'expérience des idées dans le monde transcendantal (théorie de la mémoire ou anamnèse).

Chez Aristote, l'âme est la propre entéléchie du corps : le corps est *hupokeimenon*, substrat, de la forme (c'est-à-dire de l'âme). Les deux, le corps comme substance et l'âme comme forme, sont inséparables (*sunolon*, *concretum*, quelque chose de fusionné). Ainsi Aristote "dépasse" le dualisme platonicien.

1/ Mais non sans soulever de lourdes questions. Comme le dit I. Van Den Berg, Aristoteles *verhandeling over de ziel*, (Traité de l'âme d'Aristote), Utrecht/Nijmegen, 1953, p. 13, la relation "âme/corps" reste pour le penseur "un mystère non résolu." "La possibilité, pense Nuyens, que l'âme puisse être à la fois : à la fois cause du corps humain et immatérielle op-elf-existante pensée-début-sel (...) n'a pas été envisagée par Aristote." (o.c., 13). Après tout, si l'âme de l'homme est simplement une "entéléchie" (forme de la matière corporelle), que se passe-t-il si l'homme meurt ? La forme (c'est-à-dire, dans ce cas, l'âme) meurt-elle avec lui ? Si oui, alors l'homme est non-immortel. Si non, alors elle est plus que et différente de la simple forme du corps.

2/ Mais il y a plus : la dualité qui était déjà présente chez Platon devient chez son élève la dualité "âme/intellect" ("psuche/ nous" ; *anima/ intellectus*). Seul ce dernier, le nous ou intellect, est incorporel et immortel. "C'est un héritage platonicien si Aristote compte la région supérieure de l'âme comme "une autre sorte d'âme"." (E. Lehmann-Leander, o.c., 38). Chez Aristote, la multiplicité de l'âme reflète indubitablement un reste dualiste, ce qui soulève alors des questions auxquelles il ne répond pas .

-- Le fondement logique de l'aristotélisme. -

À la place de la mémoire, Aristote met l'" abstraction " (*af.aireisis*, littéralement : enlever de (quelque chose) ; soustraction). En ce sens, il répète Socrate : cet être singulier, cet être singulier, cet autre encore, - ils présentent tous un seul et même "être" général formulé dans le concept.

C'est le nous, *intellectus*, intellect(esprit) qui, grâce à la lumière qu'il apporte sur les spécimens singuliers, voit cet universel dans le singulier (et le privé) et, pour ainsi dire, l'en isole (*abs.tractio*, - opération d'isolement).

Cela est possible parce que le singulier est potentiellement universel ; il devient universel en réalité grâce au nous, l'esprit, qui lui donne sa pleine réalité intellectuelle.

-- (I)c1 Le problème du bonheur. -

Nous avons vu, sur la base des deux exemples principaux, comment Aristote, **1/** dans le monde de la création et de la décadence, **2/** cherche des aperçus fixes sur les êtres (non pas des raisonnements élevés (et "constructifs")) comme Platon, mais, avec un mot moderne, "phénoménologiques", c'est-à-dire (1) décrivant les données sensorielles perceptibles (2) sur leurs "formes" (beingnesses)). - **3/** Il le fait en décrivant systématiquement l'endoxa, les opinions, devant et autour de lui comme un noyau de vérité s'efforçant de développer pleinement la vérité. -- Aussi pour l'éthique - politique il le fait de cette façon.

A/ Puthagoras, avec son ancien schéma d'ordre qui classe les personnes et les communautés en trois catégories, est le point de départ : **(i)** la vie contemplative (théorique, contemplative), **(ii)** la vie agissante (pratique, active) et **(iii)** la vie de jouissance forment l'éventail des possibilités de bonheur.

B/ Le choix d'Aristote se rattache à un courant ancien, à savoir la poésie homérique qui, outre la haute et stricte kalokaigathia de la noblesse, énonce aussi la jouissance ordinaire - humaine.

Les poètes lyriques se rattachent à cette dualité (voir pages 49/53 : Archilochos, Sapfo et autres). Héroïque et hédonique ont, chacun, leur attrait.

La sophistique (cf. p. 6 et suivantes supra) a articulé de façon très nette le conflit entre un comportement sensible à la luxure et un comportement sensible au devoir (surtout à travers les sophistes aristocrates).

Socrate, plus réticent (voir l'eros dans le platonisme, - cf. p. 112vv, 116v) et Platon ont fortement privilégié le haut devoir sur la luxure.

Aristote, avec son sens élevé de la mesure et de l'équilibre, est un eudémoniste éthique. L'eudaimonia, a/ à l'origine "avoir un bon daimon", c'est-à-dire un "dieu" intérieur (si besoin est le caractère, car le daimon dirige le comportement), b/ plus tard le bonheur (la félicité), est, selon Aristote, le telos, le but, de l'homme.

Cela n'exclut pas la jouissance, bien au contraire ; mais la jouissance est posée dans la vie théorique (vita contemplativa) qui, immédiatement, devient praxis : le bien le plus élevé pour l'homme réel est la vie intellectuelle qui comprend la pensée et l'action.

L'arête, virtus, "vertu(s)" de l'homme consiste donc à se rendre apte à l'action pensante. Cf. pp. 127/128 supra (le jeune Aristote).

La possession, la longévité, la santé, la beauté physique, la naissance noble, l'amitié, la richesse des enfants, tout cela est précieux mais non essentiel au bonheur.

L'homme est un zoion logon echon, un animal rationnel, un être vivant doué de raison, et son épanouissement consiste avant tout dans la pensée, pure ou pratique et/ou technique (poiétique).

Bien sûr, comme nous l'avons déjà dit, l'aurea mediocritas (Horace), l'équilibre entre des extrêmes intenable, caractérise, à côté de l'intellectualisme, l'éthique d'Aristote.

Il ne faut pas confondre cela avec la médiocrité : il s'agit d'éviter le trop ou le trop peu (par exemple, le gaspillage/la curiosité ; la lâcheté/l'excès de confiance ; la petitesse d'esprit/l'auto-exagération).

-- (I)c2. Le problème de l'éthique et de la politique.--

Commençons par une constatation : les universités allemandes, du XVI^e à la seconde moitié du XVIII^e siècle, suivant la scolastique du Moyen Âge, avaient des chaires qui, toujours à la manière aristotélicienne, enseignaient les trois matières pratiques, éthique, économie et politique, dans leur unité.

Chr. Wolff, le grand illuminé rationaliste éclectique allemand (1679/1754), tenait encore, vers 1750, à la triade philosophia moralis (éthique), oeconomica, philosophia civilis (politique). Outre la preuve de séquelles durables, un problème se pose à nous : quel rapport y a-t-il entre éthique et politique ?

- Commençons par la distinction entre les produits de l'art et de l'artisanat, d'une part, et la vie, d'autre part :

(1) Le principe de la forme (morphea, entelecheia) vient, dans le premier cas, de la cause du travail, l'arrangeur de la matière ;

(2) dans la vie, cependant, cette forme ou entéléchie se trouve dans le vivant lui-même. Eh bien, l'ethos, l'habitude (à distinguer de l'èthos, la moralité, bien que, pour Aristote (et beaucoup de Grecs), ils soient entremêlés) et la praxis, l'action, ainsi que le bios, la vita, la vie, sont ce en quoi le vivant se montre comme accomplissement (energeia, entelecheia, acte).

Quand le gland germe, grandit et devient un arbre, quand le poulain est accueilli, mis au monde et devient un cheval, alors seulement la forme (chêne, cheval) se manifeste non seulement dans la disposition, mais dans la réalisation. La fuis, la nature, du chêne et du cheval est telle que la vie (bios), l'ethos (habitude), la praxis (action), de la natura, fusei, natura, en émerge, la nature elle-même est l'exécutrice du possible au réel.

(3) Mais avec l'homme, c'est différent : la vertu (c'est-à-dire l'aptitude à la vie) n'est, avec l'homme, par nature, qu'une possibilité, pas une réalité ; la vraie vertu, en tant que disposition naturelle, ne devient réelle, avec nous les hommes, que grâce à nous-mêmes en tant qu'actualisateurs. De sorte qu'il y a trois niveaux de passage de la dunamis à l'energeia : (i) artisanal - artistique, (ii) biologique, (iii) humain.

C'est là que se situe la polis : sans les institutions de la polis, le comportement éthique de l'individu n'est que dunamis ; ce n'est que dans le contexte de la polis que la réalisation est possible. L'être humain "à l'état de nature" (pour chaque politique) n'est que potentiellement humain : sa nature logique ne se réalise pas.

Celui qui peut vivre sans polis est soit moins qu'un être humain (c'est-à-dire un animal), soit plus qu'un être humain (c'est-à-dire un theos, un dieu). Ainsi, on comprend que l'homme est par nature un "zoion politikon", un animal civil, un être politique : cela signifie qu'il est, comme les animaux vivant en communion, mais plus que cela, notamment grâce à son logos, ratio, raison (c'est-à-dire la pensée exprimée en discours).

C'est pourquoi Aristote comprend la phénoménologie des politeiai antérieures et concurrentes, des systèmes législatifs (voir p. 132 supra) pour en extraire la " forme ".

Ici aussi, la " mesure " passe au premier plan : "Les poleis, eux aussi, ont une certaine mesure de taille, comme tous les autres êtres, animaux, plantes, outils. Aucun d'eux ne peut être trop petit ou trop grand ; sinon, dans le premier cas, il sera privé de ses propriétés essentielles, - dans le second, il sera inutile." Toujours l'aurea mediocritas. Cf. J. Ritter, "Politik" und "Ethik" in der praktischen Philosophie des Aristoteles, ("Politique" et "Ethique" dans la philosophie pratique d'Aristote.), S.153/176.

- A. Zijderveld, *Institutionalisering (Een studie over het methodologische dilemma der sociale wetenschappen)*, (Institutionnalisation (Une étude du dilemme méthodologique des sciences sociales)), Hilversum/Anvers, 1966, thématise "une dichotomie qui se rattache en quelque sorte à l'unité d'Aristote entre éthique, économie et politique. Cette dichotomie est liée aux deux fondateurs de la sociologie moderne, Emile Durkheim (1858/1917) et Max Weber (1864/1920).

Durkheim, positivement descriptif, montre combien le cadre social est global, omniprésent, et détermine l'individu dans toutes les articulations de sa personnalité. Weber, comprenant l'herméneutique, fait preuve d'empathie à l'égard de l'action individuelle (si nécessaire, à son degré "charismatique", en devenant un pouvoir "anti-institutionnel"), pour montrer que la société en tant que structure n'est pas entièrement déterminante. -

Cette ambiguïté de la méthode sociologique se reflète dans la philosophie sociale, en la personne de A. Gehlen (1904/ 1976) et celle de K. Marx (1818/1883). Gehlen affirme que l'homme, pour être un individu libre, doit vivre dans un réseau d'institutions (religion, "famille, etc.) afin d'acquérir "ordre", solidité et sécurité. Marx, cependant, soutient que l'État, l'Église, le capital, le mariage, la propriété, etc. aliènent et asservissent l'action libre, appelée praxis, qui, si nécessaire, devient une révolution, en particulier parce que le produit du travail (par exemple une chaise), le résultat du travail créatif, devient une "chose" et simplement une "marchandise" dans le système de vente et d'échange (fétichisme de la marchandise, thingification). -

Zijderveld dénonce l'unilatéralité et pense qu'un "point de vue / méthode dialectique (c'est-à-dire basé sur l'interaction de deux unilatéralités) pense et agit de manière non unilatérale et complémentaire".

Nous pensons qu'Aristote avancerait sa "mesure" (ni trop ni trop peu, ni l'un ni l'autre mais l'un et l'autre) afin de dissoudre cette unilatéralité. On sait qu'il part du citoyen libre (politès, civis), mais même si la polis est une communauté d'"hommes libres" qui rejettent tout pouvoir despotique, elle n'en est pas moins une communauté d'hommes libres "qui existent pour eux-mêmes" au sein des institutions éthiques de la polis, avec les parents et les enfants, avec les étrangers et les concitoyens, avec les femmes et les hommes, avec les esclaves et les hommes libres.

Tout ce que la polis enlève à la liberté sert à rendre possible la vie éthiquement bienheureuse des personnes libres. Dans la polis, l'individu "vit" (bios), agit (praxis), "devient réel" (energeia). -- Ce qui inclut le rejet de la politique sophiste.

-- (II) Le plan de base philosophique (classification des sujets).

- L'intérêt d'Aristote est "encyclopédique". Nous en donnons un aperçu. "Peu de temps après sa mort en -322, ses manuscrits ont été classés par les éditeurs de manière à former le corpus actuel de ses œuvres." Ainsi J. Warrington, *Aristotle's Metaphysics*, London/ New York, 1956-1, 1961, p. viii. Ainsi, grâce aux diaskeuistes (éditeurs organisateurs), le schéma suivant est apparu.

A. L'organon (les ouvrages dialectiques-analytiques) c'est-à-dire la théorie de la pensée.

L'organon, théorie de la pensée, comprend deux types d'ouvrages :

(i) la dialectique, c'est-à-dire la formation de la pensée (notons qu'Aristote utilise le mot "dialectique" dans un sens non platonique, comme par exemple chez Socrate et les Sophistes, c'est-à-dire dans le sens de

(a) partir des opinions communes (ta endoxa) et peser le pour et le contre,

(b) se familiariser avec le problème de cette manière et

(c) de pratiquer la pensée scientifique) :

(i)a. ta topika, les thèmes, qui traite des lieux (topoi, loci) des pensées.

(i)b. peri sophistikon elenchon, à propos des sophismes ou des sophismes ; - en rapport avec le travail dialectique : la rhétorique, sujet qui enseigne comment agir sur les sentiments et les volontés au moyen de la raison (sujet qui, en raison de son objectif, appartient à l'éthique - politique ;

(ii) analytique, qui traite de la connaissance, ta analutika, nom venant de analisis,

c'est-à-dire la décomposition de la connaissance en ses constituants, c'est-à-dire les définitions et les preuves ; ces constituants se composent, à leur tour, d'autres constituants

1/ les définitions (horismoi) se composent de concepts (horoi) et ont la forme d'un jugement (apophantikos logos) ; 2/ les preuves se composent de conclusions (sullogismoi) ; classification :

(ii)a. peri katègorion, sur les catégories, traite des concepts, à partir des significations des mots (la théorie de la pensée d'Aristote, comme celle de Platon (voir ci-dessus pp. 108/109), est une analyse linguistique, qui étudie le contenu de la pensée à travers les significations des mots, notamment en langue vernaculaire) ; dans ce livret, il parle des concepts de base tels que l'indépendance (substance), la concomitance (telle que qualité, quantité, relation, etc.) ;

(ii)b. peri hermeneias, de interprétation, sur l'interprétation ou l'expression de la pensée, c'est-à-dire le jugement (et immédiatement le sens dans lequel un jugement est exprimé) ; ce sont deux livrets préparatoires ; suivent maintenant les deux principaux :

(ii)c1. l'analutika protera, analytica priora, la première analytique, qui traite des syllogismes (surtout de la raison conclusive déductive et inductive) ;

(ii)c2. analutika hastera, analytica posteriora, la deuxième analytique, qui traite 1/ de la preuve, 2/ de la notion (définition) et de la classification (c'est-à-dire de l'aspect substantif et complet d'un contenu ou d'un concept) et 3/ des axiomes, les principes de la pensée (par exemple 1/ ce qui est, est ; 2/ ce qui n'est pas, n'est pas ; 3/ quelque chose ne peut pas être et ne pas être en même temps).

Note:- Le nom "logique" n'est apparu qu'après Aristote, dans le Lucion, pour désigner la théorie de la pensée.

B. Les travaux systématiques (théoriques, pratiques, poïétiques).

" Tout travail intellectuel est soit pratique ou poïétique (productif), soit théorique (spéculatif) ", Aristote, *Métaph.* E.

" Dans une science poïétique (productive), le principe de mouvement est dans le producteur, pas dans le produit (c'est 'une capacité ('art', habileté) ou une autre capacité). Dans une science pratique, le principe de mouvement est dans l'être agissant, non dans ce qui est fait " (Ibid. k. 7). Cf. J. Warrington, *Ar., Métaphysique*, p. 153, 155. Selon *Metaf. E, 1* (o.c., 153/156), il existe trois sciences "théoriques ou spéculatives".

Ba1. La physique (physicienne). - Elle traite de l'être changeant mais indépendant, du supra-mondain et du sub-mondain. C'est la partie la plus miliare :

(i) la cosmologie (sur l'origine et la décomposition, sur les cieux, la météorologie, etc.)

(ii) la théorie de la vie (sur la vie des animaux, *Parva Naturalia*, sur l'âme ("l'âme" est le principe de la vie chez les plantes, les animaux et les hommes).

Ba2. Les mathématiques (mathématique). - Elles traitent de l'être immuable mais non indépendant (Aristote est convaincu que les nombres n'existent pas "en eux-mêmes" (indépendamment) mais sont un aspect quantitatif de l'être). Elle est pythagorico-zénonienne.

Ba3. La " théologie " (aujourd'hui généralement appelée " métaphysique "). - Elle traite de l'être immuable et indépendant qui est le plus élevé de l'univers. L'"être en tant qu'être" en est l'objet, c'est-à-dire, dans l'interprétation d'Aristote de l'"être", "Dieu" ; d'où le nom de "théologie" ou "theologia". --

1/ En tant que science ayant une priorité absolue, elle est appelée "sagesse" (*sophia* ; - un mot pythagoricien), "doctrine des principes" (*archè* ; - un mot milésien), "philosophie première" (expression pythagoricienne, parce que Dieu en tant que *Monas*, premier et unique être, est le fondement de toutes les autres).

2/ En tant que distinguée de la mathématique et de la physique, elle est appelée "théologie" (n terme platonicien ; voir p. 119 supra) :

3/ En tant que science englobante, elle est appelée "théologie de l'être" (plus tard "ontologie" ; c'est "un héritage parméniénien") ; en effet, le concept d'être(s) est le concept le plus universel (transcendental), dans lequel se situent tous les autres. -

Note : - Le nom "métaphysique" est né d'une coïncidence : un certain nombre de fascicules, qu'Aristote, au cours des années, dans sa recherche d'intuitions, a compilé, "pas un système dogmatique", dit D. Ross (pas un système dogmatique), ont été placés immédiatement après la physique par les diaskeuistes. Eh bien, "meta ta fusika" en grec, est, traduit "après la physique". Après " a été ensuite dénoté comme " plus haut que " : ainsi " métaphysique " est devenu le nom de cette matière qui traite de ce qui a la préséance dans la réalité.

Bb1. Éthique (conception morale), notamment l'éthique nikomaque.

Bb2. Économie (conception domestique).

Bb3. Politique (conception de la société). -

Ce sont les travaux pratiques.

Bc. Les œuvres poétiques (productives). -

Fabriquer quelque chose n'est qu'une forme de "praxis" (c'est-à-dire d'action raisonnée). Peut-être peut-on voir, dans cette partie de l'œuvre d'Aristote, " un reste du démiurge (à l'époque homérique) (demi.ourgos, c'est-à-dire qui travaille pour le bien commun,- semblable, en quelque sorte, au charisme, à la grâce sociale, -) et des artisans ".

Les démiurges sont, archaïquement, par exemple, des voyants, des guérisseurs, des chanteurs, des charpentiers, des interprètes de dieu, des hérauts, etc. Pour plus de détails, voir E. Mireaux, *Zo leefden de Grieken ten tijde van Homerus*, (Voici comment les Grecs vivaient au temps d'Homère), Baarn, 1979 (Fr. : La vie quotidienne au temps d' Homère, 1958), pp. 135/154. -

Avec Aristote, bien sûr, le démiurge et l'artisan sont presque entièrement désacralisés (la sophistique, en particulier, a poursuivi la désacralisation). -

La poétique (sur la poésie) est une œuvre poétique, de même que la rhétorique. Chez le poète et l'orateur, la "dèmiourgia", le service à la communauté, remonte encore à la surface.

-- Note : sur la métaphysique aristotélicienne.

Nous nous arrêtons un instant sur un extrait de "Sur les constituants (membres) des animaux", une œuvre physique. À mon avis, il caractérise clairement le reste de la métaphysique légère (platonicienne, oui, orphique - voir ci-dessus les pages 102/103 - qui est présente dans la philosophie d'Aristote.

Comme quelqu'un l'a dit un jour, "la métaphysique aristotélicienne se produit comme une conquête laborieuse d'intuitions indépendantes vis-à-vis de la perspective et du vocabulaire platoniciens." En d'autres termes, sa métaphysique est un idéalisme milésien. -

"Parmi les êtres qui existent par nature, certains sont incréés et impérissables - Aristote entend par là les étoiles qu'il considère comme divines sur le plan astrothéologique - ; les autres, en revanche, ont part au devenir et au dépérissement. Nous avons maintenant un aperçu vraiment modeste de ces êtres exaltés et divins, car ce qu'ils révèlent aux sens, comme base de leur recherche et de ce que nous voulons savoir d'eux, est désespérément petit.

En revanche, en ce qui concerne les plantes et les animaux périssables, nous sommes, du point de vue de la connaissance, plus heureux, car ils sont nos semblables et, si l'on s'en préoccupe suffisamment, on peut, avec chaque espèce, rassembler une grande quantité de matériel factuel. -

Les deux ont leur magie. Car, bien que nous ne saisissons que peu de choses de ces êtres éternels (les étoiles), cela nous procure, vu la hauteur de l'objet de notre recherche, beaucoup plus de plaisir que la connaissance de tous les êtres qui nous entourent.

C'est comme la connaissance d'une petite partie accidentelle, détectée d'un être cher, qui nous donne plus de joie que la considération encore si complète et précise de beaucoup d'autres choses. D'autre part, la possibilité d'une connaissance plus grande et plus fréquente des êtres terrestres offre son avantage. Ainsi, le sentiment que ces êtres sont plus proches de nous et plus semblables en nature, en un certain sens, l'emporte encore sur la présence de la sagesse génétique de l'être divin."

La physique d'Aristote voit le "ciel" comme une sphère parfaite dont la terre est le centre. Le fuis, la nature, est tout ce qui, dans cette sphère, est soit immobile, soit en mouvement.

L'objet principal de cette physique est le mouvement qui émane de la Cause Première, le Mouvant immobile, Dieu, sur toutes les causes secondes, à savoir :

- 1/ le mouvement immuable, les cieux, et
- 2/ le mouvement impermanent (le monde souterrain), dans lequel nous, les êtres humains, vivons.

Ce mouvement impermanent est la fisis "ordinaire", point de départ de l'empirisme milésien (cf. p. 44 supra). Admirez le haut esprit philosophique de l'extrait suivant, qui se rattache immédiatement au précédent :

"Puisque nous avons exposé nos vues (sur les êtres divins, les astres (cieux)), (c'est-à-dire dans l'ouvrage "*Sur les cieux*"), il nous reste à parler de la nature animale et, autant que possible, à ne rien omettre, qu'elle nous paraisse de plus ou moins grande importance. Car même dans les choses qui se présentent à nos sens comme moins agréables, la nature créatrice garantit des joies incommensurables à ceux qui sont au moins capables d'en connaître les causes et qui ont la bonne disposition philosophique.

Il serait absurde et étrange, d'une part, de se réjouir en contemplant les images pures de la nature, puisque nous y voyons l'art qui les a créées - par exemple l'habileté du peintre ou du sculpteur - et, d'autre part, de ne pas aimer encore plus les créations originales de la nature, du moins si nous pouvons en comprendre les causes.

Il ne faut donc pas avoir une aversion puérile pour la contemplation des êtres vivants inférieurs, car dans toutes les œuvres de la nature il y a quelque chose de merveilleux (...). Nous devons, en examinant chaque animal, l'approcher calmement et ne pas lever le nez. Car en toute chose il y a quelque chose de naturel et de beau. Car c'est surtout dans les œuvres de la nature que l'on trouve ce qui n'est pas accidentel et ce qui est voulu ; mais le but pour lequel elles existent et ont été créées a sa place dans le domaine de la beauté. Si l'on considère la contemplation des autres animaux comme inférieure, on doit avoir la même opinion de soi-même. Après tout, on n'est pas capable, sans une grande réticence, de contempler les parties qui composent l'homme - pensez au sang, à la chair, aux os, aux veines et autres.

A cela s'ajoute la considération suivante : celui qui parle de l'une quelconque de ces parties ou vaisseaux, n'a pas pour intention l'examen de la substance, ni pour but de son examen, mais son but est la forme entière. On ne considère pas une maison pour les tuiles, le torchis ou les poutres : le naturaliste, de même, doit diriger son regard plutôt sur la cohérence de toute la créature (de la nature) et non sur ce qui n'existe jamais isolément de tout l'être."

Dans ces derniers mots, le sens de "Gestalt", l'apparence entière, émerge.