

### 5.6.1. Introduction à la philosophie Grecque. (1982/1983)

(1ère partie, pp. 1 à 100)

(GW 01)

**Avant-propos. - Philosophie (analyse Sofio) (01/17)**

**(A) Note semi-sociologique (01/03) :**

G.J. Vogel, *Greek Philosophy, I, (Thales to Plato)*, Leiden, 1950, 2, dit que “philosophia” (sagesse) a deux significations :

**a. un terme large**, qui implique la recherche de la “sagesse”, comme le font déjà les primitifs, mais les évolués de manière plus systématique ; ainsi *Hérodote d’Hallikarnassos* (-484/ -424), *Hist.*, I:30 ; également *Thucydides d’Athènes* (-460/-399), *Pel. Oorl.* II : 40 ; plus tard *Isokrates d’Athènes* (-436/-338), -- on pourrait parler ici de “développement général”, dans la mesure où il correspond aux exigences contemporaines de la culture ;

**b. une étroite**, technique, qui fera l’objet de ce cours, ainsi, pour la première fois (cf. *Diogène L.*, I : 12), avec *Puthagoras de Samos* (-580/ -500).

De Vogel note, o.c., 3, que la sagesse a précédé la philosophie. Elle mentionne brièvement les “sept sages” de l’Hellas (dont *Thalès de Miletos* et *Solon d’Athènes*), parmi lesquels *Thalès de Miletos* sera également considéré comme un sage par la suite. Elle cite des exemples proverbiaux de ces sages.

*R. Schärer, l’homme devant ses choix dans la tradition Grecque*, Louvain, 1972, mentionne que l’homme grec avait comme modèles de résolution de problèmes le héros, le sage et le philosophe, qui réduisaient une situation concrète, chacun à sa manière, à une solution d’échange (alternative), c’est-à-dire un choix pour ou contre ; ils décidaient de cela et, en faisant ce choix, ils faisaient appel à des normes (c’est-à-dire des valeurs directrices), de telle sorte que, si le choix violait ces normes, cela signifiait “hubris” (transgression des limites), suivi tôt ou tard de conséquences correctives (‘n.c’est-à-dire les valeurs qui gouvernent), de telle sorte toutefois que si le choix viole ces normes, cela signifie “hubris” (franchissement de la frontière), suivi tôt ou tard par les conséquences correctives (“nemesi”) de ce mauvais choix ; on pense au jugement de Dieu dans la *Bible*.

Schaerer nous donne une description de la sagesse qui est plus large que la sagesse proverbiale. Il est vrai que, de manière compréhensible, le héros et le sage ne représentent qu’un seul type de sagesse et que le mot “sage” est le plus large en termes de portée. La “sagesse”, c’est, après tout, à travers les nombreuses variantes sémasiologiques de signification, toujours percevoir un problème dans une situation et le résoudre, raisonner, de quelque manière que ce soit. Les proverbes, les proverbes, ne sont que des éclairs de sagesse, rien de plus. La sagesse est toujours plus que cela.

#### **La sagesse orientale (proche).**

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

(GW 02) **a. Mésopotamie (à partir de -2900)) avec Sumer**

La Mésopotamie possède une littérature de sagesse ; voir *SN. Kramer, L'histoire commence à Sumer*, Paris, 1975 (livre qui donne de splendides exemples) ; puis vient Akkad (Babylonie et Assyrie) ; voir *G. Contenau, Voici comment vivaient les Babyloniens et les Assyriens au temps de Nabuchodonosor*, Baarn, 1979 (a.o. "littérature de sagesse" au sens étroit : o.c., 205vv. (poèmes didactiques, psaumes, fables) ;

**b. Égypte (à partir de -2770),**

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

**c. Canaan**

(avant l'entrée des Israélites en Palestine) et Edom (territoire arabe auparavant), qui était célèbre pour ses "sages" ;

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

Pensez aux princes Salomon et David (-1000/-950), connus comme des sages. Ces données impressionnantes montrent à quel point l'Hellas s'est réveillée tardivement et comment elle a inévitablement eu des maîtres orientaux (par exemple à travers les relations commerciales).

*F. Wendel et al, Les sagesse de Proche-Orient ancien*, Paris, 1963, est un recueil de rapports du Colloque de Strasbourg (17/19 mai 1962), consacré par des spécialistes aux sagesse orientales anciennes en Égypte (huit études), en Mésopotamie (une étude), en Israël (trois études).

Il faut noter que *A. Volten, Der begriff der Maat in den Aegyptischen Weisheitstexten*, o.c., 73/101, développe l'hylozoïsme des premiers penseurs grecs (Thales, Anaximandros, Anaximenes, Puthagoras, Herakleitos, Parmenides, Xenophanes, Empedokles, Anaxagoras, Diogenes d'Apollonia) ; Maat est après tout "l'essence de l'âme" dont vivent les dieux (liée à la Voie lactée) ; elle "contrôle" tout. En soi, il s'agit d'un thème sapientiel (= sagesse) extrêmement remarquable.

*W. Bieder, La littérature de la sagesse*, dans *B. Reicke/ L. Rost, Dictionnaire historique biblique*, Utr./Antw., 1970, VI : 65/70, passe en revue, dans un sens large et étroit, les livres et textes de sagesse dans la Bible. *CA Keller, Wisdom*, ibidem, 63/65, précise que la "sagesse" est, dans le langage savant moderne, le terme synthétique de l'humanisme oriental ancien (paideia, idéal d'éducation), *CA Keller, Wisdom*, ibidem, 70/71, définit "wise" comme "robuste, habile, expérimenté, sensible" ; élaboré : développé, vivant selon les normes, sensible et consciencieux, jouant son rôle social avec résultats. Encore une fois, l'idée générale !

(GW 03) *N.J. Suggs, Book of wisdom, in Enc Brit. Chicago, 1967, 23 : 600/601*, traite du Livre de la Sagesse (T.O.), à situer entre -150 et +50) et souligne le thème de la ‘sagesse’ comme pont entre la philosophie païenne (étroite et large) et la révélation biblique (thème à élaborer par Philon, les rabbins et, plus tard, les Pères de l’Église. Sur la relation entre le travail philosophique grec et la sagesse orientale, L’auteur dit : “La philosophie grecque était l’héritière et, dans une certaine mesure, l’élève de l’ancienne contemplation de l’Orient.” (a.c., 600). -- Pour qu’à un moment donné, on puisse parler d’interaction.

*O. Willmann, Gesch. d. Idealismus, I (Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus)*, Braunschweig, 1997-2, souligne que la sagesse chaldéenne (60/72) et la sagesse égyptienne (48/59) appartiennent à la préhistoire de la philosophie ; mais lui aussi s’écarte du concept large de sagesse, car la sagesse appolinienne et (dionysiaque) des mystères (19/47), la théorie du sorcier, le Veda, l’Ancien Testament ont tous apporté leur contribution à la philosophie ; surtout il souligne que la théologie des anciens (Veda et Vedanta, Torah et Kabbale (orientaux) ; théologie physique et politique (hellénique) (o.c.), 137/254)) ont constitué la base de la philosophie.

En particulier, Willmann souligne que le physique (né de la théologie physique) et l’éthique-politique (né de la théologie éthique-politique) structurent ensemble la sagesse pré-philosophique et la philosophie. C’est ce que nous considérons comme l’intuition de base par excellence en sophio-analyse ainsi qu’en philosophie, en plus de l’intuition structurelle de Schaerer décrite ci-dessus.

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

Sophia” (sapientia, sagesse) peut être l’objet d’une “analysis”, d’une dissection, d’une investigation (terme platonicien) ; d’où sophio - analyse. Il comprend les aspects et les étapes suivants :

**a. La *sophiographie*** : elle comprend la description, sans prétention, des phénomènes sapientiels, par exemple la littérature didactique (prenez les paraboles de Jésus, dans lesquelles il transmet la sagesse de manière exhaustive) ; elle nous montre, par exemple, l’étendue du concept de “sagesse” ;

**b. la *sophiologie*** : elle traite de la structure (voir ci-dessus Schärer et Willmann), - distributive et collective, ainsi que cinétique (diachronique) de la sagesse ; ici le contenu de l’idée ‘sagesse’ est discuté ;

**c. la *philosophie*** : la philosophie est avant tout un phénomène parmi de nombreux phénomènes sapientiels ayant leur propre structure ; mais, à un moment donné, un jugement de valeur (axiologique) et surtout un jugement épistémologique (la valeur-savoir de la sagesse) entrent en jeu ; discuter de la vie et de la valeur-savoir de manière approfondie et responsable est un travail philosophique, préparé par les deux phases d’analyse précédentes

(GW 04) Mais, à l'inverse, on situe la philosophie elle-même dans un cadre plus large en l'étiquetant comme un type de sagesse ; ceci est d'autant plus nécessaire que les philosophes, au cours des siècles, ont eux-mêmes toujours combiné des activités non strictement philosophiques avec leur travail :

1. Ils ont toujours fait des sciences naturelles et/ou humaines ;
2. Ils étaient presque toujours rhétoriques, même lorsque, comme Parménide, Platon, Aristote et d'autres, ils voulaient pratiquer une philosophie objective-scientifique stricte ;
3. Ils étaient engagés dans la théologie, soit en se conformant, soit en critiquant ;
4. Avant tout : chez tout philosophe, son choix pré-philosophique (comme nous l'ont appris les existentialistes ; voir par exemple Sartre sur Descartes) se révèle rapidement, lorsqu'on l'étudie attentivement ; - ce qui signifie que, pour le comprendre correctement, il faut le situer socio-analytiquement.

La relation est donc une relation d'interaction : la sophio-analyse prend pleinement conscience d'elle-même dans la philosophie stricte ; la philosophie stricte se comprend pleinement lorsqu'elle se soumet à la sophio-analyse et apprend à se considérer comme un type de sagesse parmi d'autres types possibles. Avant tout, la philosophie ne doit pas oublier qu'elle est issue de la sagesse pré-philosophique et, fondamentalement, qu'elle est toujours enracinée dans les intuitions pré-philosophiques.

#### ***Modèle applicatif de la sofio-analyse.***

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

#### **(1) *Sur la sagesse expérimentale d'Israël :***

“(415) “ Comme tous les peuples, Israël a compris la sagesse comme une connaissance parfaitement pratique, fondée sur l'expérience, des lois du monde et de la vie. (415) “La sagesse empirique-gnomique part de l'hypothèse têtue qu'il existe un ordre secret dans les choses, dans les processus ; mais cet ordre doit être extrait des choses et des processus avec une grande patience et à travers toutes sortes d'expériences douloureuses. (...) Ce serait la méthode philosophico-systématique.

Mais le monde vers lequel la pensée gnomique (= proverbiale) dirige son attention ne peut, comme le dit Jolles, être saisi par la pensée compréhensive.” (149) ;

#### **(2) *Sur la sagesse théologique d'Israël :***

Israël a donc connu une sagesse humaine, profane, comme tous les peuples ; il élabore, sur la base d'éléments et d'aspects sacrés de celle-ci, un second type de sagesse, après l'exil, dans lequel la “sagesse” est désormais comprise comme l'intermédiaire entre Yahvé et les peuples, surtout Israël ; que la “sagesse” est la grande éducatrice des nations (en ce sens, elle est l'esprit saint de Yahvé, bien qu'elle ne soit plus aussi dynamique (comprise comme force vitale divine, mais comme principe ordonnateur).

(GW 05) Plus encore : cette sagesse divine, dit le v. Rad, est le principe divin, présent dans la création dès le début (en ce sens, elle peut être comparée à l'archè (principium, principe de l'univers) des Milésiens (eau, 'a.peiron, air/souffle)). Cette intuition a dominé toute la pensée théologique juive tardive qui, dans son ensemble, peut donc être qualifiée de "sapientielle", de "sophiologique" (439) ;

### **(3) Sur la sagesse apocalyptique.**

La théologie sapientielle a connu une dernière expansion de sa compréhension par sa fusion avec l'apocalyptique". (450) : la Sagesse devient paranormale : elle couvre toute l'histoire de l'humanité depuis le début jusqu'à la fin des temps ; elle comprend surtout le développement légitime du mal et de la misère vers le dépassement de la mesure (cf. le grec hubris), principalement dans les empires ; voir aussi v. Rad, II (*Die Theologie der prophetischen Ueberlieferungen*), S. 314/ 328 (Daniel und die Apokalyptik)

### **(4) Sur la sagesse sceptique (dans Qohelet = Ekklesiastes)**

La pensée de la sagesse s'enlise dans le cours totalement mystérieux des voies de Dieu et se débat avec la question du sens ou peut-être de l'absence de sens (absurdité) de la vie et du monde : ce qui est frappant, c'est que Qohélet pense d'une manière totalement laïque (454), contrairement à Daniel et aux apocalyptistes, qui trouvent une solution paranormale pour sortir de cette absurdité.

On voit que von Rad ne se perd pas dans le genre littéraire en tant que tel (littérature didactique) mais étudie la sagesse en termes de contenu.

### **Modèles applicatifs de la pensée sophiste plus récente.**

Deux modèles ont été mentionnés :

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

Il est le fondateur de l'Ordre de Montfort et des Filles de la Sagesse (ce nom est typique !), il est le créateur du culte marial dans le cadre de " l'amour de la Sagesse éternelle " (ce qui est très souvent oublié) ; de Montfort était un sophiologue à part entière ;

#### **(ii) Vladimir Sergeievich Soloviev (1853/1900)**

Il est un sophiologue convaincu, comme de Montfort, dans la ligne de la sophiologie biblique (ou théologique et apocalyptique), et pourtant : " La philosophie des Russes - c'est-à-dire Skovorda, Florensky, Soloviev, Khomyakov, Berdyaev, Boulgakov - vit de la Sagesse divine. Cette philosophie se veut "sophienne" (sage). C'est pourquoi les Russes rejettent la logique mécaniste occidentale. Boulgakov les appelle une 'mania Hegeliana' (folie hégélienne)." (*J. Tyciak, Die Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit*, Freiburg i. Br., 1937, 112 ; voir aussi o.c., 120/123 (doctrine de la sagesse de Soloviev).

(GW 06) (C) *La structure de la sagesse.*

La question se pose : existe-t-il une structure fixe que l'on peut découvrir derrière les nombreux modèles sophiographiques ? Nous répondons à cette question typiquement sophiologique en utilisant un modèle applicatif d'analyse des mythes, à savoir le mythe de Narkissos (Narcisse). Nous le faisons d'autant plus sérieusement que S. Freud, dans sa psychanalyse, réinterprète ce mythe dans ses propres termes.

Notons tout de suite qu'avec ce mythe, nous sommes dans la sphère chthonique (= tellurique), c'est-à-dire la sphère du monde souterrain ou des dieux terrestres.

**(a) L'histoire du mythe.**

L'histoire d'un mythe n'est jamais unique : il y a toujours des variantes ; cependant, en tenant compte de l'atmosphère chthonique, nous pouvons révéler l'histoire de base comme suit.

**(a)1.** Narkissos est le fils du ruisseau Kèfisos (à Fokis), un dieu de la terre, et de la nymphe Leiriopè (une nymphe est une petite divinité chthonique, qui a son "fétiche" (sa demeure fluidique) dans et autour de l'eau). Le devin aveugle Teiresias, interrogé sur le sort de Narkissos, a déclaré qu'il vivrait jusqu'à ce qu'il voie sa propre image. En tout cas, il était d'une beauté exceptionnelle, pour les Grecs, divine. Cela impliquait une forme d'orgueil, de dépassement des limites, car il était très effacé.

**(a)2.** Lorsqu'il se baigne dans le ruisseau, les nymphes tombent amoureuses de lui, surtout Echo. -- La nymphe a un mythe bien à elle : chaque fois que Zeus, le dieu suprême, trompait sa femme légitime, Héra, avec de belles mortelles, elle avait l'habitude de détourner l'attention d'Héra en babillant sans cesse.

Jusqu'au jour où Héra a vu la ruse et a puni la nymphe en lui disant : "Tu auras toujours le dernier mot, mais jamais tu ne parleras la première. Chargée de ce destin, Echo tombe amoureuse de Narkissus. Il appelle Echo, mais elle ne peut que répéter les derniers mots de son amant. Narkissos, fatigué de cet écho, l'a abandonnée à son sort.

Narkissus, aussi vertueux qu'il soit, néglige également les autres nymphes. L'une d'elles, dans son ressentiment, se tourne vers Némésis, la fille de la nuit (= divinité chthonique, du moins à l'origine), la déesse de l'indignation pour l'orgueil démesuré et de la justice punitive (qui se distingue toutefois des Erinyes en ce que, contrairement aux autres déesses du destin, elle ne punit jamais aveuglément). Némésis jette une malédiction, c'est-à-dire un destin négatif, sur Narkissos : il se promène dans la forêt en chassant ; il a soif ; il trouve une source claire dans une clairière. A l'incitation de Némésis, il se penche pour boire : pour la première fois de sa vie, il se voit dans le reflet dans l'eau. Il tombe éperdument amoureux de son reflet, saisit la belle figure (sa bien-aimée), mais la déforme en une abomination.

(GW 07) Encore et encore, il tend en vain la main vers cette créature bien-aimée. Sous ‘emprise de son destin, il néglige la nourriture et la boisson ; il meurt. Comme une plante, il prend racine au pied de la source et se transforme en fleur de narkissos, qui se renouvelle au printemps, pour se refléter dans l’eau (= résurrection du monde souterrain de la vie), pour mourir à nouveau en automne (= mort comme point final de la vie chthonique).

Depuis lors, la fleur narkisso est considérée comme la fleur de la mort : par exemple, Korè (la fille de Zeus, le dieu suprême, et de Dèmètèr, la grande déesse de la terre), avec les Okeanieden (= les filles d’Okeanos ; ce sont des nymphes du printemps), cueille des fleurs de printemps dans une prairie. Jusqu’à ce que, exécutant son destin, elle cueille la fleur de narkissos : soudain, la Terre (= le lieu de la vie souterraine et des divinités chthoniennes) s’ouvre, Hadès (les enfers) se lève et “vole” Koré (elle meurt dans les enfers).

**(b) L’interprétation du mythe.**

On peut, bien sûr, interpréter cette histoire de plus d’une façon.

**(b)1. L’interprétation hiéro-analytique (= religion-historique).**

Le meilleur livre, pour faire cette interprétation, est le suivant

-- W.B. Kristensen, *Collected contributions to the knowledge of ancient religions*, Amsterdam, 1947.

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

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

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

-- De même, A. Bertholet, *Die Religion des Alten Testaments*, Tübingen, 1932, 1/71, est très lisible, mais biblique.

**A. Les divinités du destin.**

Le destin, c’est-à-dire les facteurs, pour la plupart inconscients, qui contrôlent la vie (et la mort qui lui est inhérente), est entre les mains des divinités, - qui vivent soit juste au-dessus de la terre (épichthoniques), soit sous la surface de la terre (hypochthoniques). Ces divinités sont des créatures qui vivent en libre association, c’est-à-dire qu’elles vivent et laissent vivre selon des normes non éthico-politiques et non rationnelles (Kristensen, 247 ; 272) ; c’est pourquoi les spécialistes des religions les appellent des divinités “démoniaques”, c’est-à-dire des créatures imprévisibles, au double cœur (ibid., 272f.) : elles nient, par leurs actions, l’ordre qu’elles ont elles-mêmes fondé et les lois qu’elles ont elles-mêmes établies. Leur “justice” et leur “sagesse” sont balladesques, c’est-à-dire qu’elles sont la cause de la peur, voire de l’anxiété (c’est-à-dire la peur de quelque chose qui ne peut être déterminé ou calculé, comme dans les ballades). Par conséquent, l’“harmonie” qu’ils établissent dans l’univers est celle des opposés, de la vie et de la mort.

(GW 08) Voilà pour la description de Kristensen, qui met fortement l'accent sur les divinités chthoniennes (et mystérieuses). -- En guise de correction, il faut ajouter - ce que Kristensen, bien sûr, sait aussi - que, outre les divinités chthoniennes ou terrestres, l'Hellas connaissait aussi des divinités primitives ou célestes, les divinités dites "olympiques". Cette religion est, en Hellas, plus récente et s'est appropriée les divinités chthoniennes dans une mesure plus ou moins grande. Ce n'est pas la nuit et les ténèbres, ni la terre et ce qu'elle contient, qui constituent l'espace vital ("fétiche") des Olympiens, mais le jour et la lumière, l'espace au-dessus de nous, le firmament et ses phénomènes (le soleil, la foudre, etc.).

Mais ces êtres primordiaux sont aussi des lotsetters, bien que différents des divinités terrestres : plus raisonnés, plus logiques et plus éthiques - plus politiques. L'idée de destin domine les religions primordiales et chthoniennes : on pense à Némésis dans le mythe de Narkissos ; bien que dans un style différent de celui des Erinyes chthoniennes, elle aussi détermine le destin de Narkissos, qui souffre d'hubris.

Dans le polythéisme, les divinités sont les destinataires par excellence de l'humanité, oui, de toute vie (y compris la vie extra-humaine : nous savons d'ailleurs que tout est " vivant " quelque part (animatisme, hylozoïsme)). Plus encore : les divinités primitives sont aussi des destins, tout comme les divinités telluriques ; elles sont aussi, dans une certaine mesure, démoniaques. Eux aussi invalident l'ordre juridique qu'ils ont eux-mêmes fondé ; leur "harmonie" est aussi celle de la peur, oui, de la peur, mais avec plus de légèreté et moins de ballades oppressantes. Oui, les divinités primordiales sont, pour ainsi dire, dépendantes du tellurique, bien qu'elles soient situées plus haut : c'est comme si elles craignaient, elles aussi, le pouvoir "élémentaire" de l'infrastructure de la vie (et de la mort), que constituent les divinités chtoniques, et qu'elles ne pouvaient pas y faire face quand il s'agit d'elle. Bien qu'ils soient connectés à la lumière, il reste, dans cette connexion à la lumière, quelque chose de profondément vulnérable venant d'en bas, de l'infrastructure chthonique, dont ils ne sont que la superstructure.

**Note :** Si les deux puissances, primitive et chthonique, sont démoniaques, cela *ne* signifie *pas du tout* "sauvage" (comme le dit F. Flückiger, o. c. 10/11, 29,48). "Démonisme", "polythéisme", signifie dans une certaine mesure imprévisible et double d'esprit (avec des normes doubles), mais pas "kuklopic".

Dans l'Odusseia (9 : 275f.) Homère dépeint les Cukwu (Cyclopes) : Polufèmos, par exemple, à qui Odusseus et ses compagnons demandent l'hospitalité, n'honore pas les divinités et ne tient pas compte de leurs signes ; c'est un "sauvage", qui se moque des dieux, ne tient pas sa parole, tue son hôte et mange de la chair humaine ; ce n'est pas un "homme" : l'orgueil et la violence le caractérisent. (Cf. *Hésiode, Erga* 225f.) . Les divinités "titanesques" (la couche la plus ancienne) et les Olympiens ne sont pas des cocus.

(GW 09) Ainsi, en résumé, il y a trois couches dans et autour de la terre : la plus basse, la “kuklopienne” ou, comme l’Église l’appelle, la “satanique”, - la moyenne, le “Titanic” (la sphère des esprits agressifs et érotomanes, ainsi que des âmes primitives terrestres) et l’“Olympique” (la sphère des divinités de lumière d’apparence puritaine, dont Apollon est la plus caractéristique). Ces derniers sont également toujours très “Titanic” : la preuve en est la moralité de leur mythologie.

### **B. Structure du destin**

L’analyse du destin (un terme emprunté au psychiatre hongrois et freudien *Leopold Szondi* (*Schicksalsanalyse* (1944)), qui voyait une sorte de “pouvoir” familial coercitif, généralement dirigé inconsciemment, à l’œuvre dans le choix du conjoint, de l’ami, de la profession) est le sujet réel du mythe de Narkissos : deux faits fondamentaux dominant l’“histoire” (le “logos” étant ici compris comme une structure narrative), à savoir

(i) sa généalogie (Kéfisos, Leiriopè), car l’enfant participe au destin de ses parents (ce que Szondi établit encore dans sa praxis de psychiatre) et

(ii) la prédiction du devin Tirésias, qui, comme toujours, a en vue la fin (ce qu’Hérotos appelle “ teleuté “) ;

(iii) la confluence de (i) la descente et (ii) la prévision est le phénomène de l’“hubris” (franchissement de la limite), en fait le franchissement d’un tabou, d’une limite divine qui, une fois franchie (= déviation de la règle ou du but voulu par Dieu), implique une sanction immanente (déterminée intérieurement) (= restauration de la règle).

*Cicéron, De republica* 3:11:19, écrit : “Puthagoras et Empedokles affirment que pour tous les êtres vivants il y a un seul et même ordre de loi ; ... qu’à ceux, par la main desquels un être vivant a été violé, des peines indicibles pendent au-dessus de leurs têtes”. Les deux penseurs, Puthagore et Empedokles, formulent une application de cette structure générale cybernétique ou directrice, qui détermine le comportement des divinités, esquissée ci-dessus, et qui est décrite par *E.W. Beth, Nature Philosophy*, Gorinchem, 1948, 36, dans la ligne de *H. Kelsen, Die Entstehung des Kausalgesetzes aus dem Vergeltungsprinzip*, in *Erkenntnis* 8 (1939), comme suit : la loi divine comprend :

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

(b) En règle pour sa déviation, c’est-à-dire la compensation restauratrice (ou feedback) ; les deux règles constituent ensemble le système qui garantit l’harmonie cosmique. Cette harmonie des contraires (règle, déviation de la règle) est le noyau de l’hylozoïsme antique (la substance est quelque part animée, -vivante). Ils voient, si l’on relit l’histoire maintenant, que Némésis est la divinité qui garde personnellement et élabore l’harmonie cosmique de tout ce qui vit (qui est tout).

En d’autres termes, les divinités ne se substituent pas à la nature des choses : elles veillent à leur déroulement harmonieux (tel que décrit ci-dessus).

(GW 10) Ou encore : La nature (tout ce qui vit, - dans le sol tout) a deux côtés :

**1. un “naturel”.**

(mieux : intrinsèque, interne, propre et irremplaçable), qui est déjà clairement connue et surtout reconnue au stade mythique, mais qui sera élaborée séparément et même unilatéralement dans la philosophie des Grecs (philosophie physique, naturelle), en réaction contre les exagérations des mythologues, et

**2. une “harmonieuse**

ou, de manière plus compréhensible, une direction (téléologique), qui est la spécialité des divinités et qui est mise au jour dans l’analyse du destin que constitue toute véritable mythologie. C’est aussi pour cela que la mantique (voyance) et la magie (art de changer les destins) jouent un rôle si important (souvent trop important) dans la religion et sa mythologie.

Car “ voir “ (percevoir, expérimenter, remarquer) le destin et “ intervenir “ (manipuler) dans ce destin ne se fait pas par la connaissance et le contrôle des processus de la nature en eux-mêmes, dans leur être propre et irremplaçable (ce sera fait par la philosophie de la nature et les sciences de la nature et de l’homme qui en découlent) ; non, seules la mante et la magie peuvent le faire. Ainsi, “punit” (c’est à dire jette un (sort) sur Héra Echo ; ainsi Némésis “punit” (un sort analogue) Narkissos ; ainsi Korè marche innocemment (parce qu’elle n’est pas suffisamment mantiquement “voyante” et magiquement “puissante”) vers son sort (la cueillette fatidique de la fleur de Narkissos) à la suite d’une détermination du sort ; -- donc tant la généalogie (dans la mesure où elle est ‘ : (d’urgence) porteur de destin, pas plus) et l’aperçu (qui est le destin) sont primordiaux ; -- vu avec CS. Aux yeux de Peirce, sont à pedigree le destin à la prescience (qui envisage ce destin individuellement) l’abduction, c’est-à-dire l’hypothèse de travail, à partir de laquelle, si l’on est suffisamment doué pour l’analyse, on peut déduire la suite de l’histoire (= muthos, fabula) et la vérifier ou la falsifier par induction.

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

La causalité de la nature est double :

(i) “naturel”, inhérent et irremplaçable (c’est ce dont le mythe en tant qu’analyse du destin ne parle qu’en passant, mais ce dont la science parle directement) et

(ii) mantique-magique, c’est-à-dire sacré ou, comme on dit maintenant, occulte (caché, inconscient, c’est-à-dire pour ceux qui ne voient que leur propre et irremplaçable nature et non le destin qui agit sur cette propre structure pour la faire réussir (bon destin) ou échouer (fatalité)). L’histoire proprement dite, ou muthos, est la mise à l’épreuve inductive de l’introduction (généalogie et aperçu), qui constitue son hypothèse de travail.

*Note : J. Broekman, Russian Formalism, Marxism, Structuralism, in Tijdschr. v. Fil. , 33 (1971) : 1 (Mar.), 5/40, décrit brièvement les formes actuelles de l’analyse du destin, surtout en ce qui concerne leurs modèles structurels. Peirce nous a donné un aperçu au moins équivalent de la structure.*

(GW 11) **C. Méthodes**

En ce qui concerne le mythe en particulier, il convient de se référer à *Cl. Bremond, Le message narratif*, in *Communications*, 4 (1964), pp. 4/32, où il est fait référence à la méthode morphologique de *Propp, De morfologie van het volkssprookje*, Leningrad, 1928 ; et à *Dan Sperber, Le structuralisme en antropologie*, in *O. Ducrot et al*, Paris, 1968, pp. 192/208 (*Les mythes*, - où l'on montre comment la méthode structurale se rattache au symboliste (en étant une étude de texte : le texte est un ensemble de symboles) et au fonctionnaliste (en pratiquant l'analyse de système), mais l'interprétation logicomathématique). Ces méthodes sont fascinantes, mais ignorent presque totalement le sens et la signification hiéro-analytique du mythe.

Une méthode beaucoup plus sensée est celle de Peirce, bien qu'élaborée de manière hiérarchique. Ici aussi, un système domine les données, à savoir, d'une part, le "tabou", c'est-à-dire le "sacré" en tant que limite de l'orgueil démesuré (au sens large, c'est-à-dire de la luxure qui se dénoue) et, d'autre part, la transgression, c'est-à-dire le franchissement de la frontière, deux termes englobés dans le concept bien compris d'"harmonie" (de la frontière et du franchissement de la frontière). Prenons, par exemple, *Hutton Webster, Le tabou (Etude sociologique)*, Paris, 1952 : bien que purement sociologique, le système grec ancien de l'"harmonie" des contraires - sacré et profane - domine le contenu de ce livre, qui s'étend à tous les domaines de la vie :

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

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

(c) les personnes sacrées (grands princes, magiciens, prêtres, membres de sociétés secrètes, - en raison de leur relation avec la sphère chthonique) ;

(d) les choses "sacrées" ou "saintes" (lieux, temples, tombes, objets de culte, etc., pour la même raison) ;

Et maintenant la deuxième partie, celle de la vie :

(e) les relations sexuelles ;

(f) la grossesse et la procréation ;

(g) la séparation des sexes ;

(h) les denrées alimentaires ;

(i) la possession.

En d'autres termes, toute la vie et ce qui vient après est "tabou", soit par la volonté expresse des divinités, soit "automatiquement" (c'est-à-dire sur la base de relations fluides). Le mythe, maintenant, parle de tous ces domaines comme d'événements de nature "effective" (= causale) : celui qui ne respecte pas leur caractère "sacré" par orgueil (consciemment ou inconsciemment), est pris dans un réseau de cause à effet, qui dispose du salut (la vie) ou de la calamité (la mort).

Sa structure est celle de la triade de Peirce : "abduction" (si le tabou est dépassé par l'orgueil), déduction (on peut alors s'attendre au résultat ("résultat", conséquence, effet)), induction (qui apparaît alors dans l'histoire (le mythe réel)).

(GW 12) *Note : sagesse mythique.*

W. Jaeger, *Paideia*, I, 227/228, observe que la religion de Delphes réunit (sans devenir pour autant petite bourgeoise) un aspect “dionysiaque”, qui perturbe toute “eu.kosmia” (ordre) bourgeoise, par son orgueil démesuré, et un côté “appolinien”, qui prône la connaissance de soi (“Connais-toi toi-même”) et la conscience des frontières (“sōfrosunè” = respect de ses (propres) frontières), c’est-à-dire harmonise (encore et toujours cette harmonie des contraires) ; - ce qui, selon Jaeger, caractérise également Hérakleitos (son accent sur “fronein”, “fronim”).i. harmonise (encore et toujours cette harmonie des contraires) ; - ce qui, selon Jaeger, caractérise aussi Hérakleitos (avec son accent sur “fronein”, “fronimos” ; contemplation, prudence).

Eh bien, selon Jaeger également, la religion de Delphes était centrale en Hellas (et avait une grande influence éducative, également bien au-delà de l’Hellas) : les sept Sages (dont Thalès et Solon), les princes (VIe e.), Pindaros, Herodotos (Ve e.) reconnaissent l’oracle comme la plus haute autorité. On sent le mythe en arrière-plan.

**(b).2. L’interprétation psychanalytique du mythe de Narkissos.** (12/13)

Un échantillon bibliographique : G. Bally, *De psychoanalyse van Sigmund Freud*, Utr./Antw., 1963. Freud, qui accordait une grande attention à la religion et surtout au mythe, a fait de la figure de Narkissos une véritable instance psychologique. Nous allons l’expliquer brièvement.

**a. Le système de la “convoitise” et de la “réalité”.**

Au centre de la psychanalyse de Freud se trouve le système “désir (principe)” comparable au passage de la frontière ou à l’orgueil, et “réalité (principe)” comparable à la frontière (réalisation) ; oui, toute la psychanalyse est une grande tentative d’amener ces deux opposés à l’“harmonie”. L’inconscient y joue un rôle fondamental, - ce qui est également comparable à l’occulte (qui se confond avec l’inconscient) des mythes et des religions. C’est dans ce contexte qu’il faut voir “narci(ssi)sm”.

**b. Le système : “ narcissique “ / “ objectif “.**

Au centre se trouve une autre systémie : “narcissique”/”objective” ; la psychanalyse appelle “objet” tout ce qui est non-I, les choses et les personnes extérieures au Moi (o.c., 36/37 ; 57/58) ; “objectif” est donc ce qui est dirigé vers le non-I ; - le Moi est avant tout le Moi-centre mais aussi le propre corps en tant qu’il est intégré au Moi ou ego.

L’“énergie”, c’est-à-dire l’attention (par exemple agressive et/ou érotique) consacrée (investie) dans quelque chose (c’est-à-dire une énergie intentionnelle) peut être soit narcissique, c’est-à-dire dirigée vers le moi et ses attachements, soit objective, c’est-à-dire dirigée vers le non-moi. Le narcissisme est donc, psychologiquement parlant, de l’auto-indulgence : l’énergie intentionnelle (l’attention) va par exemple à la louange, à la flatterie, à toute appréciation et affirmation du moi, qui réciproquement, c’est-à-dire en boucle, se valorise lui-même ; dans sa forme maximale, une telle chose est par exemple l’égocentrisme (solipsisme), - une forme de fixation, c’est-à-dire la focalisation exclusive de l’énergie sur soi-même en tant que sujet.-- :Freud, cependant, voit aussi cela génétiquement :

(GW 13) **(i) *Le narcissisme “primaire” ou primal.***

Freud situe cela dans le cas du bébé des deux premiers mois, qui ne fait pas encore la distinction, dit-il, entre son Moi et le monde (en tant que non-Moi compris) ; ce n'est qu'entre le troisième et le sixième mois que la personne qui prend soin de lui (mère, nourrice) prend une forme vaguement distincte dans l'énergie intentionnelle (attention) du nourrisson et, avec hésitation, un “objet” (un non-Moi) émerge ; avant cela, le bébé n'est que plaisir ou déplaisir égocentrique ;

**(ii) *un reste***

De ce narcissisme primaire, il reste, bien sûr, un reste : soit le sentiment sain de soi, soit un narcissisme, qui est régressif et dans lequel, pour une raison quelconque (ne pouvant assimiler quelque chose de la “réalité”, c'est-à-dire de la réalité en tant qu'elle s'oppose à l'hédonisme (éthique de la luxure), et la fuyant), le soi retourne au stade infantile ou enfantin de l'énergie (o.c., 150/153) ; cette réaction lente ou inerte au désagréable est une rechute.

On voit que la figure de Narkissos est dépouillée de son cadre analytique du destin (l'harmonie des opposés du destin) et réduite à une donnée purement psychologique (bien que toujours psychologique en profondeur). Une forme de sécularisation (c'est-à-dire de démythologisation), qui considère le mythe, en quelque sorte, comme allégorique, c'est-à-dire comme la forme voilée de données purement psychologiques, qu'il suffit de traduire.

Pour plus de détails, voir *Colloque de la Société Psychanalytique de Paris* (Artigny, 7/8.03.1964), *Le narcissisme*, in *Revue Française de Psychanalyse*, 29 (1965) : 5/6 (Sept/Déc), 471/618, qui montre combien la manipulation du concept de “narcissisme” en psychanalyse est devenue outrageusement compliquée, Freud introduisant un concept sans le définir pour lui donner ensuite toutes sortes de significations.

***Note : “Tabou”.***

Dans *Totem und taboe*, Freud dit que “tabou” a deux significations opposées : **(i)** sacré, consacré ; **(ii)** inquiétant, dangereux, interdit, impur. Il ajoute que, en polynésien, le contraire de tabou est “noa” (commun, accessible à tous). La psychologie (et surtout la psychanalyse) s'est également emparée de ce concept hiéroanalytique, toujours en le démythifiant et en le désacralisant : la projection (attribution) des conflits intérieurs, entre autres, transforme ce qui est tabou en quelque chose d'impur ; ou encore : le tabou est conçu comme une étape de l'éveil moral du contact avec le divin. Dans lequel la psychologisation du sacré est déjà évidente.

Le fait que le “tabou” soit une limite objective au sein d'un ordre religieux du cosmos et de la vie, qui détermine le destin, est tout au plus relégué au second plan, quand il n'est pas tout simplement nié.

(GW 14) *Conclusion sur la structure de la sagesse.*

Cette structure, qui a été clarifiée au moyen d'un modèle mythique, peut être caractérisée de quatre façons :

**a. informatif**

(c'est-à-dire en ce qui concerne l'information sur la réalité : épistémologique, logique, méthodologique) : une conception de la connaissance est inhérente à la sagesse ; la sagesse est la vérité, c'est-à-dire la correspondance de l'image de la réalité (dans l'esprit) avec cette réalité elle-même ; en d'autres termes, notre connaissance, bien qu'immanente (= interne) à notre conscience, transcende notre intériorité (c'est-à-dire qu'elle est en contact direct avec ce qui est extérieur à notre conscience) ; ainsi, le mythe ci-dessus est la représentation de quelque chose ;

**b. constitutif**

(c'est-à-dire concernant la constitution, la nature essentielle, de la réalité) : la sagesse est la représentation (voir ad a, de manière informative) de la structure "sage", présente et active dans la réalité elle-même ; ainsi, le mythe de Narkissos est la représentation d'une structure, à savoir le mythe de Narkissos. Cette structure cybernétiquement harmonieuse est elle-même "sage", c'est-à-dire "raisonnée", une représentation de l'intuition et de l'ordre (s) ; c'est la sagesse constitutive ;

**c. préconstitutionnel**

(c'est-à-dire ce qui précède la constitution ou la structure des choses et des processus, leur est préexistant) ; en effet, si la réalité elle-même est, en elle-même, "sage", c'est-à-dire ordonnée et "raisonnable", alors elle est l'expression d'une sagesse qui était à l'œuvre avant que les choses et les processus n'existent effectivement ; cette sagesse préexistante ou préexistante est pré-constitutive, préexistante, et elle est différente de la sagesse informationnelle (dans l'homme, qui connaît la vérité, c'est-à-dire la sagesse constitutive présente dans les choses) et de la sagesse constitutive (à l'œuvre dans la réalité) ; ainsi, l'ordre cosmique et humain, qui rend les êtres volontaires, n'est pas une "sagesse", mais une sagesse "à l'œuvre". i. la sagesse constitutive présente dans les choses) et la sagesse constitutive (à l'œuvre dans la réalité) ; ainsi, l'ordre cosmique et humain, qui rend les êtres volontaires (c'est-à-dire sur mesure, limite, orientés) et qui s'en écarte, puni, est l'œuvre d'êtres et de forces divins préexistants, eux-mêmes porteurs de sagesse (sagesse préconstitutive donc) ;

**d. éthico-politique,**

normative, déontique (c'est-à-dire concernant la régulation du comportement, -guidance) : une fois informé de l'ordre (sagesse constitutive, physique) et du pouvoir ordonnateur (sagesse préconstitutive), l'homme (tous les êtres vivants, d'ailleurs) peut agir de manière ordonnée (c'est-à-dire en fonction de l'ordre). Cette sagesse pratique reflète les trois précédentes : ainsi, enseigné par le modèle de Narkissos, l'homme peut apprendre à respecter la mesure, la limite, et devenir consciencieux (éthique, moral) et social (politique, civil), en tenant compte avec sagesse d'un ordre fondé par des puissances supérieures, qu'il a appris à connaître.

(GW 15) Ces quatre points de vue sont toutefois liés entre eux : la sagesse ontologique (ou aussi métaphysique) englobe les quatre ; car elle s'intéresse à la réalité en tant que telle (en tant que telle ou telle), qu'elle soit informative, constitutive (physique, située dans la nature elle-même), préconstitutive ("méta. La sagesse, c'est toujours le sens du tout, c'est-à-dire l'ensemble et la cohérence de tout ; c'est toujours se situer dans le tout, la totalité de l'être. En ce sens aussi, la sagesse est la conscience des limites : cf. *Ernst Benz et al, Die Grenze der machbaren Welt*, Leiden, 1975, dans lequel *H.-J. Klimkeit*", *Das Phänomen der Grenze im mythischen Denken*, se distingue. Se situer dans une entité sensible (sage), fondée par des puissances sensibles (sages), se retrouve également en dehors du Proche-Orient et de l'Hellas.

### ***Universalisme***

C'est ainsi que J.J.M. de Groot, sinologue (spécialiste de la Chine) néerlandais décédé en 1921, appelait la base spirituelle commune des conceptions chinoises du monde, de l'éthique, de l'État et des sciences. L'universisme - de "univers" - est une doctrine au centre de laquelle se trouve l'univers avec toutes ses parties et tous ses phénomènes, et qui tente de mettre en évidence l'harmonie du ciel, de la terre et de l'homme". (*H. von Glasenapp, Les religions non chrétiennes*, Antw./Utr., 1967, 61) ;

"Selon la conception hindoue, le cosmos est un ensemble ordonné, à la fois grand et petit. Elle est régie par une loi mondiale ('Dharma'), qui se manifeste dans la vie naturelle et morale". (*H. von Glasenapp, Brahmanisme ou Hindouisme*, La Haye, 1971, 16).

La Bible, elle aussi, vit d'un tel univers ordonné, fondé par le Yahvé (ou Trinité) préexistant, qui se concrétise dans la loi des semailles et des récoltes : "Ne vous y trompez pas : Dieu ne se laisse pas ridiculiser. Tout ce que l'homme sème, il le récoltera aussi : celui qui sème dans la chair (= pauvre déviation de l'ordre de Dieu dans la création), récoltera la corruption de la chair ; mais celui qui sème dans l'esprit (= conformité bienheureuse à l'ordre de Dieu en Christ), récoltera la vie éternelle de l'esprit." (*Gal, 6:7/8*).

En d'autres termes, le jugement de Dieu se situe dans l'ordre de la création elle-même, dans laquelle l'homme agit librement, mais dans une "harmonie" des contraires qui est telle que l'action "charnelle" entraîne la destruction et que l'action "spirituelle" implique la vie "éternelle" sur la base de la causalité : l'homme lui-même est la cause de ses conséquences.

Pour que nous puissions conclure une structure de sagesse globale, planétaire. C'est dans cette structure que se situe la philosophie grecque, qui a inévitablement une structure analogue.

(GW 16) *Le maat égyptien.*

Un exemple particulièrement clair de structure de sagesse est le Maät égyptien.

*Echantillon bibliographique*

- H.v. Glasenapp, *Les religions non chrétiennes*, Antw./Utr., 1967, 94 ;
- W. Schilling, *Religion und Recht*, Schorndorf, 1957, 176/177 ;
- A. Erman, *Die Religion der Egypter*, 1934, 57 ;
- surtout A. Volten, *Der Begriff der Maät in den Egyptischen Weisheitstexten*, in *Fr. Wendel et al.*

En résumé, ce que disent ces spécialistes à cet égard est le suivant :

(i) Avec le même mot, les anciens Égyptiens exprimaient une multitude d'idées de sagesse liées entre elles :

- a. La compréhension informative est la vérité Maät ;
- b. Il est constitutif du monde (physique) et des ordres de l'univers ;
- c. pré-constitutivement, elle désigne la puissance divine fondatrice, souvent considérée personnellement comme la déesse de la vérité et de l'ordre du monde ;
- d. sur le plan normatif (éthico-politique), c'est la justice, c'est-à-dire un comportement qui rend justice à l'ordre donné des choses et des processus.

(ii) H. Brunner, *Der freie Wille Gottes in der Aegyptischen Weisheit*, dans *Fr. Wendel*, *ibid.* 104/120, examine le rapport approprié entre, d'une part, la volonté libre, au besoin gracieuse, de Dieu, ou des divinités, et, d'autre part, la Maät conçue de façon quelque peu automatique, voire parfois trop mécanique.

“Dieu (soit en tant qu'Être suprême, soit en tant que quantité de divinité) s'est-il lié à son propre ordre du monde au point qu'un acte hostile à Maät est nécessairement suivi d'une malédiction et d'un accident (de sorte que Maät fonctionne comme une loi naturelle), ou peut-il arriver - bien que seulement à titre exceptionnel - que Dieu (= Être suprême, quantité de divinité) ne retarde pas seulement la répercussion d'un acte sur son auteur, mais intercepte la bénédiction ou la malédiction méritée contre Maät ?” (103/104).

L'auteur note que Maät n'est nulle part dépeint comme un automatisme, même lorsqu'un ordre légal de “cause à effet” est mentionné. Il est vrai qu'au fur et à mesure que la culture égyptienne progresse, l'accent est mis de plus en plus sur une action divine auto-puissante et non maçonnique, surtout là où le scepticisme souligne le désordre de l'univers et de l'humanité.

(iii) A. Volten a.c. 86ss, affirme, sur la base de textes, que la Maät doit être comprise astrologiquement dans une certaine mesure : comme les Mésopotamiens, les anciens Égyptiens pensaient que le sort du monde et de l'homme est régi par les corps célestes, en particulier la Voie lactée, où se trouvent les divinités du destin (= astro.theo.- aspect logique),- thèmes auxquels, plus tard Platon, de nombreux penseurs anciens adhèrent ; en particulier la Voie lactée est par excellence le centre du fluide vital (a.c.,92). La Voie lactée est avant tout le centre du fluide vital (a.c.,92), qui circule à travers les divinités, les personnes, les animaux, les plantes, et même la matière (qui est également ressentie comme “vivante”).

(GW 17) “Le monde entier, grâce à ce fluide, qui se manifeste sous sa forme la plus élevée dans les corps célestes, est gouverné selon des lois éternelles et immuables.” (92)

“Les Babyloniens (...) avaient précisément les mêmes idées sur la Voie lactée que les Égyptiens sur le berceau du destin. “La Voie lactée (...) peut (...) être dieu ou déesse du destin et fait tourner le ciel comme un tour de potier, sur lequel sont créées les âmes avec leurs différents caractères.” (93).

Nous constatons que Volten, en utilisant le mot “fluidum” (matière raréfiée ou fine, à distinguer de la matière grossière uniquement reconnue par la science moderne), introduit un pluralisme hylique (une multiplicité de types de matière).

C’est exactement cela, ce fluide (de la Voie lactée en particulier), que Volten appelle le cœur de l’hylozoïsme égyptien (l’idée que la matière, c’est-à-dire toute la nature visible et tangible, est “vivante” (zoe, vita, vie)). La doctrine de cette substance de l’âme (99 : ‘Stoff der Seele), centrée dans la Voie lactée et circulant dans l’univers, en particulier dans tout ce qui vit, est la doctrine de Maât : “A côté de la conception éthique de la justice, Maât, les Égyptiens avaient une conception physique : Maât est la substance de l’âme, de laquelle les divinités vivent et à partir de laquelle elles existent. C’est la Voie lactée, à laquelle boivent le soleil et les morts et avec laquelle l’âme s’unit.” (99).

Il faut noter que, contrairement à ce qui semble avoir été dit plus haut à la page 7/8, l’accent est mis ici sur les divinités primitives (= le Dieu Suprême, resp. l’Être Suprême, à travers les divinités célestes à l’œuvre, centrées dans la Voie lactée) ; mais les morts (essentiellement un aspect chthonique) passent aussi.

#### **(iv) En résumé :**

Le polythéisme égyptien est porté par un dynamisme, à savoir cette croyance en un pouvoir qui, diffusé dans l’univers, voit une sorte de substance ténue ou fine (la substance porteuse de pouvoir, kratophany) (fluide comme dunamis).

C’est précisément cette substance fluide (également appelée substance “subtile”) qui détermine le destin. On dit qu’il s’agit de déterminer le destin parce que le destin dépend de l’approvisionnement en substance (âme) ou en fluide dont quelqu’un dispose dans l’univers.

Dans la mesure où ce fluide est centré sur le monde des étoiles, ce dynamisme polythéiste est l’astrologie, ou l’astrothéologie. Dans la mesure où la matière morte de l’univers, pour nous occidentaux, est imprégnée de ce fluide même, cette vision est appelée “hylozoïsme”.

“Il est en tout cas clair, dit Volten, a.c., 94, que le prétendu hylozoïsme des Voorsokratiekers est d’inspiration égyptienne, comme on le voit déjà dans l’antiquité.”

C’est précisément cela qui va nous servir de guide dans notre examen de la philosophie grecque.

(GW 18) **Introduction. Le cadre historique culturel (18/22).**

La sagesse, et entre autres la philosophie, la science professionnelle et la rhétorique, se situent dans l'ensemble (le système) de la culture. Par conséquent, un très bref échantillonnage bibliographique.

(a) - *J. Hawkes, Archeological Panorama (What happened at the same time as what, in the world from -35,000 to +500 ?)*, Amerongen, 1977 (merveilleux livre qui situe le monde antique dans le large courant du développement préhistorique et historique) ;

-- *RE. Leakey / R. Lewin, New insights in origin and development of man*, Wageningen, 1978 ; *RE. Leakey, Sur la piste de l'homme, Utr./Antw.*, 1981 (vac. pp. 198/217 : *Un nouveau mode de vie*) ;

-- *HRH. Pr. Claus der Nederlanden e.a., De evolutie van de mens (De speurtocht naar de ontbreken schakels)*, Maastricht/Bruxelles, 1981 (surtout *DC. Johanson, The finds in the triangle of Afar, o.c.*, 132/157 : the Australopithecus afarensis probably fill the gap between three and four million years and can be counted among the most primitive group of recognisable humanoids),-- a work containing fascinating articles ;

-- *J. Northon Leonard et al, Les premiers cultivateurs*, Time-Life International (Pays-Bas), 1977-3 (sur la "révolution agricole" +/- -7 000 au Proche-Orient).

**Pour résumer :**

**i.** Pendant au moins deux millions d'années, les hommes préhistoriques (et ce qu'il en reste aujourd'hui) ont mené une vie nomade de chasse, de pêche et de cueillette.

**ii.** Vers -28 000, les premières traces de la révolution agricole apparaissent en divers points du globe : ici et là, on voit apparaître des cultures arables et/ou de l'élevage (= agriculture).

Environ -7 000 est créé dans le croissant fertile, situé entre le golfe Persique, les montagnes du Taurus (S.E. Turquie) et la mer Morte, toute une série de villages agricoles.

De là, la révolution agricole s'est étendue à l'Anatolie (= Asie mineure, Mikrasie) et à l'Hellas.

**Immédiatement, les cultures anciennes ont pu commencer.**

**(i)** Les biologistes estiment que, +/- -8 000, la population mondiale totale se situait entre cinq et dix millions ; en huit mille ans, elle est passée à trois cents millions (explosion démographique) ;

**(ii)** Vingt-cinq cueilleurs avaient besoin de +/- 640 km<sup>2</sup> de surface pour survivre ; cent cinquante personnes dans un village agricole n'avaient besoin que de 15 Km<sup>2</sup> (principe d'économie).

**(iii)** Désormais, les enfants et les aînés ne sont plus des boulets mais des personnes utiles dans la société agraire (phase agraire de la vie familiale).

(GW 19) (iv) *O. Brunner, Bürger und Bourgeois, in Wort und Wahrheit, VIII (1953)* : Juni, 419/426, fait remarquer que, depuis la révolution agraire, trois types de villes sont essentiellement apparus : **a.** la ville orientale, **b.** la ville antique, **c.** la ville moderne du milieu du siècle ; en d'autres termes, les premières villes émergent des premiers villages agricoles :

(v) *T. Nuy, Nieuwe vormen van gemeenschapsleven, in Cultuurleven, 39 (1972) : 9 (nov), 828/838*, mentionne que, chez les nomades, le petit groupe était caractéristique, tandis que dans la culture rurale, outre les micro-structures, des méso-structures telles que les douze tribus d'Israël, les communautés pythagoriciennes, la secte des Esséniens, et des macro-structures, telles que la nation entière d'Israël, les Grecs en tant que peuple, etc. sont apparues. La voie est immédiatement ouverte à la formation d'"empires" (l'Empire perse, l'Empire macédonien, l'Empire romain ou Imperium avec son impérialisme typique).

(vi) *G. Dumézil, Mythe et épopée (L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens)*, Paris, 1968, montre comment, au sein de la culture agraire, émergent la division du travail (spécialisation) et la classe : certains prient (gens de prière), d'autres se battent (gens de guerre), d'une part, et, d'autre part, d'autres encore travaillent (gens de travail) ; - ce schéma trifonctionnel se poursuit au Moyen Âge jusqu'à ce que, +/- 1200 et plus tard, les trois "États" remplacent ces trois anciennes "fonctions" indo-européennes.

(vii) Ce que Kristensen appelle les cercles "éclairés" naissent dans le cadre de vie antique décrit ci-dessus : l'homme intellectuellement défavorisé, au sein de la culture "ancienne", se signale comme "différent", voire subversif, par ses réflexions et ses recherches personnelles ; les philosophes, les scientifiques professionnels et les rhétoriciens appartiennent très facilement à ce type, que l'on pourrait appeler l'"intelligentsia".

Les "foyers" de la culture antique, dans lesquels se trouvent des cercles "éclairés", sont la Mésopotamie, l'Égypte, la vallée de l'Indus, la Chine, la société indienne (Azèques (Mexique), Mayas (sud), Incas (Pérou)).

**Note** - Il est parfois difficile d'éprouver de l'empathie pour une culture ancienne : dans la Rome antique, les gens vivaient en moyenne jusqu'à vingt-trois ans ; vers 1900, ils vivaient jusqu'à trente-cinq ans ; aujourd'hui, ils vivent jusqu'à soixante-cinq ans et plus ! Le mot "mortel", qui dans la bouche de l'homme antique sert à désigner l'homme, était basé sur la réalité !

**Conclusion** : Trois étapes culturelles se dégagent :

(i) primitif (chasse et cueillette nomades) - voir primitivologie, folklore (folk) et préhistoire - ;

(ii) les antiquités ;

(iii) classique (éclairé, détaché).

(GW 20) *Note* -- (i) *C. Thomsen* (1816/1819 ; - 1788/1865) et *J. Lubbock* (1834/1913), s'appuyant sur une perspective industrielle, très unilatérale, distinguent l'âge de la pierre, du bronze et du fer ; - Lubbock, en 1865, divise l'âge de la pierre en Paléolithique et Néolithique ; mais, aujourd'hui, on s'accorde à dire que la rupture entre le Paléolithique et le Néolithique est la révolution agricole, d.i. les cultures céréalières (grandes cultures) et les animaux domestiques (élevage).

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

*K. Marx* (1818/1883) et *P. Engels* (1820/1895), les fondateurs du "socialisme scientifique" (matérialisme dialectique), ont adopté ce schéma. On sent dans ce schéma le ton de supériorité qui, encore aux XVIIIe et XIXe siècles, prévalait à l'égard des cultures non éclairées.

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

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

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

-- *M. Finley, Les premiers temps de la Grèce (L' âge du bronze et l' époque archaïque)*, Paris, 1980-2 (**1.**l'âge du bronze commence à +/- -3.000 ;**2.** les "âges sombres" +/- -1200 ; la période **3.**"archaïque" ("un terme d'histoire de l'art") +/- -800 ; -- mais, attention, les découvertes archéologiques remontent à +/- -40.000, notamment à *Kokkinopilos* (o.c.), 18 ; voir aussi *D. et R. Whitehouse, Atlas archéologique universel*, Paris, 1978, 53), où des traces d'occupation humaine ont été trouvées) ; *J. Hawkes, Dawn of the Gods, Londres*, 1968 (ouvrage que,

**1.** la culture cycladique (-3 200+), en particulier toutefois

**2.** La culture monoique (= crétoise), o.c.,37/160, qui s'est épanouie immédiatement après la culture cycladique et, avec elle, peut être appelée le berceau de la culture européenne,

**3.** La culture mouskéenne (= mycénienne), c.a., 161/242,

**4.** l'âge des ténèbres et la renaissance grecque après celui-ci, o.c., 243/289), surtout dans le domaine religieux.

L'Hellas continentale forme, avec les Cyclades (îles), Chypre et la Crète, ainsi que la côte de l'Asie Mineure, le complexe égéen (aïgien) (Finley, 17). Ainsi, une ère hellénique, une ère minoenne (= crétoise) et une ère cycladique ont été conçues par les savants, avec toutes sortes de subdivisions (ibid., 24).

(GW 21) Les populations du complexe égéen sont variées : en Crète, on trouve des dolichocéphales (à longues épaules) ; dans les Cyclades et en Asie Mineure, on trouve des brachycéphales (à courtes épaules), qui dominent lentement mais sûrement les dolichocéphales (que l'on trouve d'ailleurs aussi en Égypte, en Libye et sur les côtes de la Méditerranée occidentale) ; en Grèce continentale, on trouve des populations apparentées à la population danubienne.

Toutes ces populations préhistoriques sont appelées Pélasges par les Grecs postérieurs (auxquels s'ajoutent les Cariens, les Dryopes, etc.). Les Pélasgiens ne sont pas des Indo-Européens (ou des Aryens).

Vers 2500, la période "Oldhelladic" II (= Oldminoian II, Keros - Syros, Troija II) commence, et dure jusqu'à 1900. Or, vers 2100, toujours au début de l'âge du bronze, - les Indo-Européens, appelés Achéens, envahissent du nord et détruisent au moins une partie de la culture pélasgienne (par exemple à Argolis). Suivent ensuite les Ioniens et les Eoliens (Aioliens), et plus tard encore les Doriens, tous également Indo-Européens. Les Doriens détruisent, au cours des années -1 200/-1 100, la culture édifée par les Achéens, les Ioniens et les Eoliens. C'est ainsi que commence l'âge des ténèbres.

Vers -1 700, les Crétois - type de culture minoenne - ont posé le pied en Argolis (entre Sparte et Corinthe sur le Péloponnèse) à Asinè : la rencontre des cultures minoenne et achéenne a donné naissance à la culture mucénienne (appelée ainsi car à Mukene (Mycènes), capitale de l'Argolis, elle est la plus importante). La guerre dite de Troie fait partie de l'expansion mycénienne. La civilisation mycénienne, comme mentionné, est détruite par les Doriens indo-européens.

L'âge des ténèbres ('Duistere tijd'), suite aux invasions doriennes, dure de -1.200 à +/- -800.

La colonisation se déroule en deux temps :

(i) -775/-675 (La Chalcidique, le sud de l'Italie et la Sicile (Sikelia) sont envahis par des Hellènes affamés et avides d'agriculture ;

(ii) -675/-550 (Italie du Sud (= Grande Grèce) et Sicile, Gaule (Massalia, Marseille par exemple est fondée en -599 par des habitants de Fokaia (Ionia en Kl.-)Asie) ; cf. P. Scolardi, Marseille la Grecque, 1974), l'Ibérie (Espagne), d'une part, et, d'autre part, les côtes de la Mer Noire (y compris Propontis, Maiotis ; par exemple Buzantion (Byzance) est fondée en -660) et l'Égypte (Naukratis par exemple est fondée en -650). Cf. P. Lévêque, o.c., 197/198.

Les principaux dialectes sont :

- (i) Ionien-Attique (Attique, Eubée, Cyclades, Ionie) ;
- (ii) Eolienne (Thessalie, Biotia, Eolis (Aiolis)) ;
- (iii) Dorienne (Péloponnèse, Crète, Grande Grèce, Sicile). Ces différences ethno-linguistiques se poursuivent à partir de -800.

(GW 21a)



(GW 22) **Classification de l'histoire grecque.**

Comme la philosophie, les sciences professionnelles et la rhétorique se situent entre -625 et +600, il est logique de passer brièvement en revue l'histoire générale grecque.

**(i) Les "âges sombres"** (-1200/-800)

(Les Grecs anciens n'ont pas réalisé cette rupture avec l'époque minoenne, mais l'archéologie moderne l'a révélée. La pauvreté générale et la médiocrité des œuvres d'art sont frappantes.

**(ii) Le "temps archaïque"** (-800/-500)

(Finley, 109/172) -- "Deux phénomènes caractérisent les temps archaïques :

**a.** L'émergence et le lent développement de la "polis" (cité-état, - ce qui n'est pas une traduction très correcte), qui est la structure caractéristique du monde grec ;

**b.** la vaste expansion de l'Hellas qui, en deux siècles environ, s'étendait des rives de la mer Noire aux abords de l'océan Atlantique. o.c., 109). Le renouveau grec (Hawkes, 243ss) voit par exemple -776 les premiers Jeux Olympiques, -750 l'Iliade, -725 l'Odyssée, les deux épopées homériques.

Les Milesiens. (Thalès, Anaximandros, Anaximenes), Pythagore, Xénophane, les Paléo-Orphiens, Parménide, Héraclite, etc. appartiennent à la fin de la période archaïque.

**(iii) L'ère "classique"** (-500/-338)

(Lévêque, 249/390) avec, entre autres, le "Siècle de Périclès" (-495/-429). -- En -338, Philippe de Macédoine et son fils Alexandros (Alexandre le Grand) battent les Athéniens et les Béotiens, plaçant l'ensemble de l'Hellas sous la domination macédonienne, à Chaironeia.

**(iv) L'ère macédonienne** (-338/-146)

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

**(v) La période romaine** (-146/+...).

En +476, l'Empire romain d'Occident prend fin avec la déposition de Romulus Augustulus par Odoaker, tandis que l'Empire romain d'Orient se poursuit. À partir de +632, les premiers califes de l'Islam ont progressivement conquis des parties de l'Empire romain d'Orient jusqu'à ce que, en +1453, avec la chute de Constantinople, l'Empire romain d'Orient prenne fin.

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

(GW 23) *Note* : - **La méthodologie de l'étude de sagesse.**

La philosophie, tout comme la sagesse, est aussi unilatérale que possible : l'idiotie professionnelle, c'est-à-dire l'enfermement unilatéral dans sa propre spécialité, est contraire à la sagesse et à la philosophie. La théologie, la philosophie, la science professionnelle, par exemple, ne sont pas des étapes, comme le prétendait A. Comte (et avec lui, les positivistes), mais des facettes toujours présentes d'une même sagesse. La rhétorique et la science ne sont pas des étapes, mais toujours des aspects synchrones de la sagesse.

On peut déjà le constater dans une bibliographie comme celle de *G. Varet, Manuel de bibliographie philosophique*, I (*Les philosophies classiques*) ; II (*Les sciences philosophiques*), Paris, 1956.

**(A) Méthode globale (planétaire).**

**Echantillon bibliographique**

- J. Plott/ P. Mays, *Sarva Darsana-Sangraham (A Bibliographical Guide to the Global History of Philosophy)*, Leiden, 1969, situe avant - 550 en Chine : les classiques pré-confucéens et le Codex of the Law ; en Inde : les premiers Vedas (+/- -2.000) et les Brahmanas (+/- -1.000) ; au Proche-Orient : Zoroastre (= Zarathoestra) (-660/-583) Moïse, Deutéronome (+/- -625) ; en Europe : les Hymnes homériques (-740+), etc.

Si les travaux précédents sont une réaction contre l'ethnocentrisme, alors *Chr. Delacampagne, La philosophie ailleurs*, dans *C. Delacampagne/R Maggiori, Philosopher (Les interrogations contemporaines)*, Paris, 1980, 473/482, va encore plus loin : il évoque brièvement les philosophies amérindienne, négro-africaine, islamique, hindoue, bouddhiste et taoïste ; les primitifs, apparemment, ont déjà une sorte de "philosophie" ; mais, dans ce cas, il faudrait plutôt parler de "sagesse".

*Note -- K. Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Frunkf./Hamburg, 1955 (32ff., 75ff. : *Schema der Weltgeschichte* ; 58ff. : *Die Achsenzeit und ihre Folgen*), développe le concept de "période de rotation axiale" (Achsenzeit), c'est-à-dire une période de profond changement culturel.

Selon Jaspers, celle-ci commence au VIII<sup>e</sup> siècle, atteint son apogée vers 600 et donne naissance, dans son sillage, à de grandes formations politiques qui déterminent l'histoire jusqu'à nos jours, les fameux empires ou empires. De grandes figures telles que Bouddha, Zarathoestra, le prophète Daniel et Socrate se retrouvent dans cet "âge". La philosophie grecque est née, en effet, à cette époque.

**Gianbatista Vico (1668/1744),**

*Principii di una scienza nuova (1725)* y voit, sur la base d'Hérodote et de Varro, le développement d'une ère des dieux ou théocratique, d'une ère héroïque ou héroïque et d'une ère humaine ou humaniste ; *Tarde*, le sociologue, s'en inspire pour son mimétisme (l'homme imite les modèles).

(GW 24) **Note.** -- Parmi les nombreux travaux encore ces deux-là :

-- *P. Raju, Oriental and Western Philosophy (Eng. : Introduction to Comparative Philosophy)*, Utr./Ant. 1966 (la philosophie occidentale s'intéresse à la réalité extérieure, la chinoise à l'homme et l'indienne à la réalité intérieure) ;

-- *HJ. Störig, Histoire de la philosophie*, 1 et 2, Utr./Antw., 1972 (la phil. indienne ancienne, chinoise ancienne, grecque et occidentale) ;

-- En outre : *W. Totok, Handbuch der Geschichte der Philosophie*, 3 Bde, Frankf. a. Main, 1964ff. (BD 1 traite notamment de la philosophie indienne et chinoise, BD 2 notamment de la philosophie islamique et juive).

**Note -- Méthode comparative ou de comparaison**

Outre l'ouvrage de *Raju* mentionné ci-dessus (le titre anglais 'Comparative Philosophy' est évident), l'ouvrage de *Plott et Mays* cité plus haut, *Sarva*, est également de conception comparative (surtout pp. 1/24 cite des études 'généralement comparatives').

Les méthodes comparatives et globales ne sont pas les mêmes, mais elles vont facilement de pair. Les deux méthodes élargissent la vision de l'étudiant, qui, précisément en brisant la vision étroite, devient d'autant plus profondément sage.

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

**1. La méthode anthologique ou anthologie.**

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

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

-- pour l'ensemble de la philosophie grecque : *CJ. De Vogel, Greek Philosophy*, I (Thalès à Platon), II (Aristote, les débuts de l'école péripatéticienne et la première Académie), III (la période hellénistique-romaine), Leyde, 1950/1959 ;

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

**2. La méthode littératologique.**

-- *F. Böhl a.o., Algemene literatuurgeschiedenis (Histoire des personnages et des mouvements les plus importants de la littérature mondiale)*, I (Antiquité), Utr./Antw., s.d., contient a.o.

-- *A. van Groningen/H. Wagenvoort, Het leerdicht (131/147) (Hésiode : Théogonie ; id., Werken en Dagen ; Parménide : Sur la nature ; Aratus : Phénomènes du ciel ; didactique ultérieure) ;*

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

-- *A.v. Groningen/H. Wagenvoort, Le traité scientifique (396/402) (Science et littérature : Hippocrate (397) Aristote (397/398) Euklides, Aristarchus, Galenus, Ptolémée (398/399))*

**Note -- La rhétorique ou l'éloquence**, ont fleuri ces dernières années, se déplaçant dans la même sphère littéraire : *H. Weller / G. Stuiveling, Moderne welsprekendheid (Eloquence moderne)*, Amst./Bruss., 1968 (38/48 : La raison politique dans l'Antiquité (Périclès, les Sophistes, Démosthène)) ; *Ch. Perelman, Rhetorica en argumentatie (Rhétorique et argumentation)*, Baarn, 1979 (traite de l'argument rhétorique), surtout 149/157 (*Rhétorique et philosophie*) ; -- *S. IJsseling, Rhétorique et philosophie (Ce qui se passe quand on parle)*, Bilthoven, 1975.

(GW 25) Il est évident que, depuis l'Antiquité, le texte éducatif ou didactique, qu'il prenne la forme d'un poème didactique, d'un discours philosophique ou rhétorique, ou d'un traité scientifique, a sa propre structure par rapport au texte lyrique ou épique. Les sages, les philosophes ont utilisé le texte didactique pour s'exprimer et communiquer.

*S. IJsseling, 116/129 (Marx, Nietzsche et Freud)*, souligne comment Marx, Nietzsche, Freud, bien que différents les uns des autres, ont lancé une philologie ou textologie (vue textuelle), qui tire sur le surtout moderne, mais aussi sur toute sagesse et surtout sur la sagesse philosophique :

Pour Marx, par exemple, la philosophie est une "idéologie" (une forme de conscience spécifique à une société et une économie particulières) ;

Pour Nietzsche, la philosophie est un type de texte parmi d'autres, avec un fort penchant rhétorique ;

Pour *Freud*, la philosophie est un phénomène de la conscience, dépendant de facteurs inconscients et subconscients.

En d'autres termes, ces trois critiques matérialistes de la philosophie ont développé la sophio-analyse en situant la philosophie dans un cadre plus large, que nous appelons, dans ce cours, la sophio-analyse. Malheureusement, aucun des trois n'a fait appel à l'ancien concept de sagesse, qui a l'ampleur nécessaire pour situer la philosophie, ainsi que la science et l'éloquence ; ils ont chacun fait une sophio-analyse sur la base de leur propre idéologie (matérialisme, attitude anti-establishment, etc.).

Eh bien, la méthode littéralogique (philologique, textuelle) est un outil sophio-analytique extrêmement utile.

Il est évident que le texte lyrique et épique, comme toute œuvre d'art, proclame un " message ", une " sagesse " : les penseurs existentiels, en utilisant le théâtre (Marcel, Sartre) ou le roman (Sartre), - les cathédrales médiévales, en " proclamant ", dans des vitraux et des formes plastiques de toutes sortes, une sagesse chrétienne, relèvent du concept de " sagesse ", respectivement de " philosophie ".

**Remarque** : la méthode anthologique et la méthode littéraire vont de pair : l'une s'intéresse au contenu de l'extrait, l'autre au genre littéraire (type de texte, type de littérature).

### **3. La méthode psychologique**

Au lieu du texte (ou du moyen de communication), dans lequel circulent la sagesse et la philosophie, on peut regarder la personne, qui s'occupe de la sagesse et de la philosophie :

**a. J.-F. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs (Etudes de psychologie historique)*, 1 et 2, Paris, 1971, traite par exemple de "mnèmosunè" (le processus de devenir conscient) (1, 80/123).**

(GW 26) **b. D. Anzieu et.a., psychanalyse et culture grecque**, Paris, 1980, traite de la sagesse mythique - qui se poursuit toujours en philosophie - du point de vue de la psychologie des profondeurs ; -- nous renvoyons e.a. à *H. Lang, Zum Verhältnis von Strukturalismus, Philosophie und Psychoanalyse,- konkretisiert am Phänomen der Subjektivität*, in *Tijdschr. V. Filos.* 38 (1976) : 4 (déc.), 559/573, où la “rhétorique” de l’inconscient, sous différents points de vue (psychanalyse, analyse du langage, (néo)marxisme, structuralisme), est discutée, notamment en ce qui concerne son influence sur le philosophe et ses intuitions ; -- il faut noter que Vernant (sous a. Il faut noter que Vernant (sous a. ci-dessus) travaille de manière structurelle (selon le modèle de Dumézil), c’est-à-dire qu’il voit la même structure humaine à l’œuvre dans la société sous des formes diverses, dont le caractère inconscient apparaît à plusieurs reprises ;

**c. W. Bröcker, Dialektik, Positivismus, Mythologie**, Frankf.a.M., 1958, développe l’idée que la présence concrète de l’homme dans le monde, conçue ici en termes heideggériens et désignée par le mot non qualifié de “ mythologie “, est déjà présente dans toute conversation (dialectique), dans toute science positive, dans toute métaphysique (philosophie) et y reste présente ; c’est une sorte de psychologie phénoménologique (du Je-dans-le-monde).

Il est absolument clair que chaque sage, chaque philosophe, etc. a sa propre personnalité (et son propre “psyché”) et la reflète dans sa pensée.

Cela rappelle K. Jaspers, qui affirme que la “métaphysique” n’est possible que sur la base de “l’orientation du monde” (science positive) et de “l’illumination de l’existence” (science humaine).

#### **4. La méthode sociologique.**

Au lieu de regarder le psyché (conscience, inconscience, présence au monde, existence), on peut regarder le cadre social :

**a. M. Scheler, Die Wissensformen und die Gesellschaft**, Berne/Munich, 1960 (*Ges. Werke, Bd. 8*), traite de la sociologie de la connaissance : sinon la raison elle-même, du moins ses formes de pensée évoluent continuellement, et ce dans le cadre d’une structure sociale ; -- le point de vue phénoménologique est ici à l’œuvre ;

**b. G. Thomson, Les premiers philosophes**, Paris, 1973, tente de prouver, sur la base du marxisme (dialectique historique), que toutes les œuvres “philosophiques” (il entend par là, outre les dialogues de Platon, la tragédie grecque) ne sont que des “superstructures” d’une sous-structure (infrastructure), c’est-à-dire d’une société dont la caractéristique principale est la propriété des esclaves ; - ce que contestent avec véhémence d’éminents “hellénistes”.

Il est clair que toute sagesse reflète son cadre social, bien que ce ne soit pas ainsi que les marxistes le voient.

(GW 27) **Note.** -- Un exemple remarquable de structure sociologique est examiné dans :

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

-- J.-F. Vernant, o.c., *L'organisation de l'espace* (1, 124/229 ; surtout 176ss. sur l'agora dans la polis (cité) : la libre parole (isègoria) régnant dans l'agora, centre de la cité, a influencé toute la vision du monde des Grecs).

### **5. La méthode culturologique.**

Au lieu de regarder la psyché ou le cadre de vie, on peut regarder la culture :

-- W. Kluback / M. Weinbaur, *Dilthey's Philosophy of Existence*, Londres, 1960, contient la traduction de *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen* (1911) de Dilthey, dans lequel le naturalisme, l'idéalisme de la liberté et l'idéalisme objectif sont considérés comme des phases de l'histoire spirituelle humaine (c'est-à-dire que la culture se reflète dans un système métaphysique) ;

-- R. Stock, *Het Griekse drama en de Westerse mens*, Desclée De Brouwer, 1959, traite entre autres de la tragédie attique et de ses répercussions sur la philosophie voorsocratique, - thème auquel K. Pnotea, *De kennis omtrent de antieke cultuur*, in *Tijdschr. v. Phil.* 22 (1960) : 3, 441/476, d'un point de vue théologique.

**Note** -- Les méthodes psychologique, sociologique et culturologique vont de pair : comme l'explique Z. Barbu, *Société, culture et personnalité*, Utr./ Antw., 1973, dans la lignée de Marx, Weber et Durkheim, d'ailleurs, l'être humain procède de cette triple manière.

### **6. La méthode historique.**

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

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

**b.** Cl. Préaux, *Le monde hellénistique*, 1 et 2, Paris, 1978, traite en 2, 602/636, de la philosophie et de la morale, ainsi que de la science professionnelle sous les souverains macédoniens (ce que Lévêque fait o. c., 446/483).

Il convient de noter que le développement ou l'évolution examinés ici ne sont pas internes, mais externes. - De plus, les méthodes discutées ci-dessus sont des méthodes "externalistes" : elles situent la sagesse dans un cadre, dans une totalité, qui rend sa relativité apparente. Lorsque les souverains macédoniens changent le contexte, par exemple, la philosophie évolue grâce à des influences extérieures.

(GW 28) (C) **La méthode internaliste de la sofioanalyse.**

On peut aussi étudier la sagesse, et surtout la philosophie, en tant qu’“insider”, c’est-à-dire en tant que personne qui met en avant la structure intrinsèque de la sagesse et la prend comme norme de sa démarche. Nous nous référons aux pages 14/17 ci-dessus. Cette structure est triple ou quadruple, selon que l’on considère ou non ensemble les aspects “physique” et “métaphysique” (= aspect constitutif et préconstitutif).

**Un exemple bibliographique :**

G. Nuchelmans, *Metaphysics and Ethics in Analytic Philosophy*, in *Tijdschr. v. Fil.*, 28 (1966) : 3 (Sept.), 399/417, où l’auteur dit : “Il s’agit de la triple division récurrente en ce qu’on pourrait appeler la métaphysique, la philosophie normative et le corps critique de la logique et de l’épistémologie (...). La cible de la critique de la logique et de la connaissance n’est pas la réalité en première instance, telle qu’elle existe en dehors du symbolisme (c’est-à-dire de sa formulation), mais plutôt les énoncés sur cette réalité, y compris ceux de la métaphysique et de la philosophie normative “ ; (402/403).

De même, J. Donald Butler, *Four Philosophies and their Practice in Education and Religion*, New York/ Evanston/ Londres, 1968-3, distingue à plusieurs reprises quatre “sujets” (parties de la structure unique de la sagesse) : métaphysique, épistémologie (théorie de la connaissance) et logique, axiologie (théorie des valeurs), la philosophie informationnelle étant divisée en logique et théorie de la connaissance.

**Note :** TH. Hobbes (1588/1679) classe la philosophie en :

- a. Epistémologie (dans laquelle il évalue, entre autres, la valeur de la théologie),
- b. philosophia naturalis” (l’étude des corps de la nature),
- c. philosophia civilis” (l’étude des corps artificiels, y compris la morale et la politique).

Ce matérialiste adhère donc à la division traditionnelle idéaliste-spiritualiste : voir par exemple O. Willmann, *Gesch. des Idealismus*, I (*Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus*), Braunschweig, 1907-2, S. 255/265, où il soutient que dans le pythagorisme, la “*Vereinigung von Physik und Ethik im Idealismus*” (la synthèse de la physique et de l’éthique dans l’idéalisme) a eu lieu pour la première fois, avec une préparation à la philosophie informative dans la théorie des nombres, qui contient une sorte de théorie de la pensée. Ceci, dans le sillage de la sagesse de la sagesse (voir o.c., 195/216 : Politische und physische Theologie).

**Xenocrates de Chalkedon** (-339/ -314)

Il était le chef de l’Académie platonicienne et fut le premier à diviser la philosophie en a. dialectique (informative), b. physique et c. éthique. Bien sûr, une théorie des idées le fera :

- a. informatif (à notre connaissance),
- b. préconstitutive (idée préexistante, par exemple en Dieu ou dans le monde de la pensée),
- c. constitutifs (dans les choses et les processus eux-mêmes) et
- d. voir normatif (en action), - ce que le matérialiste ne fait pas maintenant.

(GW 29) *Note* -- L'ontologie est l'unité des trois ou quatre perspectives principales de la sagesse. Aristote, le fondateur, sinon l'un des plus grands fondateurs de l'ontologie, dit que la "première philosophie" (= l'ontologie) n'est pas une connaissance pratique-productive qui s'occupe de tâches concrètes ; - qu'elle n'est pas non plus une connaissance théorique, au sens platonicien du terme, à savoir. Ce n'est pas non plus la connaissance théorique, au sens platonicien, qui révèle, dans le concret, l'universel (l'idée, le concept) ; non : elle transcende les deux formes de connaissance en ce qu'elle signifie l'être sans doute (dont la pratique-productive et l'universel purement théorique ne connaissent que des aspects, des parties, des vues) ou la totalité de tout ce qui "est".

***Les concepts transcendants (= englobants, ontologiques).***

Eukleides de Mégare (+/- -400), le petit Socrate, chef de file de l'école de Mégare (avec sa tendance dialectique), a formulé les quatre grands "transcendantalismes" : de Puthagore, il a appris l'un et le vrai ; de Platon, l'être et le bien. Qu'est-ce que cela signifie ?

**a.** L'être est ce qui existe en soi, indépendamment du sujet connaissant ;

**b1.** que l'être est un, c'est-à-dire susceptible d'être rassemblé et mis en système, ce qui entraîne l'unité de la multitude soit par ressemblance (caractéristique commune), soit par cohérence (des êtres différents ayant un lien commun) ;

**b2.** être vrai, c'est-à-dire se prêter à un traitement (une analyse) rationnel et raisonnable ; un minimum de rationalisme et d'intellectualisme est fondé ici ; l'irrationalisme absolu est inacceptable ;

**b3.** l'être est bon, c'est-à-dire susceptible d'être apprécié (humeur, aspiration), c'est-à-dire qu'une théorie de la valeur (axiologie) et une doctrine du salut (sotériologie) sont minimalement présentes dans l'ontologie ; exprimé négativement : l'être est non absurde, non dépourvu de sens, mais précieux quoi qu'il arrive.

*Note* -- Un exemple bibliographique : C. Schoonbrood, *Het absolute (Wijsgerige tekst)*, Arnhem, 1967 (*analyse logique, naturalisme et spiritualisme, existence de Dieu, expérience mystique, moralité, mal*). Absolu", c'est-à-dire totalement indépendant, non relatif, est :

**(i)** L'être, en ce qu'il est le dernier terrain de collecte, de système, d'intelligibilité et où le ;

**(ii)** Dieu, en ce qu'il est, parmi les êtres, l'Être suprême et, en tant que tel, le "fondement" (raison nécessaire et suffisante) des transcendantalités, à savoir en tant que Créateur. En d'autres termes, les absolus ontologique et théologique sont liés mais pas identiques.

*Note.* - La bibliographie concernant les composants de la structure de sagesse sera traitée plus loin dans le texte. à l'exception de l'échantillon d'œuvres suivant.

**(a) Philosophie informative (29/31)**

RH. Claey's, *Overzicht van de evolutie der logische theieën van de Oudheid tot heden (Enquête sur l'évolution des théories logiques de l'Antiquité à nos jours)*, Louvain, 1974, surtout 61/135.

(GW 30) (i) Zénon d'Élée (+/- -460), Socrate, Platon, Aristote conduisent à la logique dite classique (dans laquelle les concepts ("termes") sont centraux ;  
 (ii) Protosofistics (+/- -450+), Eukleides de Megara (+/- -400), Diodoros Chronos, Philon de Megara conduisent à la logique mégarienne ;  
 (iii) Zénon de Kition (-336/-264), Chrusippos de Soloi mènent les Stoïciens ;

Ce n'est que depuis CS Peirce (+/- 1896), Reymond (+/- 1929) et de manière décisive depuis Lukasiewicz (1927) qu'il est devenu clair que la logique mégarienne-stoïque était un calcul de jugement (calcul propositionnel) avec sa propre validité à côté de la vision aristotélicienne.

-- T. Kotarbinski, *Leçons sur l'histoire de la logique*, Paris, 1964, surtout 3/79 (*Aristote ; logique mégaro-stoïcienne ; Porfurios*), 320/329 (l'induction ou la généralisation : Socrate, Aristote, les médecins empiristes, l'école épikoréenne (surtout Philodème de Gadara (-110/-35)).

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

Voir Claeys, o.c. 63 *Zénon d'Élée* et plus loin : *Aristote (thèmes : l'argumentation ou le discours dialectique)* ;

-- P. Foulquié, *la dialectique*, Paris, 1949 : A côté de la dialectique "ancienne", issue du nous raisonneur de Zénon d'Élée, il y a la dialectique "nouvelle", qui prend sa source chez Héraclite d'Ephèse (-535/-465), passe par les néo-platoniciens jusqu'à Hegel et Marx, etc. et dans laquelle la tension (taseologie) et l'"harmonie" des contraires sont centrales.

**Note.-- Les mathématiques.**

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

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

-- EW. Beth, *De wijsbegeerte van de wiskunde (Van Parmenides tot Bolzano)*, Antw./Nijmegen, 1944 (Les présocratiques, Platon, Aristote, l'éristique et le scepticisme (11/92) ;

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

**Note. -- Le lemme (analyse lemmatique).**

Le raisonnement abductif ou hypothèse (lemme) est traité dans L. Brunschvicg, o.c., 439/55 (déjà Hippocrate de Chios, le mathématicien, et Socrate avaient fait usage de l'hypothèse, l'un mathématiquement, l'autre éthiquement ; Platon élabore cette méthode) ;

(GW 31) -- J.B. Rieffert, *Logik (Eine Kritik an der Geschte ihrer Idee)*, in *Max Dessoir, Lehrbuch der Philosophie, I (Die Phil. in Einzelgebieten)*, Berlin, 1925, 15) note que Platon applique la méthode lemmatico-analytique dans sa dialectique, c'est-à-dire dans le 'sunagogé' (construction de concepts sans contradiction) :

(i) le lèmma, la sumptio, la présupposition (hypothèse) : par exemple, "l'idée de "justice", c'est le fait que l'on donne à tout le monde, y compris aux dieux" (= abduction) ;

(ii) l'analysis, la dissection ; "si tel est vrai, qu'est-ce qui en découle (déduction) ?", - avec l'élaboration et la mise à l'épreuve de cette déduction (induction) pour voir si elle est vraie ou non ; - l'analyse des résultats.

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

-- A propos, *M.I. Meyerson, Le temps, la mémoire, l'histoire*, in *Journal de Psychologie*, 1956, 340, note que Mme de Romily prétend que le récit d'une bataille avec Thucydides est une théorie (c'est-à-dire que la victoire y est un raisonnement vérifié, - ce qui revient à l'ab- de et à l'induction dans le domaine historique.

Les médecins grecs ont également utilisé le même schéma comme point de départ

(i) le médecin suppose (lemme, prolepse, hypothèse) que l'affection a telle et telle nature ;

(ii) il en déduit que et que traitement et

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

**Note : En résumé :**

a. s'il s'agit de méthodes purement logiques ou rhétoriques (dialectiques, éristiques, "sophistiques") ou de méthodes mathématiques,

b. la méthode déductive (comme dans la géométrie euclidienne comprise axiomatiquement) ou la méthode inductive (comme chez Socrate, Aristote ou les docteurs empiriques) ou la méthode abductive (comme dans la méthode lemmatico-analytique),

c. qu'il s'agisse de la "dialectique" au sens nouveau et moderne du terme (comme chez Héraclite), avec son harmonie de tensions, la distinction épistémologique entre "fanera" (les choses visibles) et "afanè" (= adèla', les choses invisibles) revient sans cesse : Les choses visibles sont accessibles à l'"empeiria", les expériences sensorielles ; les invisibles à la "logismos", le raisonnement ou la "theoria" ; ou aussi à l'"enthousiasmos" ou l'"enthousiasis", l'enthousiasme provoqué par les divinités, ou encore la "mania", les expériences hors du corps, le ravissement.

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

(GW 32) (b) **Philosophie pré ou extra-constitutive** (aussi appelée “métaphysique”).

W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947 ; Fr. : *A la naissance de la théologie (Essai sur les présocratiques)*, Paris 1966 ;

Platon est le premier à utiliser le mot “theologia” et à présenter le sujet en tant que tel, mais il faut bien comprendre que tous les philosophes grecs étaient des théologiens, depuis la Voorsocratie.

En outre, selon Jaeger, o.c., 11, tous les systèmes philosophiques grecs - à une exception près, celle des sceptiques - conduisent à une théologie : on peut parler d’une théologie platonicienne, aristotélicienne, épistotélicienne, stoïcienne, néopythagoricienne et néo-platonicienne”. Résultat : Aristote appelle sa “première philosophie” ou “science des premiers principes”, l’objet fondamental de sa réflexion, “théologie” - telle est la manière pieuse et savante de travailler des Grecs. Et un élève d’Aristote, *Eudemos de Rhodes*, a écrit la première histoire de la théologie (*Ton peri theion historia*), la base de toutes les histoires ultérieures de la théologie.

Cela n’empêche pas *Aristote*, par exemple, *Metaph B 4*, 1000 a9, d’opposer les “théologoi” (Hésiode, Ferekudes, - oui, Homère) aux “philosophoi” ou “fusikoi” comme par exemple Thalès de Miletos, entre autres parce que ces théologoi ne travaillaient qu’avec des arguments rhétoriques et non “scientifiques” (il veut dire entre autres le fait que ces théologiens anciens pensaient de manière mythique).

### ***La combinaison de la piété et de la sagesse ou de la philosophie***

Celle-ci repose, entre autres, sur ce que l’on pourrait appeler une “sagesse unifiée” : le polythéisme - comme nous l’avons vu plus haut p. 17 - est soutenu par le dynamisme, qui est à la fois hylozoïque (la matière est vivante), oui, chthonique (la terre est vivante, divine), et astro(théo)logique (les corps célestes sont vivants, divins).

Les divinités mystérieuses sont chez elles dans la terre, par exemple, et “de là, elles donnent naissance à la vie cosmique et humaine”, dit *WB. Kristensen*, *Collected contributions to the knowledge of ancient religions*, Amsterd., 1947, 249 ; o.c., 273, Kristensen dit que les concepts de “sagesse”, “justice”, loi(s)”, etc. étaient certes humains, pour les peuples anciens, mais aussi “cosmiques” et “divins”. Toujours sur la base de cette ancienne mentalité polythéiste-sacrée, disons : sur la base de la mentalité “théologique” (pour utiliser le terme de Platon et d’Aristote).

*A. Daniélou*, *Shiva et Dionysos*, Paris, 1979, 15, confirme tout cela : “Les mondes minéral, végétal, animal et humain et le monde subtil (matière fine) des esprits et des dieux existent l’un par l’autre, l’un pour l’autre. Aucune approche véritable du Divin, - aucune recherche du Divin, aucune science, aucune religion, aucun mysticisme - n’est possible qui ne tienne pas compte de cette unité profonde du créé.

(GW 33) Les “Lumières” (au sens de laïcité, naturalisme), à partir de Xénophane de Kolophon (-550/-490), rejettent volontiers cette unité de dynamisme polythéiste. Ce problème est traité par :

-- W. Jaeger, *Humanism and Theology*, Marquette University Press (USA), 1943 ; *Fr. : Humanisme et théologie*, Paris, 1956 ;

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

(i) au Vème siècle par la critique des physicalistes (Anaxagore, l’ami de Périclès comme point culminant) et des protosophistes, c’est-à-dire sous influence philosophique ;

(ii) au IIIe siècle, lorsque, grâce aux Macédoniens, l’Orient s’ouvre).

***Cependant, l’“illumination” est multiple.***

**(i) Le premier type est monothéiste :**

Xénophane de Kolophon dit : “Un Dieu unique, le plus grand parmi les dieux et les hommes, ne ressemblant aux hommes ni par la forme ni par l’esprit” (Nilsson, o.c., 134s. ; monothéisme philosophique).

Chez Xénophane, il y a encore un arrière-plan polythéiste (qui n’existe pas, par exemple, en Israël, où Yahvé est strictement un seul et unique “dieu”), comme le note Des Places, *La religion Grecque*, Paris 1969, 184, -- de sorte qu’il y a un double concept de dieu :

**a.** le monothéisme strict ou non, qui désigne l’être suprême (et qui, en dehors de la Bible, a été prôné par Zoroastre (Zarathoestra) et Ekhnaton (en Egypte) et ici depuis Xénophane (voir Lang et Schmidt (monothéisme primordial)) ;

**b.** le polythéiste, qui désigne plus ou moins un être doué de capacités psychiques (mantra, magie).

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

**(ii) Le laïciste est le deuxième type d’illumination.**

Dans sa forme extrémiste, elle est préconisée pour l’Hellas par HJ. Blackham, *Humanism*, Penguin Books, 1968, 9, où l’on affirme ce qui suit :

(GW 34)

1. L'“humanisme” est l'alternative durable à la religion ;
2. l'“humanisme” est
  - a. négativement, un rejet de la Chrétienté et
  - b. positivement, un axiome selon lequel l'homme existe de manière isolée, c'est-à-dire qu'il n'a pas d'être supérieur à lui, et qu'il est donc totalement responsable de sa propre vie et de celle de toute l'humanité ;
3. L'“humanisme” est, en outre, négatif, l'axiome selon lequel cette vie est tout, c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'“autre” monde et donc pas d'“au-delà”.

**Pour résumer :**

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

Voir J. Alleman, *De leidende grondges van het moderne a-religious humanisme en hun onderlinge samenhang*, in *Tijdschr. v. Phil.* 21 (1959) : 4, 615/ 680 ; 22 (1960) : 1, 13/76.

Blackham, o.c., 103ss. parle des “Lumières grecques” qui, dans l'Athènes de Périclès, au Vème siècle, atteignent leur apogée, - c'est ce qu'il dit. En prélude à ce triomphe “humaniste” de “l'illumination”, Blackham voit :

a. Homère, que l'on appelle la forme héroïque de l'humanisme, c'est-à-dire l'excellence dans toutes les entreprises humaines (l'athlétisme, le théâtre, l'architecture, la sculpture, l'éloquence, la politique, la pensée, la vie),-- oubliant que dans les oeuvres d'Homère ces entreprises humaines sont de part en part sur un fond divin et qu'un homme religieux peut lui aussi exceller dans ces entreprises humaines ;

b. Thoekudides (son *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, dans laquelle on trouve notamment le discours de Périclès, qui est, en effet, fortement protosophique) ; le *corpus Hippocratum*, c'est-à-dire un recueil d'écrits médicaux très divers, que Blackham qualifie d'“exemple indépassable d'humanisme”,- oubliant que même la médecine hippocratique n'était pas exclusive de la religion et que certains textes sont même nettement religieux ;

Démocrite, l'atomiste, qui prône une vision naturaliste, c'est-à-dire excluant le surnaturel et l'extra-naturel,-- oubliant Blackham que Démocrite, outre la matière brute, suppose aussi des réalités matérielles subtiles ou fines, comme l'âme, le mauvais œil, etc ;

Protagoras, le sophiste, dont Blackham dit qu'il est “l'homme qui a le premier proclamé le regnum hominis (royaume de l'homme)”, -- en notant que Protagoras était agnostique, c'est-à-dire qu'il ne se prononçait pas sur les divinités, plutôt que d'être un “humaniste” agressif.

**Conclusion :** la vision humaniste extrême de Blackham contient une part de vérité (la philosophie grecque, par exemple, a fonctionné de manière désacralisante et laïque), mais sur de nombreux points, elle doit être atténuée.

(GW 35)

*Le père Krafft, Gesch. d. Naturwissenschaft, I, 59, dit : “ (...) les Grecs concevaient l’ensemble du monde naturel - et pour eux cela signifie toujours qu’il inclut le monde des dieux ou de Dieu - (...) comme une unité de nature organique, construite partout sur les mêmes principes - dans le petit comme dans le grand. (...) Toutes les formes de ce qui apparaît s’expliquent par les mêmes principes : ce qui est devenu plus tard théologie, philosophie, science naturelle, est à l’origine une unité. Ils ne se distinguent les uns des autres, même plus tard, chez les Grecs, que par un accent différent. Il en va de même pour les sciences naturelles : la cosmogonie a donné naissance à la cosmologie (astronomie) et à la physique, ainsi qu’aux sciences biologiques, à savoir la médecine, la zoologie et la botanique (...). Ils se concentrent tous sur une seule forme de vie à la fois. (...) Cela se passe au début du quatrième siècle. - Avant cela, et aussi avec Platon et Aristote ou avec Poseidonios et Epikouros, la philosophie englobe encore tous ces domaines à part égale : elle est vraiment une science de la nature, comprise comme une science de la nature ; (...) les cellules germinales (...) étaient les théogonies.” On peut voir à quel point et pendant longtemps le dynamisme polythéiste a fonctionné ! Ce que Krafft écrit prouve le caractère unilatéral de l’interprétation humaniste de Blackham.*

Le fait que Blackham contienne une part de vérité est démontré par JB. Kristensen, *Het leven uit de dood, /1926-1, 194 -2, dans lequel l’auteur établit une distinction entre, d’une part, la religion antique, c’est-à-dire préhomérique, fortement chthonique (= tellurique) et qui reste vivante dans le peuple, et, d’autre part, la religion classique, formée depuis Homère, qui se trouve principalement dans la littérature et qui est plus olympique (= primitive). Cf. W. den Boer, *De godsdienst van de Grieken*, Den Haag, 1965, 20/28 (La Terre), etc.*

***Note - Du côté paranormal ou occulte.***

Et ceci à partir de la philosophie pré et extra-constitutive.

*E. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley / Los Angeles, 1966 ; id., *The Ancient Concept of Progress*, 1972 ; Dt : *Der Fortschrittsgedanke in der Antike*, Zürich / München, 1977 (surtout 188/ 239 : Paranormale Phänomene in der Antike) ;*

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

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

***Des domaines particuliers :***

***a. Le manteau (l’aspect cognitif) : (35/37)***

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

-- *R. Flacelière, *Devins et oracles Grecs*, Paris, 1965 (a.o. 103/118 : *Divination et philosophie*, dans lequel l’auteur esquisse brièvement l’attitude des penseurs les plus importants envers la mante (divination)) ;*

-- *H. Klees, *Die Eigenart des griechischen Glaubens an Orakel und Seher*, Stuttgart, s.d. (Herodotean) ;*

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

(GW 36)

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

**a. La chorée,**

c'est-à-dire l'art de la danse, qui s'est mêlé à la musique et à la poésie et qui était auparavant associé à la religion chthonique (a.o. Elle signifiait "mimésis", expression de ce qui se passe dans le danseur (ne pas confondre avec le sens ultérieur de "mimésis", imitation de la réalité) et visait la "katharsis", la purification, comme résultat ; elle était conçue par inspiration, enthousiasmos, inspiration par les esprits et les divinités et était, en ce sens, liée à ce que fait le voyant (mantis) ; en ce sens, elle s'inscrit dans le côté paranormal de la religion.

**b. Les arts visuels,**

Elle allait plutôt de pair avec la religion plus jeune, validée par Homère et Hésiode, ouranique ou olympique (vivant par exemple dans le centre apollinien de Delphoi), c'est-à-dire avec la construction de temples. C'était l'œuvre du dèmiourgos, l'artisan public : le "tekton" est le constructeur et l'"archi.tekton" est le maître d'œuvre, qui ont appris leur savoir-faire de leurs ancêtres (et non par l'inspiration et le souffle, comme dans la choreia) ; il était particulièrement attentif à la "theoria", la vision.

Il s'agissait de la "technè", de l'art, de l'habileté à produire quelque chose sur la base de connaissances, en tenant compte de règles générales ; en ce sens, l'architecture était une technè, un savoir-faire, comme la menuiserie ou le tissage.

**Remarque critique :** *E. Mireaux, Zo levenden de Greeks ten tijde van Homeros, Baarn, 1979-3, 133/54 (Dèmiourges et artisans)*, note que dèmiourgos, dèmiourge, signifie "travailleur pour le bien commun" ; que les voyants, les guérisseurs, les charpentiers, les aeds (chanteurs) sont des dèmiourges, ainsi que les hérauts ; que les voyants, les médecins et les aèdes sont impliqués dans les cérémonies religieuses ; que cette classe est similaire aux sudras indiens (la quatrième classe), connus pour le fait que, dans leurs occupations, ils "accomplissent certains actes rituels, qui donnent à leurs activités professionnelles ou à leurs produits une efficacité exceptionnelle" (134/135).

En d'autres termes. Le dynamisme du polythéisme est ici à l'œuvre : selon Homère, Mireaux, 135/136, les charpentiers et surtout les constructeurs de navires étaient inspirés dans leur travail par la déesse Athéna et leur "mètis", l'habileté, remonte aux règles qu'elle leur a enseignées : "Les créations des dèmiourges sont (...) produites par l'assistance divine et partagent les attributs des dieux" (136) ; la divinité est elle-même "dèmiourge", possédant le même pouvoir (dunamis) que les dèmiourges humains mais à un degré supérieur. Même l'outil est "chargé d'énergie" (on pense au divin Kalupso, qui distribue lui-même les outils de charpente du navire).

(GW 37)

**Conclusion** : Tatarkiewicz oublie que la religion olympienne-uranienne connaît aussi l'“inspiration”, mais qu'elle n'est pas “transportée”, mais plutôt contrôlée, que le dynamisme polythéiste est aussi présent dans la religion homérique et qu'il n'y a pas de rupture absolue avec l'ancienne religion chthonienne.

En d'autres termes, la technè, l'art (l'art propre, c'est-à-dire l'architecture, et l'art non propre, par exemple la menuiserie) est aussi un travail inspiré et chargé d'énergie.

Voir aussi :

- *L. Séchan, La danse grecque antique*, Paris, 1930 ;
- *G. Rouget, la musique et la transe (Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession)*, Paris, 1980, 265/315 (Musique et transe chez les Grecs, où il est question de Platon et d'Aristote) ;
- *G. van der Leeuw, Vom Heiligen in der Kunst*, Gütersloh, 1957 (surtout 69/77 (Die apollinische und die dionysische Bewegung).

#### **b. la magie (l'aspect opératif) (37/38)**

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

Il a été observé que cette division coïncide largement avec l'évolution de la culture et de la philosophie ;

-- *JA. Rony, La magie*, 1979-7 (surtout 39/44 : *La Grèce et Rome*) ; -- plus précisément la magie “noire” (= sans scrupules) :

-- *J. Lovichi, La sorcellerie*, Paris, 1980, 36/50 (*La Grèce ; Rome*),  
-- *Migene Gonzalez-Wippler, The Complete Book of Spells, Ceremonies and Magic*, Londres, 1978, 292/296 (*Les rites des Grecs et des Romains*) ;

-- Magie médicale : *CA. Heier, Antike Inkubation und moderne Psychtherapie*, Zürich, 1949 (étude très précise d'un jungien : l'“incubatio” (sommeil du temple, qui signifiait la guérison en conséquence) est décrite sur la base de trois modèles (**i.** l'incubation de Trophonios, plus ancienne et plus primitive ; **ii.** la plus récente et civilisée Asklepiosincubation ; **iii.** la plus tardive (hellénistique) Sarapisincubation) ; l'essentiel était d'avoir un rêve ou, si nécessaire, une apparition de la divinité chthonique (Trofonios, Asklepios, Sarapis), dans laquelle étaient indiqués le diagnostic et la méthode (thérapie) ; -- *P. Saintyves, Le discernement du miracle*, Paris, 1909 (ouvrage ancien mais utile, surtout 284/296 (Les miracles de guérison dans toutes les religions) ; -- Magie théurgique ; *ER. Dodds, The Greeks and the Irrational*, Berkeley / Los Angeles, 1966, 283/311 (Théurgie ; le premier magicien désigné comme “theourgos” est Ioulios le Jeune, un Chaldéen, qui a vécu sous l'empereur Marc Aurèle, (+161/+180), le fils de Ioulios l'Ancien ; la théurgie travaille avec des images magiques, obtenues par des oracles, et des personnes médiales ; dans les deux cas, les divinités sont soit créées, soit subjuguées pour jouer le rôle de processeurs de résultats dans ce cadre magique.

(GW 38)

Les “théologoi” (théologiens) parlent des divinités ; les “théourgoi” travaillent avec elles) ;

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

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

-- *Apollonios de Tuana, le grand thaumaturge de l' Antiquité (tardive) : M. Meunier, Apollonios de Tyane (Le séjour d' un dieu parmi les hommes)*, Paris, 1936-1 ;

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

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

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

-- *Maurice Magre, Magiciens et illuminés*, Paris, 1930 (17/48 : *Apollonius de Tyr* : a.o. sur la conception du daimon de ce néo-pythagoricien du premier siècle de notre ère).

### **c. La Religion des Mystères (l' aspect télésthétique ou initiatique)**

Nous adhérons à *N. Nilsson, Mystères, dans Oxf. La classe. Dict.*, Oxford, 1950-2, 593/594, si nécessaire complété par quelques données provenant d' autres sources ;-- Nilsson distingue deux périodes :

#### **a. Les anciens mystères**

(Déméter, Dionusos ; les mystères orphiques (apparentés aux dionysiaques, mais plus contrôlés, “apolliniens”), les mystères de Kabeiroi (Samothrace) et Sabazios (un dieu de Frygie apparenté à Dionusos) ;

#### **b. Les mystères hellénistiques et romains**

(Kubele/ Attis ; Isis/ Osiris ; Mithras) ; elles sont séparées de la famille et de la cité-état et donc plus individuelles ; elles sont syncrétistes (mélangeant les formes de religion) et orientales ; de plus : ils sont très détaillés dans leurs prescriptions (imagerie, rites magiques, purifications, ascèse (mortification), baptêmes, sacrements) ; ils visent un au-delà heureux, oui, la déification ; ils ont pour doctrine un mythe, dans lequel, comme dans les rites d' ailleurs, une divinité, qui souffre et meurt (passion), mais ressuscite à une vie nouvelle (salut), comme un héros (héros), et sert ainsi de modèle à l' être humain qui se laisse initier.

#### **b1. Les Mystères de Déméter d' Eleanor-Athean (38/40).**

Nilsson décrit les mystères éleusino-athéniens de Déméter comme suit (en résumé) : comme mentionné ci-dessus à la p. 7, l' hymne homérique t.e.v. Dèmèter, la belle (-650/-600), raconte que la fille de Déméter et de Zeus, Korè, avec les nymphes du printemps (Okeanieden), cueille des fleurs printanières dans une prairie ; lorsqu' elle cueille la fleur de Narkissos, la fleur de la mort, la terre s' ouvre soudainement et Hadès, le prince des enfers, l' enlève.

(GW 39)

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

Déméter demande à Zeus le retour de Koré ; il refuse : Déméter quitte les Olumpos et, furieuse, se cache à Éleusis, paralysant toute croissance du maïs.

Zeus décrète alors que Koré ne doit rester aux Enfers que pendant un tiers de l'année (juin / septembre), pour être rendue à sa mère le reste (octobre / mai) (parce qu'elle a accepté et mangé le noyau d'une grenade (symbole de fertilité) de l'Hadès). - Ainsi *H. Steuding, Griechische und römische Mythologie*, Leipzig, 1905-3, 32/52 (*Ge, Demeter und Kore*), qui ajoute que chez tous les peuples indo-germaniques il existe une relation étroite entre l'enfant (fécondation humaine) et le maïs (fécondation des graines) (apparemment de nature magique : un processus favorise l'autre).

En effet, selon Steuding, un mythe crétois raconte que Jasion, avec Déméter, sur un champ labouré trois fois, engendre Ploutos (le débordement du fruit), la richesse (où "trois fois labouré" rappelle Triptolemos (trois fois inversé), les héros, liés au couple Déméter/Koré).

Nilsson voit, dans le mythe de Koré, un parallèle avec le grain de semence, qui est conservé dans des silos souterrains pendant quatre mois (le séjour de Koré aux enfers) et semé d'octobre à mai pour pousser et mûrir (l'union de Koré avec Déméter). Il indique deux paires et deux triades :

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

Ce qui renvoie aux deux faces de la Corée.

Cf. *WB. Kristensen, Recueil de contributions à la connaissance des religions anciennes*, A'm, 1947, 291/314 (La richesse de la terre dans le mythe et le culte : la richesse, en cas : Le blé est créé par des divinités souterraines (hupochthoniques) qui donnent du "bonheur" au processus naturel de croissance du maïs) ; 275/278 (Les "grands dieux" en tant que dieux mystérieux : le motif principal de tous les mystères est l'harmonie (l'union) de la chute (passion, mort) et de la remontée (salut, renaissance) - voir ci-dessus p. 7/9 - ; un "heros" est le "dieu de la terre". 7/9 - ; un "héros", un sauveur, est quelqu'un qui subit d'abord lui-même la passion pour se relever et qui, précisément pour cela, peut la transmettre aux autres en raison de la communauté de destin avec les autres (ici : Koré avec sa mère).

Cf. *CA. Meier, Antike Inkubation*, 17 (le dieu chthonique Asklepios est à la fois maladie et guérison) 36 (Asklepios est un médecin "incomparable" (*Iliade* 4 : 192/193), -devient, cependant avec le temps, chthonique oraimon ou -heros pour devenir dieu apollinien), Asklepios devient malade comme le peuple (communauté de destin) mais est sauvé (et sauve le peuple, - communauté de destin).

Ainsi, on comprend pourquoi Nilsson peut dire que le but des mystères de Déméter est l'abondance et la vie heureuse dans le monde souterrain.

(GW 40) Nous comprenons maintenant, dans une certaine mesure, les célébrations du temps des semailles à Éleusis (et à terme, vers -625, à Athènes) :

**i. La parade des objets :**

Après que les objets en vin ont été apportés d'Éleusis à Athènes, les "mystiques" (mustès, mustis), les initiés aux mystères de Déméter/Koré, prennent un bain dans la mer et apportent les objets en vin à Éleusis dans une grande procession Iakchos ;

**ii. La célébration (des grands mystères) ;**

Il y a aussi, à un autre moment, de petits mystères : le soir, dans la grande salle des mystères, éclairée par de nombreuses torches, se réunissent les mystiques, où ne sont admis ni les assassins ni les personnes parlant une langue étrangère ; trois aspects composent la célébration :

1. Les "legomena", les choses exprimées, dans lesquelles les Eumolpids (les belles chanteuses) jouent un rôle ;

2. le "deiknumena", les choses montrées, dans lequel joue le "hierophantès", le prêtre principal, qui montre le "hiera", les objets du monde ;

3. la "dromena", les choses faites, dans lesquelles probablement les prêtres et / ou les mystiques dépeignent le mythe de Kore / Persephone.

**iii. Les degrés d'initiation**

En trois temps, ils permettent aux mystiques d'accéder davantage au mystère :

1. La "muèsis", l'initiation aux préceptes ;

2. Le "teletè", l'initiation (la célébration), dont on soupçonne (hymne homérique) qu'il s'agissait de jeûner, de s'asseoir sur une chaise recouverte d'une peau de bélier et de boire le "kukeon", le breuvage mixte (selon l'*Iliade* 11 : 624,641 Kirke mélangeait de la farine d'orge, du fromage et du vin, auxquels on ajoutait des herbes) ;

3. l'"epopteia", la contemplation (des mystères, c'est-à-dire des objets divins), dont on soupçonne qu'une oreille de quartier faisait partie, tandis que les auteurs chrétiens prétendent que des fantômes sexuels, par lesquels les mystiques devenaient les "fils" de la déesse, étaient impliqués (ce dont Nilsson se méfie, vu l'attitude dédaigneuse des chrétiens à ce sujet) ; résultat : le myst était alors "epoptès", épopte.

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

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

(Maenadisme), (40/41) Dodds nous donne une esquisse des mystères dionysiaques, qui, là où les mystères démétriques sont agraires (depuis la révolution néolithique - voir ci-dessus pp. 18/19 -), apparaissent plutôt comme nomades (cueillette, chasse) (témoignant ainsi d'un stade ancestral ; voir p. 18.

***Nous présentons brièvement les principales caractéristiques :***

1. le mythe raconte que Dionusos, entouré de "mainades" (mainas = femme dans la manie, le ravissement (la frénésie, la colère, le cas échéant)), exécutait la danse de la montagne ; il était donc appelé "oreimanès", "oreskios", "ouresifoitès" (oros = montagne), dieu de la montagne ;

(GW 41) **2. *Bacheia***, associations pour les rites religieux.

À Thèbes, Pergame, Priène, Mutilène, en Crète, à Rhodes, etc. il existe des “bacheia”, associations de rites et/ou d’expériences religieuses, dont les membres, des femmes (= thuiads, backen, mainaden) ou aussi, dans une certaine mesure, des jeunes filles, organisent des fêtes biennales, au milieu de l’hiver, appelées “orgion” (= fête du mystère), caractérisées par des états extatiques ou, du moins, quasi extatiques, dans lesquelles l’“oreibasia” (= danse de la montagne) joue un rôle de premier plan (une danse nocturne de la montagne, en fait) ; Ces femmes sont également appelées “thursoforoi” (porteuses de thyrsus), “thursomanai” (qui, en agitant le thursos dans leurs mains, s’abandonnent à la manie, au ravissement), le thursos étant une vigne avec du lierre et des feuilles de vigne autour et un pin sur la flèche ;

**3. *Dodds décrit la danse extatique comme suit :***

- a. Des flûtes, des timbales accompagnent la danse (choreia 1) ;
- b. la tête, agitant ses cheveux sauvagement, bouge d’avant en arrière (comme dans certaines formes de comportement hystérique, d’ailleurs) ;
- c. Une sensibilisation à la douleur (analgésie) - par exemple au contact du feu - se produit ;
- d. les postures les plus extravagantes se produisent, surtout au point culminant de la danse ;
- e. peut empêcher une sorte de vol (avec pillage, si nécessaire) dans le village ou la ville ;
- f. la manipulation des serpents est une composante (Dionusos, Sabazios, toutes les divinités chthoniennes apparaissent sous forme de serpents ou sont accompagnées par eux ; pensez à Asklepios, le guérisseur) ;
- g. le point culminant est le “sparagmos”, la mise en pièces d’un animal (par exemple un mouton), suivie de l’“omofagia”, la “dévoration” brute de sa chair (après tout, au moins le chthonien peut apparaître (épiphanie) sous la forme d’une plante.), suivie de l’“omofagia”, la “dévoration” crue de sa chair (car la divinité, du moins chthonique, peut apparaître (épiphanie) sous forme de plante (thursos), d’animal (victime du sparagmos), d’humain, qui sont alors mangés et bus (jus, sang));-- Dodds note qu’une telle danse orgiaque, passée et même présente, se produit partout dans le monde dans les cultures exotiques-archaïques.

**4. *Le sens est toujours le même (sous de nombreuses formes) :***

Dionusos est à la fois la cause (“bakchos”) et le libérateur (“lusios”) - pensez à Asklepios - de la manie, le ravissement orgiaque (Dodds, o.c., 273) ; en tant que héros, il endure la folie de ses adeptes, mais, en tant que héros aussi, il surmonte cette même folie en lui-même et chez ses adeptes (communauté de destin basée sur une communication fluide) ; il est, pour citer Kristensen, “harmonie de la mort (folie ici comme vie réduite) et de la vie” (guérison ; de la folie ici comme renaissance) - voir ci-dessus p. 7 (harmonie des contraires, inhérente au dynamisme polythéiste).

**Note :** Déméter est souvent représentée comme une femme géante, élevant le haut de son corps (plus rarement seulement sa tête) au-dessus de la terre alors qu’elle offre habituellement son fils Eri.chthonios à la déesse Athéna pour qu’elle en prenne soin.

(GW 42) Cela rappelle les fameuses statues géantes (avec tête, cou et épaule, par exemple) trouvées sur l'île de Pâques et dans d'autres cultures mégalithiques, ainsi qu'en Europe : les habitants ont, avec une seconde vue, vu de telles créatures.

*E. Mercenier/ J. Barraud, les hommes et les dieux*, Paris, 1981, 1/19 (J. Taverne, *Cultes mystérieux*) en parle également (avec des photos) et *G. Hodson, Les fées*, Paris, 1966, le reflet des "visages" de cet excellent voyant à orientation théosophique, mentionne de tels esprits terrestres gigantesques, qui "flottent" en partie au-dessus (comme par exemple la Déméter grecque), en partie au-dessous du niveau du sol - ce qui prouve que de tels êtres de nature purement fluctuante peuvent encore être perçus par des personnes ayant une seconde vue suffisante. qui prouve que de tels êtres de nature purement fluide sont encore perceptibles par des personnes dotées d'une seconde vue suffisante.

Plus tard, Déméter est représentée comme une femme avec une corne d'abondance à la main, couchée sur la terre : pays, îles, villes, qui se comprennent comme le monde souterrain dispensateur de richesse et de pouvoir, s'élevant juste au-dessus de la terre, comme le dit Kristensen, o.c., 253/266 ('Géographie religieuse' ; Memphis, une image du royaume des morts ; Le cercle des morts : " (...). La conception grecque de Thèbes et de sa forteresse, l'île des bienheureux (...) : ville et forteresse, chacune en soi, représentaient le royaume des morts comme une terre de vie divine (ici : chthonique)". (O. c., 258) ;

Plus clairement encore : "Chez divers peuples anciens, nous trouvons l'idée que le royaume des morts est une forteresse ou un lieu entouré de murs, et, inversement, que la forteresse et la ville ici sur terre sont des images de l'autre monde" (o.c. Ces pays, ces îles, ces villes se représentent donc sous les traits d'une telle Déméter, couchée au rez-de-chaussée (comme une "porte" ("pulos", nom de certaines villes d'Hellas) de l'Hadès), souvent pourvue d'une couronne murale (= image du monde souterrain).

Donc : cette représentation est aussi typiquement chthonique, bien que non exclusive (cette exclusivité, d'ailleurs, n'est jamais là).

La troisième représentation de Déméter est celle appelée "kourotrophos" (qui élève des garçons) - un terme qui était également utilisé pour un pays, une île, une ville : en position assise, elle tient des enfants sur ses genoux, ainsi que des fruits (voir ci-dessus : cf. H. Steuding, o.c., qui discute de ces trois représentations, sans les expliquer davantage ; il mentionne cependant que, chez les Indo-germaniques, entre l'enfant et le maïs (on peut dire sans risque de se tromper : entre l'enfant et le fruit, qu'il soit végétal ou animal), il existe une relation étroite) ; aux pieds de Déméter, paissent des bovins et des moutons (voir plus haut ce qui a été dit entre parenthèses sur la richesse des divinités chtoniennes :

**1.** les enfants, le bétail **2.** qui est jeune et les plantes qui poussent **3.** Pour tout cela, voir *WB. Kristensen, Contributions* 291/314 (La richesse de la terre dans le mythe et le culte, surtout 298/299 (Eleusis).

(GW 43) “Lorsque les anciens travaillaient le sol, puis semaient, récoltaient et stockaient, ils accomplissaient des actions dont les conséquences dépassaient la compréhension et les capacités humaines. L’agriculture était une affaire mystique pour eux. Il faisait partie du culte et accompagnait les cérémonies religieuses”. (133) “Mystique”, dans le langage de Kristensen, signifie “chthonique” et donc “mystérieux”.

**Note :** La relation entre Déméter et Asklepios est très étroite : la vie souterraine donne à la fois la richesse et la santé aux cultures et au bétail en tant que formes de la même vie (voir ci-dessus 32/33 ; 34/35). (cf. *Meier, Antike Inkubation*, 113/118 : *Das Mysterium der Heilung*, où, selon l’auteur, l’“epopt” (spectateur du mustèrion) est l’incubateur, le “dromenon” (l’événement du salut) le rêve (resp. le visage), vécu par l’incubateur pendant le sommeil du temple, qui guérit. Aussi :

1. Un prêtre éleusinien (Eumolpiede) a été fondamentalement impliqué dans la fondation du premier Serapeion (selon Tacite) ;

2. Dans l’Asklepieion de Pergame, on rendait un culte à Déméter “phosphoros” (qui apporte la lumière), déesse de la guérison et des serpents ;

3. Une statue d’Asklepios et d’Hugieia (la déesse de la santé) ornait l’entrée du temple de Déméter - Koret à Megalopolis ;

4. Le 17 Boëdromion, jour de la grande Eleusinia (voir ci-dessus), le souvenir de l’initiation d’Asklepios aux Mystères de Déméter était célébré dans le temple d’Asklepio à Athènes.

Cette nature fondamentale de la déesse de la terre, qui est, entre autres, Déméter, renvoie à l’ancienne religion de la déesse de la terre et de la déesse mère :

-- *M. Stone, Once God was embodied as a woman*, Katwijk, 1979 (féministe, mais bien documenté sur le plan hiérarchique) ;

-- *CJ. Bleeker, De Moedergodin in de Oudheid*, La Haye, 1960 (AardGodin (= Terre-Mère) ; - Ishtar, Isis, Anahita, Athene, Freyja, Kubele, Lakshmi/Kali ; - excellent travail) ;

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

### ***Echantillon bibliographique :***

#### **(i) Déméter :**

-- *P. Foucart, les mystères de Eleusis*, Paris, 1914 (toujours fondamental ; en dehors de l’hypothèse d’une origine égyptienne, fiable) ;

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

**(ii) Dionusos :** -- *H. Jeanmaire, Dionysos (Histoire du culte de Bacchus)*, Paris, 1978 (ouvrage complet) ;

-- *A. Daniélou, o.c.*, 44/52 ; 187/197 (*Tantrisme ou orgiasme* ;

#### **(iii) Aneries tardives :**

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

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

(GW 44) -- HW. Obbink, *Cybèle, Isis, Mithra (Les religions orientales dans l'Empire romain)*, Haarlem, 1965 ;

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

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

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

**Plus général :**

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

-- FE. Farwerck, *De mysteriën der Oudheid en hun inwijdingsriten*, I, Hilversum, 1960 (fascinante est la partie B (*Les jeunes initiations, c'est-à-dire avec les Hindous, les Parsis, les Grecs (183/205), les Romains, les Celtes, les Germains, les primitifs*) ;

**(iv) Le christianisme et les mystères païens :**

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

Dans cette veine, au sixième siècle, le pape Grégoire le Grand recommandait explicitement que le culte (catholique) soit situé dans les anciens lieux de culte et que seuls les saints martyrs soient mis à la place des démons, selon la sage règle fondamentale :

" Celui qui s'efforce d'atteindre le sommet s'élève par des étapes et des pas intermédiaires, non par de grands bonds " (Lettre à l'abbé Mellitus ; cf. J. Toutain, in *Revue de l' Histoire des religions*, 40 (1919) : 11ss.).

Si le pape dit cela de la religion en général, alors les mystères en font partie : pour preuve la christianisation de la méthode du temple d'Asklepio ; pour preuve par exemple O. Casel, *Glaube, Gnosis, Mysterium, Münster (Westf.)*, 1941 (surtout 119/154 : *Theologische Philologie (Zum Worte 'Mysterium')*), selon lequel ce n'est pas le culte des saints mais le christianisme dans son ensemble qui est appelé "mystère", même si c'est dans un sens très puritain) ;

-- L. Monden, *Het misoffer als mysterie*, Roermond/ Maaseik, 1948 (Monden prend position contre la doctrine du mystère de Casel, surtout en ce qui concerne l'Eucharistie).

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

La question se pose : " Est-ce vraiment la peine de s'attarder si longtemps sur la théologie et surtout sur les mystères ? ". La réponse est évidente :

(i) Comme le dit Jaeger, tous les systèmes philosophiques en Grèce, à l'exception du scepticisme, sont finalement théologiques ;

(ii) des Places, o.c., 319, observe que l'enlèvement, religieux ou non, est un "élément indéniable" même chez les philosophes, qui en Grèce ne sont presque jamais de purs "rationalistes" (c'est-à-dire des laïques), mais, ce qui est dit ici de l'enlèvement, peut sans risque être dit des mystères.

(GW 45)

-- O. Willmann, *Gesch. d., Id., I, 33/47 (Die Mysterienlehre)*, rappelle que Puthagoras était initié à de nombreux mystères ; que la doctrine d'Héraclite est "mystique" (ici : mystère-religieux) (*G. Pfeleiderer, Die Philosophie des Héraclites dans la lumière de la Mysterienlehre*, Berlin, 1886) ; de même que celle d'Empedokles ; que Platon pense clairement en termes mystérieux.

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

-- J.Hawkes, *Dawn of the Gods*, Londres, 1968, 285, écrit : "La force vitale inépuisable générée par les traditions minoennes et archaïques, mise en lumière pour la première fois dans la civilisation mycénienne, puis suscitée par la renaissance de la religion dionysiaque et le développement de ses mystères, a déjà été démontrée de diverses manières (...). On sait que le drame attique, à la fois comme deuil et comme comédie, a commencé avec les célébrations dionysiaques, la population rurale chantant des hymnes à son autel.

Encore une fois, si la raison et le détachement olympiques permettaient aux premiers philosophes ioniens et en même temps aux savants de voir le monde sans ses divinités, ils pouvaient voir ce monde dans les termes du dynamisme préolympique que les célébrants du mystère célébraient et que les premiers penseurs "objectifs" du monde occidental pouvaient reconnaître comme *fusus* (nature). Il existe une interprétation selon laquelle le juste milieu des Grecs signifiait en réalité l'équilibre des contraires".

**Note.-- A propos des idées, c'est-à-dire des modèles préexistants**

(Pré-images) des choses et des processus. (45/54)

Sur le plan bibliographique, il existe un chef-d'œuvre : O. Willmann, *Geschichte des Idealismus, I (Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus)*, Braunschweig, 1907-2.

Le thème est l'idée (= terme platonicien pour le modèle préexistant (pré-constitutif) d'une réalité naturelle). Cette "idée" a une structure sapientielle (sagesse) :

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

(ii) elle est active dans les choses, physiques, naturelles, comme structure des êtres (= le côté constitutif de l'idée) ;

(iii) elle est dans la perception et la raison comme contenu connaissant et pensant, qui est la représentation (image unifiée) de l'idée dans et pour les choses et les processus (= le côté cognitif, informatif de l'idée) ;

(iv) elle régule, "oriente" le comportement (processus), c'est-à-dire qu'elle est "cybernétique" (= normativement déontique).

(GW 46) Il est établi, à partir du schéma de sagesse, qu'une théorie des idées (idéalisme) recouvre une théorie de la communication : car l'idée est essentiellement aussi intermédiaire (= méson, médium) :

**(i) entre le monde préexistant et le monde physique**

(l'idée préexistante dans les choses de la nature et ses processus), - depuis Albinos, qui, en +150, fut le professeur de Galenos de Pergame, le célèbre médecin, les idées fonctionnent comme des termes intermédiaires entre Dieu (les idées sont les idées de Dieu) et les choses, dans lesquelles les idées de Dieu sont réalisées ;

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

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

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

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

**Idéalisme et réalisme des idées.** - Dans la mesure où la doctrine d'un penseur enseigne l'idée, elle est doctrine des idées (idéalisme) ;

- dans la mesure où il enseigne la réalisation des idées dans la réalité naturelle, il s'agit du réalisme (des idées) ;

- dans la mesure où elle enseigne le rôle central des idées dans la vie rationnelle, cette doctrine est un intellectualisme, resp. un rationalisme des idées ;

- dans la mesure où il enseigne le rôle prépondérant des idées dans le comportement, il s'agit d'un "idéalisme" des idées, entendu comme l'adhésion à un modèle idéaliste de comportement ou "idéal" ;

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

- dans la mesure où une théorie des idées conçoit l'idée comme la force motrice de l'histoire des cultures, elle est "histoire des idées" (l'idée comme principe historique) ;

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

- dans la mesure où il conçoit l'idée comme un guide pour l'expérimentation, quoi qu'il arrive, c'est le pragmatisme (Peirce).

**Immanence et transcendance des idées.**

Choriston" (transcendant)/"enuparchon" (immanent) est une systémique (paire d'opposés), qui convient à l'idée :

**(i)** chez les pythagoriciens, où l'idée prend la forme d'un "arithmos" (nombre(forme)), l'idée (nombre(forme)) est équilibrée et transcendante (avant les choses) et immanente (dans les choses) ;

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

**(ii) b** dans l'aristotélisme, elle est principalement immanente : le platonisme est alors appelé idéalisme, l'aristotélisme réalisme.

**(iii)** dans la protosophie et les domaines connexes, l'idée n'est conçue que de manière nominaliste comme le produit de la pensée subjective.

(GW 47)

***La cohérence des principales formes de la théorie des idées.***

L'idée, telle que la conçoivent les grands idéalistes - et non ses caricaturistes - est la suivante :

**(i) *L'idée comme "harmonie"***

Et notamment l'"harmonie" (synthèse, réconciliation) de l'approche génétique et structurelle : comme *JP. Vernant, Mythe et pensée chez les Grecs*, I, 16, dit, déjà pour la pensée mythique (comprendre : pré-scientifique et pour la philosophie), toute généalogie est en même temps et également l'exposition d'une structure ; oui, il n'y a pas d'autre méthode, pour rendre compte d'une structure, qu'une histoire généalogique ; -- ce qui est en accord avec ce que *WB. Kristensen, Collected Contributions to the Knowledge of Ancient Religions*, 231/290 (*Circle and Totality* (1938)) l'explique magnifiquement (surtout 287/290 : formulations philosophiques : du philosophe naturel ionien Anaximandros (dans le premier fragment de philosophie), en passant par Hérakleitos ("harmonie cachée"), Puthagoras ("harmonie"), jusqu'à Platon ("arithmos teleios" (l'ordre qui comprend la période de tout ce qui est divinement né et vient ainsi du commencement, un, à travers son développement, deux, à sa consommation, trois, ou plein. Aristote (entelecheia, entelechie, c'est-à-dire ce qui régit la période (un, deux, trois, c'est-à-dire le début, le développement, l'achèvement), contenant à dessein la fin dès le début) ; autrement dit, tous ces penseurs expriment la doctrine des idées, chacun à sa manière.

**(ii) *L'idée en tant que "principe idéal"***

L'idée peut ainsi être définie par *O. Willmann, Gesch. d. Id.*, III, 1033, comme un "principe idéal" (*ideales Prinzip*, "archè", *principium*), c'est-à-dire un concept, exprimant la cause de :

- a. Le schéma (Puthagoras : nombre, mesure, harmonie),
- b. la valeur et la réalité (Platon : le sceau (eidos) comme sceau de la matière, etc.)
- c. le sens du but et de la réalisation (Aristote : semence, - but, etc.) ;

Ou plutôt : la cohérence interne de ces trois grands types d'idéalisme (pythagorisme (nombre), platonisme (idée, être), aristotélisme (but, devenir)) a ainsi été très correctement perçue par les néo-platoniciens de l'Antiquité tardive (Plotinos) ;

La même cohérence interne a été correctement perçue par les ontologues du Moyen Âge, qui ont parlé des transcendantalités : l'être (Platon), l'un (Puthagore), le vrai (Puthagore), le bien (Platon) (voir ci-dessus, p. 29), formulées pour la première fois par Eukleides de Mégare (+/- -400) ;

**(iii) *L'idée comme un nombre parfait***

L'idée est donc, avec beaucoup d'insistance et de justesse, *O. Willmann, Gesch. d. Id.*, I, 370/379 (Das heraklitech-mystische Element der platonischen Lehre), celle qui, dans les initiations chtoniques-uraniques des religions à mystères, est " considérée " comme " arithmos teleios " (vol. fait nombre) de toutes les choses et de tous les processus.

(GW 48) Ainsi, par exemple, o. c., 40 et suivants, Willmann dit que la Religion des Mystères décrit la pénétration de la vie dans la matière primitive réceptive comme l’empreinte d’un sceau ou d’un timbre ; - que, dans un hymne orphique, Pan (ici identifié à Apollon) est loué comme possédant le timbre d’empreinte (resp. que Fanes (c’est-à-dire le principe primitif) possède les “formes” (modèles) de toutes les choses ; - que, dans les Mystères Samothraïques, une divinité devait être adorée comme le façonneur de toutes les choses ; etc.

Il n’est pas étonnant que Platon, le grand fondateur de la doctrine des idées, appelle les idées “tupoi” (= pièces de démonstration, modèles), sceaux, et que la matière dans laquelle les idées prennent forme soit appelée “ekmageion”, matière-sceau, matière modelable. Ainsi, le noyau de la doctrine des idées est “eine Intuition der Vorzeit” (une intuition du passé) (O.c. ; 375), élaborée rationnellement et logiquement : “Dans la Théologie des Mystères, la doctrine des idées a sa racine principale, tandis que ses sous-racines se trouvent dans les “horoi” socratiques (définitions des concepts) et dans la “mimèsis” pythagoricienne (expression, expression)” (373). Une fois de plus, le rôle profond de la religion des mystères au cœur même de la philosophie (et de la science qui en découle) devient évident.

***Cependant, il convient de clarifier quelque chose ici.***

Nous le faisons en utilisant un exemple romain. *J. Schmidt, Greek and Roman Mythology*, Helmond, 1968, 151, dit que, dans le contexte de la croyance de Jupiter-June à Rome, chaque homme a son propre “génie” (semblable à notre “kunne” (genre, pouvoir)) et chaque femme son “iuno”, et ce de la conception à la mort.

On pourrait dire de chaque homme et de chaque femme, bibliquement parlant, qu’ils ont leur, respectivement leur “adam” et leur “eve”. En effet, dans tous les mystères, et notamment dans les mystères chtoniens, il est fait mention de “ premiers parents “ (protoplastes (selon O. Willmann, o.c., 36 et s., 632 et s.) progéniteurs, protogonoi) ; ce sont les couples primitifs, dont découlent, au moins de façon subtile, sinon grossière (du moins dans la représentation approximative), les descendants.

Ces protagonistes ont des représentations variables : parfois ils sont présentés comme “androgynes” : M.Valerius Laevinus (consul à Rome en -210 ; il a amené à Rome la Grande Mère (Kubele) de Pessinous en -205) dit de Vénus, la fécondante (“almus”), qu’elle est conçue comme mâle et femelle et que, par conséquent, à travers les sacrifices, elle est adorée par les hommes en vêtements de femme et par les femmes en vêtements d’homme (travesti rituel, habillage).

D’ailleurs, la divinité Janus (avec ses deux visages, c’est-à-dire androgynes) est apparemment à l’origine un être hermaphrodite (androgyné). On le trouve partout dans le monde.

Eh bien, comme c’est encore le cas aujourd’hui chez les Aborigènes d’Australie, les protoplastes sont des “parents d’âme”, c’est-à-dire qu’en tant que toutes-âmes, ils contiennent toutes les âmes.

(GW 49) Le soi-disant “animisme” des anciens Romains soutient, en outre, que non seulement les êtres humains sont les “descendants” des premiers parents (protoplastes), mais que chaque être - chaque lieu (genius loci), chaque chose (genius rei;- pensez au modèle artificiel, c’est-à-dire à ce que les N.-O. ont fait. (que les Africains appellent “fétiche”) - a son “génie”, c’est-à-dire ce qui est présent en elle (immanent) du fait de ses fondateurs (protoplastes) (transcendant).

En ce qui concerne Chez l’homme (et chez tout être vivant, d’ailleurs - l’être vivant peut s’engendrer lui-même en quelque sorte dans la nature des protoplastes), le caractère immanent de l’“âme” (genius = masculin ; iuno = féminin) en fait le “moi” le plus profond (de sorte que dire “mon âme” ou “moi” j’ai faim” semble identique) et le caractère transcendant fait fonctionner l’âme ou le “génie” (iuno) comme éducateur-compagnon (éducateur-compagnon) céleste, extraterrestre. Cette dualité du génie immanent - transcendant fait qu’il est facile de le confondre avec la nature propre de l’être vivant, son essence.

En ce qui concerne les êtres non vivants - lieux, choses, etc. -, il en va de même de manière analogue : d’une part, le caractère immanent de l’“esprit” de l’être non vivant - son génie - fait, par exemple, de l’être non vivant une personne à part entière. D’une part, le caractère immanent de l’“ esprit “ de l’être non vivant - son génie - rend par exemple le lieu, la chose ou l’objet identifiable à son génie ou iuno (pensons aux nymphes d’une source, à l’esprit de l’arbre, etc.) ; d’autre part, son caractère transcendant fait apparaître l’être (le lieu, la chose) comme “ fétiche “, c’est-à-dire lieu d’habitation, espace vital, de son génie.

Eh bien, il est évident que l’identification, tant avec le vivant qu’avec le non-vivant, n’est jamais complète. Or, dans la mythologie et dans la pensée qui lui est liée, les protoplastes sont les “initiateurs” (géniteurs) à la fois de l’idée, c’est-à-dire de sa propre nature (structure), et du génie d’une réalité. Mais, comme nous l’avons vu lorsque nous avons traité de la sagesse mythique - voir ci-dessus p. 10 -, il ne faut pas confondre la nature inhérente d’une chose avec son génie, même si ce dernier entre en empathie avec sa propre nature (et s’identifie à elle, du moins dans le cas d’un destin favorable) afin de mener sa course à son terme (periodos). - Il y a donc deux extrêmes d’erreur possibles

**a.** On identifie, sans conteste, le génie et la matière, à laquelle le génie est attaché ; par exemple, pour avoir une bonne et heureuse récolte, on néglige les lois du grain, du sol, du temps, etc., pour n’adhérer qu’aux rites religieux, qui signifient le génie du grain dans son origine ; un, la croissance, deux, et la maturité, trois ;

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

(GW 50)

**Conclusion :**

(i) l'être (personne, chose, lieu)

(ii) son génie, ou iuno,

(iii) son idée, c'est-à-dire son "début/milieu/fin" (periodos, harmonie),  
sont trois réalités différentes, bien que liées.

L'idée est l'être, socratiquement exprimé en termes ; aussi : l'être, pythagoricien exprimé en harmonies de nombres (comme particulièrement souligné par le plus ancien Platon).

La tâche du génie ou iuno est de faire réussir l'idée d'un être (personne, chose, lieu) (il, elle est sa "chance", son "bon sort"), en l'aidant à se matérialiser dans la matière soit subtile (= fluide, raréfiée ou fine), soit grossière (= profane). Cela signifie que la propre nature ou le destin de chacun est le premier facteur de bonheur (le destin), tandis que le génie, ou iuno, est le second facteur (démoniaque) de bonheur.

Nous disons facteur " démoniaque " : voir ci-dessus p. 7/9. C'est le démonisme du dynamisme polythéiste qui a fait que les penseurs bien-pensants (logiquement stricts) et puritains (moralement stricts) se sont détournés de l'approche religieuse de la nature des choses : les genii, les iunones et les hautes divinités qui vont avec sont mis entre parenthèses, voire combattus ou niés, au fil du temps (= laïcité, désacralisation ou démythologisation).

Le degré de sécularisation le plus poussé est la mise entre parenthèses, la lutte et/ou la négation non seulement des génies, des iunones, des divinités (y compris l'Être suprême si nécessaire), mais aussi des idées dans / au-dessus de l'être de la nature (nominalisme). C'est surtout le protosophisme (-450/-350) qui a poursuivi cette double tendance en Hellas, après qu'elle ait été submergée depuis des temps archaïques (on pense au scepticisme, qui fait surface dans les épopées d'Homère).

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

***Echantillon bibliographique :***

-- P. Antoine, *Ethics and decision-making*, in *Streven*, 23 (1970) : 8 (May), 780/789,  
- un des incalculables articles (et livres) "critiques" de nos jours, qui rejettent la doctrine comme "exemplarisme" ; par exemple, en éthique (philosophie morale) exemplarisme

**a.** La valeur ou le bien à atteindre est une réalité idéale, oui, purement idéale, existant en elle-même (c'est-à-dire située hors de cette terre) ;

**b.** cette idée, cet idéal, est présenté comme ne pouvant être atteint que par le mimétisme de la copie (simple imitation des parangons universels).

(GW 51)

Le demandeur remet en question les modèles de comportement universels (= valables pour tous), qui sont en même temps efficaces d'un point de vue situationnel, c'est-à-dire adaptés à des situations individuelles changeantes.

**Conséquence** : il remplace l'éthique exemplaire "classique" (et archaïque) par une autre ;

a. une doctrine de décision ("decision-making" en vlanglais),

b. a une base praxéologique (c'est-à-dire qu'elle repose sur une théorie de l'action). En d'autres termes, l'auteur a une attitude "pragmatique" ; il part du principe que la faisabilité (praticabilité, "opérabilité") d'une tâche éthique (ou consciencieuse) est la règle principale. En termes platoniques : "il prend pour guide l'"idée" de la "praticabilité" dans des situations concrètes, comme la grande, voire la seule réalité "exemplaire". Cela explique immédiatement l'accent unique mis sur la structure concrète-individuelle (voir le cours "Logique").

### ***L'enseignement des idées est-il un "exemplarisme" ?***

O. Willmann, o. c., 434, dit que *Platon*, dans sa *Politeia 10*, mentionne trois sortes d'"idées" :

(i) une image conceptuelle primitive, l'idée, dans son sens transcendantal (préexistant, pré-constitutif), qui fait d'ailleurs partie du "theos noëtos" (le "dieu" conceptuel ou intellegieux, en fait l'ensemble ou le système de toutes les idées) ;

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

(iii) une image rémanente, une sorte de seconde image, de cette dernière, dans une œuvre d'art humaine, dont l'agent causal est l'artiste ou l'artisan (dèmiourgos)... Tous trois en allemand : " Urbild, Abbild, Nachbild " .

*P. Fierens, Les grandes étapes de l' esthétique, Brux./Paris, 1945, 44/ 45*, nous donne une réponse à la question ci-dessus : " La mimésis artistique, l'imitation, n'existe pas, selon Platon, dans la reproduction littérale du modèle terrestre et transitoire. Entre l'archétype (= idée transcendante) et l'objet sensoriel, qui n'en est que l'ombre (= idée immanente), se trouve l'idéal de l'artiste.

(...) Par exemple, un artiste qui veut créer une Aphrodite (= créativité) pose une femme nue, mais ce n'est pas exactement ce modèle qu'il copie : il en améliore les formes et les traits en fonction d'un second modèle, qu'il porte en lui et qui n'est autre que son idéal. Cet idéal n'est pas l'idée pure (au sens transcendantal), c'est-à-dire l'archétype ; au contraire : c'est le souvenir que l'artiste en garde ; c'est un souvenir personnel (anamnèsis) : cet idéal est individuel et chaque artiste a son propre idéal.

Au fait : cet idéal est incorporel (au sens de non matériel) et indivisible : on ne pourrait pas l'"objectiver" (= le projeter dans un objet sensoriel) dans sa totalité ; on essaie de s'en approcher le mieux possible (...).

(GW 52)

D'autre part, cet idéal présuppose l'existence d'un type unique et parfait (archétype), dont l'artiste tente de se rapprocher dans son œuvre d'art". Fierens conclut à juste titre : "Dans cette représentation de l'idéal platonicien - comme d'ailleurs dans les chefs-d'œuvre plastiques des Ve et IVe siècles - les deux tendances opposées du génie grec se confondent :

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

D'emblée, il est clair que la doctrine des idées représente, d'une part, un exemplarisme (la soumission à des règles, des canons), mais d'autre part, précisément à cause de cela, un individualisme non pas anarchique mais "régulé", c'est-à-dire une adaptation situationnelle à la disposition de l'individu libre.

Revenons un instant aux p. 44/45 ci-dessus, à la question du rôle des Mystères dans la sagesse - en philosophie, en particulier - : il est maintenant tout à fait clair que la partie la plus typique de la philosophie grecque, c'est-à-dire la doctrine des idées dans ses variantes (pythagoricienne, platonicienne, aristotélicienne, mais aussi, par exemple, héraclitienne et parménidienne), provient directement des Mystères. Sur lequel O. Willmann construit sa *Geschichte des Idealismus* et sur lequel nous construisons avec des données plus récentes. Willmann, o.c., 34/35, fait référence à Platon :

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

(ii) dans les *Faidros*, le philosophe est représenté comme le telest (initié), digne des plus hauts degrés d'initiation ;

(iii) Dans de nombreux passages du *Timaios*, du *Nomoi* et d'autres dialogues - c'est ce que soulignent les commentateurs antiques - Platon fait des allusions à des données "mystiques" (signifiant : mystère-religieux).

L'idée principale des mystères est, Willmann, o.c., 35, à savoir la doctrine chtonique selon laquelle le céleste (divinités, genii, iuones, formes de pensée) descend sur terre, dans les choses et les processus terrestres (voir ci-dessus p. 47 et suivantes : sceau, timbre, par exemple ; l'androgynie étant au-dessus du terrestre, mais présent dans le terrestre par les genii et les iuones).

Seulement, chez Platon, la préexistence de l'âme va de pair avec la préexistence des modèles (sceaux, timbres, graines, germes, etc.), ce qui prête à confusion : ce n'est pas parce que l'âme n'existe qu'à un moment donné qu'elle n'aurait pas d'"anamnèse" (mémoire, - mieux ; conscience, conscience des sphères "célestes" (supérieures) et de leur influence (sceaux, graines, génies et iuones). Platon confond l'éternité des sphères supérieures avec son contenu, avec l'éternité de l'âme. La tradition biblique a contesté cette affirmation comme étant fautive. Pourtant, Platon applique une idée principale des mystères (même si elle est inappropriée) :

(GW 53)

Une version ancienne de ce que l'on appelle depuis Dilthey la méthode "verstehende" (compréhension), également appelée méthode "einsichtige". Comme le dit *Ph. Kohnstamm, Personality in the Making (sketch of Christian Education)*, Haarlem, 1929, 18, la méthode perspicace est basée sur l'axiome inconscient ou conscient de l'essentialité du connu et du connu (du sujet "connaissant" et de l'objet "connu"), sur le fait que ce que nous connaissons, en nous-mêmes, est à nouveau présent, sur ce qu'on appelle "l'empathie". L'être humain compréhensif comprend l'autre ou l'autre comme "Ich nog einmal" (pour reprendre l'expression de Schopenhauer, où il caractérise l'autre type de "savoir" comme le savoir "ein Nicht-ich", un non-I). Cette essentialité a, semble-t-il, plusieurs modalités :

(i) L'"empathie" avec une plante présuppose la substantialité, mais à travers la plante en nous ;

(ii) L'empathie avec la musique des punks présuppose un essentialisme mais à travers le type punk en nous, etc.

S. Thomas d'Aquin, à la suite d'Aristote, affirme que "anima est quodammodo omnia" (l'âme est en quelque sorte tout) : on pourrait dire que, grâce à "tout ce qui est en nous", nous connaissons avec perspicacité et compréhension "tout ce qui est en dehors de nous". Ou encore : tout ce qui est en dehors de moi est "moi-moi", dans tous les cas, plus qu'un simple "non-moi".

Le premier penseur en Hellas qui, pour autant que nous le sachions, a formulé ce principe herméneutique de l'épistémologie, fut Parménide d'Élée (-540/...). Le *père Krafft, Gesch. der wisissenschaft*, I, 237, dit que "selon les convictions anciennes, la connaissance et la compréhension de toute forme ne se produisent que de telle manière que l'égal connaît l'égal.

Que, pour citer un exemple archaïquement exprimé, l'œil doit témoigner de l'identique condition ardente comme le feu le fait de la lumière". Ainsi, selon Krafft, "nous" (esprit, intellectus, mind) et "his(de)" vont ensemble, tout comme l'œil et les choses visibles vont ensemble. Oui, pour un Parménide, "être(de)" et "nous" (esprit - intellect) sont identiques. Mais Parménide en tire une conclusion erronée, à savoir que nous, qui sommes appelés non-être, ne pouvons pas être pensés du tout, comme si ce qui se déplace à un niveau supérieur ne pouvait pas compatir avec ce qui est à un niveau inférieur. Mais laissons de côté cette interprétation parménidienne d'un principe épistémologique archaïque, qui était monnaie courante dans les Mystères.

O. Willmann, o.c. 637 et suivants, nous donne un aperçu de ce que l'on pourrait appeler le principe herméneutique antique à partir du poème astronomique (astrologique) de Marcus Manilius (contemporain de l'empereur Auguste et Tibère), *Astronomica*.

M. Manilius réagit contre le scepticisme qui :

1. de la protosofistique (-450),

2. mais surtout les sceptiques actuels (Pyrrhonistes, Sceptiques-Académiciens, Sceptiques tardifs ; de -32 à + 200) ont sapé les fondements religieux archaïques de l'Hellas.

(GW 54)

Il part de l'ancienne conviction religieuse (mystère) que la connaissance est fondée sur la relation intérieure de l'âme aux choses. Manilius fait appel à l'intuition tout aussi ancienne selon laquelle un être humain est un "micros cosmos" (petit univers) par rapport au "macros cosmos" (grand ou réel univers) :

"Qu'y a-t-il d'étrange à ce que les hommes apprennent à connaître le monde (mundus), si le monde est en eux (mundus in ipsis) et que chacun de nous est une empreinte (exemplum) de Dieu sous la forme d'une petite image (in imagine parva). Ou pouvons-nous croire que les hommes descendent d'un autre endroit que le ciel ? (o.c., 638).

**Au passage**, on voit ici une autre intuition fondamentale de la religion archaïque et des mystères, à savoir que la descendance (la généalogie) détermine la nature (entendue comme nature de l'être) : parce que nous "descendons du ciel", nous "sommes", par essence, dans notre "nature" réelle, des êtres célestes. L'auteur applique ce principe général aux connaissances astrologiques :

" Nous connaissons notre géniteur, car nous sommes de sa lignée. Nous nous élevons jusqu'aux étoiles (= corps célestes) puisque nous appartenons à sa tribu ou...). De même que le monde est constitué d'éléments, l'air, le feu là-haut, la terre et la mer, de même notre corps est constitué de parties de la nature terrestre dans notre esprit du souffle de vie aithérique, qui gouverne tout et guide les gens".

Quoi d'autre : (...) (l'homme) tourne ses yeux étoilés (sidereos oculos) vers les étoiles. (ad sidera mitit). (o.c., 638). Il convient de noter que "aither" désigne l'aither, la plus haute couche d'air, par opposition à "aer" (l'air ordinaire), et signifie le ciel bleu et élevé, la demeure des divinités (primitives).

Il faut aussi noter que *Saint Paul*, dans son *discours à l'Aréopage* d'Athènes, cite le poète Kilikien Aratos (-300/ -200), où il dit : "Car nous aussi nous sommes de sa race (de Dieu)", ce que Kleantes, successeur de Zénon de Kition, le stoïcien (-336 264) exprime aussi de cette façon.

Ces convictions épistémologiques et eudémonistes appartiennent également à la doctrine des mystères : Platon appelle donc les vrais "sages" "teloumenoi", initiés (littéralement : ceux qui sont portés à la perfection, achevés) grâce à une initiation parfaite (teleoi teletai), tandis qu'il appelle la philosophie : l'initiation toute révélatrice (*Faidros*). Son principe est que l'homme est quelque part égal au cosmos et surtout aux divinités cosmogoniques.

**Conclusion** : On comprend ainsi que la philosophie informative (voir ci-dessus p. 29/31) n'est complète (teleos, portée à la perfection, initiée) que lorsqu'on a compris la philosophie pré-constitutive, mystères-religieuse, qui révèle les principes épistémologiques de l'essentialité.

(GW 55) (c) **Philosophie constitutive** (= physique)

La sagesse, dans sa forme philosophique, s'intéresse non seulement aux problèmes informationnels (logiques, épistémologiques et méthodologiques) et métaphysiques (pré-constitutifs), mais aussi et même avant tout à la " nature " (fusus, natura) des choses et des processus, c'est-à-dire à leur constitution sur leur structure.

**Echantillon bibliographique** : deux ouvrages se distinguent comme particulièrement instructifs :

-- W. Jaeger, *Paideia (Die Formung des griechischen Menschen)*, 3 Bde, Berlin, 1, 2, où s'exprime, surtout dans la première partie, le rôle éminent du concept "fusus" (nature) ;

-- Fr. Krafft, *Geschichte der Naturwissenschaft, I (Die Begründung einer wissenschaft von der Natur durch die Griechen)*, Freiburg, 1971, qui aborde la même étude de la nature d'un point de vue scientifique professionnel, là où Jaeger a surtout une orientation pédagogique. L'un est plus orienté vers les sciences naturelles, l'autre (Jaeger) plus orienté vers les sciences humaines (ou les humanités, comme on le dit plus couramment aujourd'hui).

Au milieu d'une masse incalculable d'œuvres se trouvent, entre autres, les

- **a. histoire des sciences** :

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

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

- **b. historique technique** :

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

-- B. Gille, *Les mécaniciens grecs (La naissance de la technologie)*, Paris, 1980 (surtout Pp. 32ss. : *Thalès, Anaximandros, Anaximenes de Miletos, etc.*)

**Cela montre ce que Krafft prétend** :

(i) La science naturelle est l'explication raisonnable des divers phénomènes de la nature au moyen de :

**a.** unitaire (recherche de l'unité dans la multitude) et

**b.** les montages universels (généraux).

(ii) **La science naturelle moderne**

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

**b1.** Ses pionniers ne se sont pas retournés contre la culture antique-classique, mais contre sa dogmatisation (Copernic a critiqué la vision du monde ptolémaïque au nom de l'astronomie antique ; Galilée a critiqué la scolastique (philosophie bourgeoise de l'église) au nom d'Archimède ; Kepler a fait des nœuds avec les enseignements pythagoriciens et platoniciens, tout en les renouvelant).

**b2.** Des représentants récents comme W. Heisenberg ou E. Schröder soulignent la fertilité de l'étude de la science grecque, également pour la science naturelle moderne.

(GW 56) c. *Méthode-historique* :

(i) déjà dans l'antiquité apparaît la conscience d'une double vision de la nature (et des parties) : Poseidonios d'Apamée (135/51), selon Diogène Laërtios, 7 ; 132, dit : "La doctrine concernant l'univers est double :

(1) Les mathématiciens s'occupent de la première partie, c'est-à-dire de l'étude des étoiles fixes et des planètes, de la taille apparente du soleil et de la lune, de la rotation de l'axe, etc.

(2) Les physicalistes (philosophes naturels) s'occupent exclusivement de l'autre partie, c'est-à-dire de la question de l'essence de l'univers, de la substance et de la forme du soleil et des étoiles, de la question de savoir si l'univers est né ou non, animé ou non, transitoire ou non, régi par une providence, etc. En d'autres termes, les mathématiciens ou les scientifiques travaillent, comme on le dit depuis le 19<sup>e</sup> siècle, de manière "positive" (bien que l'élément calculateur soit fortement présent), tandis que les physiciens travaillent de manière "philosophique" (avec une forte attitude empirique par ailleurs) ;

(ii) *EW. Beth, Philosophie de la nature*, Gorinchem, 1948, 11/42, discute, de manière fortement méthodologique, le contenu de la philosophie traditionnelle de la nature (distinction entre les méthodes mathématiques, hypothético-constructives, et physiques, empiriques).

*M. Ambacher, Les philosophes de la nature*, Paris, 1974, assume une autre méthode à deux volets :

(1) Comme toute philosophie, dit-il, d'une part, encyclopédique englobant toutes les sciences possibles, est conçue (par exemple avec Platon et Aristote), et d'autre part comme un type de sagesse distinct, à savoir spéculatif,

(2) Ainsi, dès l'Antiquité, on a distingué, d'une part, la philosophie naturelle, c'est-à-dire la connaissance globale, encyclopédique, selon la méthode "objective" ("positive"), des différents types de phénomènes qui, collectivement, composent la nature, et, d'autre part, la philosophie naturelle, qui est l'étude spéculative des propriétés plus abstraites de la nature et de ses parties.

Ainsi, avec Aristote, il y a la philosophie naturelle, qui étudie les cieux et les corps célestes, le monde subhumain et les êtres vivants (plantes, animaux) de manière fortement empirique, c'est-à-dire... la philosophie naturelle, qui s'intéresse à la définition de la nature, aux concepts fondamentaux ("catégories") "cosmologiques" (philosophie naturelle), tels que le hasard et la nécessité, l'infini, le vide, le lieu et le temps, aux concepts fondamentaux "biologiques", tels que l'âme, la vie, et au concept fondamental théologique, le Premier Moteur ; Dans ce dernier cas, on parlerait maintenant de science naturelle fondamentale ou de recherche fondamentale de la science naturelle, sinon de science de la métanature.

Ainsi, avec Platon déjà : *L. Brunschweg, les étapes de la philosophie mathématique*, Paris, 1947-3, 55 ss., dit que la distinction entre la science professionnelle positive et le philosophe spéculatif était aussi stricte qu'au 19<sup>ème</sup> siècle, à savoir dans le positivisme (A. Comte et al.)

(GW 57)

M. Ambacher o.c., 36/45, montre alors que la vision d'Aristote perdue, d'abord chez ses élèves, les Péripatéticiens (moins doués souvent), plus tard chez les penseurs scolastiques (du moyen âge), alors que d'une part, l'atomisme (atomistique), Depuis Leukippos de Miletos (Vème siècle) et surtout Démocrite d'Abdère (-460/- 370), la philosophie naturelle (c'est-à-dire la connaissance fortement positive de la nature basée sur des faits) et d'autre part, le néo-platonisme, depuis Ammonios Sakkas (+175/+ 242) et surtout Plotinos (+203/+269), mettent l'accent sur la philosophie de la nature (comprise comme la pénétration spéculative des concepts de base).

M. Ambacher, o.c. 46ss. montre brièvement comment la philosophie encyclopédique naturelle et positiviste et la philosophie de la nature (conçue de manière spéculative), d'une part, se heurtent au positivisme et au néo-positivisme et, d'autre part, aux philosophies naturelles telles que celles de Leibniz, Berkeley, Hegel, Schelling, Bergson, etc.), de sorte que, là encore, les Grecs, malgré la "coupure épistémologique" (c'est-à-dire une rupture dans le flux de l'histoire de la science et de la philosophie, si soulignée par exemple par les structuralistes), ont pu trouver une issue au courant de la science et de la philosophie. (coupure épistémologique, c'est-à-dire rupture dans le flux de l'histoire des sciences et de la philosophie) ont, jusqu'à nos jours, donné le ton et fondé une philosophia perennis (Steuco, Leibniz, Willmann), c'est-à-dire une tradition durable mais souple.

**d. Sciences naturelles et humaines :**

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

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

(i) +/- - 300 la *stoicheia (Elementa)* d'*Eukleides d'Alexandrie*, dans la lignée d'*Hippocrate de Chios* (-470/- 400) avec sa *Stoicheia geometrias, Elementa geometria*, - ouvrage qui, par sa méthode axiomatique-déductive, est encore aujourd'hui un modèle, bien que logiquement épuré ;

(ii) +/- -300 médecine (typique du Corpus Hippocraticum, dont la figure centrale est Hippocrate de Kos, contemporain de Socrate (Ve siècle), fondateur de la médecine platonicienne) et +/- -300 sciences de la vie (biologie), œuvre d'Aristote de Stagira (-484/-322, qui avait un talent plus qu'ordinaire pour l'étude positive des êtres vivants. Cependant, à travers ces types de sciences grecques, qui ont réussi ou échoué, se dessine une autre ligne, celle des sciences de l'environnement.

a. les sciences bêta, les sciences naturelles, de nature milezienne ;

b. les sciences alpha, les sciences humaines ou les humanités, attiques par nature.

W. Jaeger, *Paideia*, souligne.

(GW 58) Et cette dyade vit encore aujourd'hui : *WC. Kneale, Philosophie*, dans *Enc. Britannica*, Chicago, 1967, 17, 865/866 : par exemple, au 17<sup>ème</sup> siècle, les sciences naturelles exactes (mathématiques-expérimentales) de Galilée étaient appelées "philosophie naturelle", tandis que la "philosophie morale" traitait de la botanique, de la zoologie, de la psychologie, de l'éthique et de la politique (pensez à *D. Hume, A Treatise of human Nature (Being an attempt to introduce the experimental method Reasening into moral subjects)*, 1739 ; ceci surtout dans les pays anglo-saxons.

Aujourd'hui, nous connaissons le problème que pose le *PC. Snow, Deux cultures*, à savoir le contraste entre la science naturelle "explicative" et la science spirituelle "compréhensive", depuis W. Dilthey, au siècle dernier.

En effet, au XVII<sup>e</sup> siècle, le double nom était encore conservé, mais, comme le trahit le sous-titre du traité de Hume, il y avait une volonté d'étendre la méthode scientifique naturelle à tout ce qui est humain. C'est ce à quoi G. Vico répond avec sa "nouvelle" science, c'est-à-dire sa science spirituelle, qui trouve une expression germano-idéaliste dans Dilthey.

De l'époque présocratique subsistent soit le simple nom (chez Hume, par exemple), soit le nom et la réalité (Vico, Dilthey) :

**(i)** : L'esprit de l'Ionie (la mentalité milésienne) était une pure "theoria" c'est-à-dire, sur la base de l'"historia" ("inquisitio", enquête sur les faits avec classification, etc.) une "physique", une philosophie de la nature qui était en même temps une philosophie naturelle, construisant, d'abord globalement et transcendentalement (all-encompassing), puis en privé : la nature du paysage et des gens (*Historiai d'Hérodote* b. La nature du corps en tant que sain ou malade (Corpus Hippocratum : médecine hippocratique), la nature de la vie intérieure, la vie de l'âme (philosophie avec ses débuts en psychologie, sociologie (Thukudides b.), philosophie culturelle (Thukudides b.), et la nature de la vie de l'esprit (Thukudides b.) culturologie), dans laquelle la "nature" des paysages et des personnes, du corps et de la psyché était principalement considérée comme un "autre morceau de nature" (compris comme l'ensemble des choses et des processus principalement matériels) ; on pourrait en effet parler ici de physicalisme, de la tendance (d'ailleurs toujours présente) à utiliser la nature principalement matérielle comme cadre de pensée, dans lequel tout se situe ;

**(ii)** l'esprit de l'Attique (= la région autour d'Athènes) (mentalité attique) était, selon *Jaeger, Paideia*, I, 405, parlant des deux cultures (// *PC. Les deux cultures de Snow*), "durch und durch tätig und politisch", (à travers et à travers actif et politique), à tel point que même la considération théorique de la nature et les investigations individuelles sur la nature des composants de la nature, de Ionia (Milesian), ont été incorporées dans la praxis politique, pour commencer comme matériel de formation pour le citoyen éduqué de la cité-état, pour être finalement appliqué dans l'action politique, de quelque nature que ce soit. C'est là que naît l'être humain, la science de l'esprit, la philosophie attique.

(GW 59)

Les deux cultures peuvent également se retrouver dans le contexte culturel attique, par exemple : “L’étude du physique était apparemment un objet de prédilection pour Aristote, à tel point que nous le voyons reprocher à Socrate d’avoir attiré trop d’attention sur les problèmes d’éthique et de politique au détriment de la connaissance des phénomènes naturels” (M. Ambacher, o.c., 13). (M. Ambacher, o.c., 13)

**d. bis. Théologie physique et politique.**

O. Willmann, o.c. 194/216 (*Politische und physische Theologie*) cite, o.c., 205, Saint Klemens d’Alexandrie : “Tous les théologiens - les non-grecs et les grecs - ont montré les principes primordiaux (‘archas’) des choses de manière voilée et ont transmis la vérité sous forme d’énigmes, d’allusions, d’allégories, de métaphores et autres formes similaires.” (stroma 5). En particulier, un “onomastikon”, une liste de termes, naturellement de nature religieuse (hiéroglyphique), jouera plus tard, au début et au cours du développement de la philosophie, un rôle clé (o.c., 196 : les écrits orphiques contiennent un tel onomastikon) :

(i) archè, principium, début(sel), généralement lié à “source” (pègè) ;

(ii) stoicheion, elementum, membre d’une série, soit membre d’une série de corps célestes (d’où : corps céleste), soit membre d’une série de substances, matière (d’où : matière première).

(iii) Hulè, matière, substance dans le sens de matériau à partir duquel quelque chose est fait (à l’origine : forêt, région sauvage ; bois de construction).

(iv) idée, vue (être), forme, forme (dans l’hymne orphique à Protée, lié à hulè, matière).

(v) eidos, forme vue (il y a une déesse appelée ‘Eidè’ eu.eidès’, la forme propre) ;

(vi) fuisis, natura, nature, à propos de laquelle plus loin spécial ;

(vii) nomos, loi, coutume (ainsi, par exemple, Nomos, en tant que divinité ayant une fonction juridique resp. légale (Funktionsgott ; cf. Usener), est appelé ‘paredros Dios’, assis sur le trône à côté de Zeus) ; o.c., 208/209.

O. Willmann, o.c. 217/238 (*Hervorgang der physik aus der physischen Theologie*) ; 239/254 (*Hervorgang der Weisheitslehre und Ethik aus der politischen Theologie*), 255/265 (*Vereinigung von Physik und Ethik im idealismus*) montrent, sur la base de recherches historico-filologiques, comment la sagesse naturelle milésienne et la sagesse humaine attique sont déjà à l’œuvre dans la religion, en particulier dans la religion des mystères (o.c., 202/ 204).

JP. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, I en II, Paris, 1971, complète ou, au besoin, améliore ce que Willmann a brillamment exposé à l’époque. Nous venons de mentionner les “hieroi gamoi”, c’est-à-dire les mariages primordiaux des premiers parents (genii, iuones) - voir 48 ci-dessus - qui, dans les mystères backriens, déterminent la genèse, l’origine, ou la fuisis, la nature (= essence), d’un être.

(GW 60)

Voir O. Willmann, o.c., 204f. Il convient également de mentionner ce que le *Dr Stock, The Greek Drama and Western Man*, DDB, 1959, a appelé le “paganisme civilisé préphilosophique”, ou ce que *K.J. Pnotea, De kennis omtrent de antieke cultuur*, in *T.V. Fil.*, 22 (1960) : 3, 446 a appelé “*un polythéisme philosophiquement défendu*” comme la clé de la compréhension correcte du début physique (naturalisme milésien).

(A) Par exemple, Willmann, o.c., 205, désigne Apollon, les muses d’Athènes comme :

(i) des êtres ou des forces constitutives (dynamisme polythéiste) et

(ii) en tant qu’êtres ou forces informationnels (id.) ;

Ainsi les “ archai “, principia, principes, constitueront à la fois la nature même des choses et des processus (constitutif) et leur connaissance chez l’homme (informatif). En particulier, Okeanos, qui a d’abord épousé de manière sacrée (hieros gamos, mariage sacré) Tèthus, - tous deux constituent l’enrogyne primaire, d’où jaillissent toutes les autres enrogynes partielles, - est

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

(ii) capable de connaître et de faire connaître tout l’être - informativement “est” lui, voir ci-dessus pp. 53/54 - de tous côtés, égal à tout ce qui lui est égal (similia similibus) - illustrant l’ancien principe herméneutique de l’égalité de l’être ; - ce qui reste de Thalès de Miletos en termes de textes ou de témoignages, ne semble même pas nous le rappeler.

(B) De même, Willmann, o.c., 207, met en évidence le côté anim(at)iste du dynamisme polythéiste, à savoir les nymphes, les dryades (esprits des arbres) oui, tous les esprits “ fuis “ (nature) “ habitant “, précisément appelés “ esprits de la nature “ (cf. Cours de Hiéroanalyse : centres, êtres pensants et agissants non humains ou non personnels), dont il affirme qu’ils :

(i) ne sont pas simplement des daimons transcendants, c’est-à-dire des êtres ou des forces indépendants des choses naturelles qui existent en eux-mêmes,

(ii) mais en même temps (ce qu’Aristote appelle) “entelecheia”, entelechia, c’est-à-dire des pouvoirs immanents et intentionnels dans les choses et les processus naturels eux-mêmes.

Encore plus : (i) non seulement ils sont, en tant que daimones transcendants “noëroi”, des êtres pensants (à leur niveau infrahumain, bien sûr),

(ii) mais ils sont “noëtoi”, pensée, en tant que forces immanentes d’être et de vie dans les choses de la nature.

Ce côté animiste du polythéisme dynamique, une fois reformulé philosophiquement en termes abstraits de naturalisme physicaliste milésien, sera appelé “hiéroïsme”.

(C) De même, Willmann, o.c, 207f, signale à la fois les précurseurs orphiques de la numérologie pythagorico-platonique ultérieure (voir ci-dessus p. 47f.) ainsi que la triade de l’Antiquité tardive “l’Un”, l’Esprit (nous) et l’âme (Psuchè) dans laquelle on voit le principe de l’univers descendre vers la matière, qui trouve son précurseur dans la théologie physique, notamment dans la série “Zeus, Fanes, Dionusos”.

(GW 61)

Jusqu'ici, quelques touches sur la physique théologique comme précurseur de la physique philosophique. Nous reviendrons plus tard sur l'éthique et la politique théologiques comme précurseur de l'éthique et de la politique philosophiques.

**Conclusion :** Ce qui est frappant, c'est que les vrais philosophes ne séparent pas la connaissance milésienne de la nature et la connaissance attique de l'homme ; au contraire, ils essaient, surtout dans la philosophie des idées depuis Pythagore, d'unir les deux branches de la pensée intégrale.

### ***Le concept de nature.***

B. Valette, *la Nature*, Paris, 1978, une brochure écrite du point de vue "écologique", montre à quel point le mot "nature" peut être multiple, de sorte qu'une courte sémasiologie (théorie du sens) est appropriée ici.

#### **a1. *L'approche de la nature anti-herméneutique* (61) :**

Cet aspect est proche de certaines des préoccupations écologiques de la "philosophie verte" ; en effet, comme le dit O. Willmann, o.c., 214, la théologie physique considère la nature, comprise comme l'univers, comme l'homme macrocosmique et l'homme comme "incluant" le microcosme de la nature ; les deux vont de pair ; cela conduit à une herméneutique, qu'Empedokles formule comme suit :

" Nous voyons la terre par la terre, l'eau par l'eau, etc. " ; car nous connaissons tout élément extérieur à nous, dans la nature, par le même élément intérieur à nous. De sorte que l'aliénation moderne de la nature par les anciens physiciens est pratiquement inexistante.

#### **a2. *L'approche de la nature ancienne et mystérieuse* (61) :**

Cependant, l'"âme", surtout dans les cercles religieux à mystères, est ressentie comme une réalité, même "naturelle", qui est en principe étrangère à ce qui caractérise la nature, à savoir le "kuklos anakès", le cycle du destin (comparez le "samsara" des hindous) ; l'"âme" descend des régions lumineuses supérieures (oeraniennes, olympiennes) jusqu'à la terre, qui, comme l'a dit Willmann, o.c., est déjà une réalité naturelle, 215, note, apparaît comme un "monde souterrain" (undermaans), dans lequel l'âme descend, dans la mesure où le monde souterrain réel, Hadès, n'est qu'une répétition de "monde souterrain". La doctrine de l'âme, par exemple, se situe ici.

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

Les grands daimones (divinités) chtoniques descendent dans la terre (et dans l'Hadès) ; l'âme fait de même ; mais les "grandes" divinités sont des hommes premiers, des protoplastes, des hommes macrocosmiques : c'est d'eux que sont "engendrés" tous les êtres, de sorte que tous les côtés tirent d'eux leur nature, leur être.

Cette vision généalogique ou génétique de la nature décide, à son tour, de la nature même de la physique grecque initiale, comme on le verra plus loin.

(GW 62)

**Note. - La religion générative ou générationnelle.**

“Afin de représenter le pouvoir régénérateur du soleil printanier et son effet sur tous les êtres naturels par un objet tangible, les anciens ont eu recours à ce que ces Grecs appelaient le phallos, la représentation sacrée de la masculinité”. (*Ja. Dulaure, Les divinités génératrices*, Paris, 1 ; 1974-2,19).

Dès 1805, Dulaure constate que le culte du phallus est à la fois si aliénant et si universellement répandu. Malgré les inévitables exagérations et déformations dont souffre l'œuvre de Delaure, son noyau essentiel est resté irréfutable jusqu'à aujourd'hui, au contraire. Ce que N. Söderblom appelle “ Urhebers “ ou “ Ursprungwesen “ (causateurs, êtres d'origine) est universellement répandu (voir ci-dessous).

Ce qui a été dit plus haut, p. 48 et suivantes, sur le couple primitif (androgynie primitive), trouve ici son application frappante : toutes les véritables mythologies se réfèrent à un couple primitif, c'est-à-dire un être masculin et un être féminin, qui, avec le temps, deviennent androgynes (hermaphrodites (Hermès + Aphrodite)). un être masculin et un être féminin qui, avec le temps, deviennent androgynes (hermaphrodite (Hermès + Aphrodite)) (les deux fusionnent alors temporairement en un seul être primordial féminin avec un phallos masculin) ; généralement lié aux eaux primordiales (on pense aux nombreuses libations (eau, mais aussi lait, vin, voire sang, etc.)) et actif dans une communauté amoureuse. Ils ont conçu (“créé”, mais alors dans un sens phallovaginal de ce mot) tout l'être, c'est-à-dire tout ce que l'univers - et surtout le monde humain - contient.

Ces producteurs “mythiques” (c'est-à-dire jamais conçus comme grossièrement matériels) (producteurs dans leur apparence dominante-féminine-hermaphrodite) ont également été appelés par les Grecs

(i) appelés “proto.plastoi” (premier-né, premier-formé, etc.), dans la mesure où ils étaient eux-mêmes le produit - de manière mystérieuse, d'autre part - d'un Être suprême, lui-même conçu à son tour comme un couple primitif ou androgynie, bien qu'il ne s'agisse là que d'une compréhension très analogique t. Il ne s'agissait cependant que d'une compréhension très analogue à celle des véritables couples primitifs ou “causateurs” (Söderblom), puisque cet Être suprême doit être compris comme essentiellement élevé (transcendant) à tout ce qui a été créé ;

(ii) “Achanthropos” (premier homme, homme primitif) était aussi le nom grec ; en effet, tout ce qui est humain sur terre, ne vient au monde que grâce à un tel couple primitif, resp. hermaphrodite primitif, qui fonctionne comme “générateur”, cause, Urheber, à côté et dans les ancêtres en chair et en os ; il ne faut donc jamais confondre le couple primitif avec le premier couple humain physique.

Les mystères (voir ci-dessus p. 38 et suivantes) avaient pour thème central ce couple primordial, mais en tant qu'âme vitale, c'est-à-dire le principe de vie qui, de la conception au dernier souffle, régit la vie sur terre. Les mystères qui promettent réellement la vie immortelle, travaillent avec l'âme immortelle.

(GW 63) On peut faire valoir que les textes cités par O. Willmann, I, se prêtent à plus d'une interprétation et, surtout, que les textes principalement orphiques sont plus jeunes qu'il ne le pensait en son temps. De sorte que le développement de la philosophie à partir de la théologie n'est plus prouvable comme il l'a fait.

A cela nous répondons que le chapitre intitulé "*Die Urheber*" (*Les originaires*) de N. Söderblom, *das werden des Gottesglaubens (Untersuchungen über die Anfänge der Religion)*, Leipzig, 1926-2, 93/156 ; 283 ; 289/32 (*Die Urheberreligion in Europa*) ; etc., touche directement le problème des "êtres originaires", que les Grecs décrivaient sous le nom de *protoplastoi* ou *archanthropos*. Ils sont appelés, par exemple, dans les cultures primitives "pères primitifs", "pères alpha" (92).

A. "Le point commun et fondamental de toutes les légendes (comprendre : mythes) qui leur appartiennent reste leur sens : expliquer l'origine des choses". (96)

L'archanthropos, selon Willmann (37), est la "divinité du monde" : le monde naît des sept parties de Dionusos (d'après le mythe Dionusos-Zagreus, qui traite Dionusos comme le "géniteur", caractérisé par le *phallos*).

Nous trouvons confirmée notre opinion selon laquelle les êtres premiers doivent expliquer tout ce qui est considéré comme nécessitant une explication" (107) ; ce sont des "*verkörptere Ursachen*" (causes incarnées) (107), selon Söderblom ; mais des données concrètes sont avancées : certains arbres, pierres et rochers, par exemple, sont des pères premiers non formés ; des phénomènes naturels, par le biais de phénomènes culturels tels que des routes sur des montagnes abruptes, leur sont attribués (*ibidem*).

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

Dans un hymne orphique à Pan, identifié à Apollon, l'aïeul est loué comme étant "l'empreinte de la forme du monde entier" ; "Fanes" (un autre nom pour le même aïeul) possède les formes de toutes choses ("demas hapanton", la structure de tout) (40/41). (Voir aussi *ibid.*, 43 et suivants : formes spatiales, musique).

(C) "Les institutions des cérémonies secrètes et les institutions tribales, ainsi que la création des animaux totems et des humains doivent compter comme les opérations les plus significatives des causateurs" (Söderblom, 107).

"En règle générale, (...) ces êtres, sur lesquels on chante dans les mystères religieux-magiques (Söderblom dit en allemand : "Mystères"), et qui ont organisé eux-mêmes ces rites, ont également fixé les règles de base et les interdits fondamentaux de la société". (121).

Les ancêtres apparaissent régulièrement sous forme animale (l'explication de la relation entre le clan et son animal totem). Les mystères dionysiaques ont été brièvement évoqués (voir ci-dessus p. 40) ; en tant que père de la vie, Dionusos-Zagreus est chanté comme un taureau sacré, par exemple dans le *dithurambo* des Éléates ("Taureau sacré, viens avec le pied du taureau qui marche dans tout le temple sacré").

(GW 64) *En passant* : N. Söderblom s'appuie largement sur le totémisme australien ; pour des données récentes, voir AP. Elkin, *The Nature of Australian Totemism*, in J. Middleton, ed. *Gods and Ritual*, Austin / London, 1967, 159/176.

Ce troisième point signifie que les responsables sont également des héros culturels (porteurs de salut). (109).

**(D)** Le statut propre des êtres primordiaux est montré par une comparaison :

**(i)** ils ne sont pas des âmes de personnes décédées (pas "l'humanité") ; ils ne sont donc pas des ancêtres (pro(to)gons), premiers personnages véritablement historiques, qui ont pour descendants par voie biologique la tribu ou les membres de l'humanité (pas des êtres pro(to)gonistes) ;

**(ii)** ce ne sont pas des divinités de la nature au sens courant du terme ; même s'ils ont quelque chose de naturaliste et d'animiste, ce ne sont pas des esprits de la nature ou des divinités polydémoniaques de la nature pure et simple ; ce ne sont certainement pas des divinités polythéistes ordinaires ; - bien que ces êtres primordiaux soient régulièrement confondus par les non-initiés avec tous ces types d'êtres de la nature dans l'invisible,

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

**(iv)** ils ne sont pas non plus des salvateurs, des sauveurs, des héros culturels, bien qu'ils aient ce rôle, parmi d'autres.

*Alors, qu'est-ce que c'est ?*

**(a)** Ce sont des êtres primordiaux : ils étaient actifs " au commencement " , " commencement " signifiant ici tout premier " commencement dans le temps " (sens chronologique : ce sont des êtres protologiques) : lorsqu'ils eurent terminé leur travail, ils quittèrent leur activité terrestre, pour aller où ? A une sphère qui leur est propre, que le(s) voyant(s) présent(s) situe(nt) un peu à gauche de l'aura principale de la personne concernée par un acte mantique ou magique ;

*Au passage*, un hymne orphique parle de Fanes, le père primitif, comme du " souverain de l'âge d'or ", du " premier " homme au commencement.

**(b)** Pourtant, ils sont continuellement actifs en tant qu'"êtres d'origine" : ce qu'ils ont fait, au début, cela continue ; en d'autres termes, ils ne sont pas seulement des "êtres d'origine" ; ils sont aussi et continuellement, dès le début, des êtres d'origine, des causeurs.

AE. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart, 1949-2 ; id, *Mythos und Kult bei Naturvölker*, Wiesbaden, 1951, mentionne des "êtres primitifs" (avec le nom de "dema" (Marind-Anim)), qui apparaissent à l'ère agricole, à côté de la divinité du ciel créateur déjà connue à l'ère de la chasse, et qui se transforment en "divinités" (polydémonistiques, polythéistes) dans les cultures hautement développées (comme par exemple les anciennes cultures gréco-romaines). Jensen, avec ses démagodes, est très proche des alvaders, des causeurs de Söderblom.

(GW 65)

Peut-être l'ordre des divinités de Samothrace (les soi-disant "Kaberoi", Cabiri, Kabieren, ou "Megaloi theoi" (grandes divinités)) dont FWJ. Schelling (1775/1854), le grand philosophe idéaliste-romantique, a écrit l'essai sur les divinités Samothraï ; - ces divinités sont préhelléniques, pélasgiques ; apparentées à Déméter et Dionusos : Alexandre le Grand fit ériger en leur honneur une borne en forme d'autel sur l'Euphrate, affluent de l'Indus, frontière orientale de son empire, dans laquelle il avait ciselé : "A Héraclès et aux Kaberoi de Samothrace" (cf. *Kristensen, Verz. Contr.* 275vv. (*Les Grands Dieux*) ; 256) ; - peut-être, donc, l'ordre des Kabires est-il extrêmement sommaire (Willmann, 43) :

**(1) la première, la Divinité la plus élevée**, qui n'est pas impliquée dans le processus de transformation, est appelée Axieros, Zeus, Hephaistos, etc. ; elle rappelle l'être suprême des monothéistes primitifs (Lang, Schmidt) ; elle est "*haute*" non impliquée, primitive (Olympienne) dans une certaine mesure ;

**(2) la position médiane** est occupée par une divinité mâle-femelle, androgyne ou même couplée mâle-femelle, qui "cause" immédiatement le processus de transformation (causers, "Urheber", pour utiliser le mot de Söderblom) ; on les appelle par exemple Axiokerses et Axiokersa, Hadès et Persefone (voir ci-dessus p. 39, les figures centrales des Mystères de Demeter) ; Pothos et Vénus, Arès et Aphrodite, etc.

**(3) la troisième** divinité inférieure, **complétant** (teletè), qui descend de l'androgyne, resp. du couple primordial (du hieros gamos) (le génie, resp. iuno ; voir ci-dessus p. 48), le paredros ou "divinité" secondaire, qui est assis sur un trône, mais sous les couronnes principales, ci-dessus occupées soit par l'Être Suprême, soit par les divinités génératives, soit par les divinités génératives. 48), le paredros ou "divinité" secondaire et subordonnée, qui est assis sur un trône, mais sous les couronnes principales, occupées en haut par l'Être suprême ou les divinités génératives ou mieux les "êtres premiers" qui, dans la création, représentent l'Être suprême en tant que "puissance primitive générative" t. Vers l'univers (une sorte de génie et/ou d'iuno à l'échelle du monde, de l'univers, - appelé plus tard âme-monde) ; cette troisième instance de la "génération" ou génération, son terme final (teletè, terme d'initiation), est appelée Kadmilos, Kadmos, Hermès (voir la pierre de bordure de l'autel d'Alexandre).

Willmann, 43 ans, ajoute : "Dans le nom de Kadmos, Kadmon, l'Ancien, et kosmos, le monde, vont de pair et le monde est considéré comme le germe d'une origine androgyne transformatrice et scellante (c'est-à-dire contenant les graines et les parangons des choses), au-dessus de laquelle se dresse une Dèité suprême".

De sorte que la multitude d'hypothèses explicatives de Söderbloms (monothéisme primordial, hypothèse de l'Ancêtre (pro(to)gonisme, resp. manisme), hypothèse de la Nature (côté astral, totémique)) trouve ici un résumé idéal, qui explique aussi pourquoi une multitude d'hypothèses ont été avancées par les hiéologues.

(GW 66)

**Note--** Comme nous l'avons déjà insinué ci-dessus p. 43, en parlant du fondement "uxorique" du salut d'Asklepios - "uxorique" signifiant que l'"uxor" ou l'épouse est le véritable détenteur de la force vitale par rapport au partenaire masculin - Willmann, o.c. 43, où il parle de l'ordre des divinités et/ou geniï (iuones) samothraéennes, que les auteurs (*Petersen, Griechische religion* ; Ersch / Gruber, *Encyklopädie*), sur lesquels il s'appuie, minimisent apparemment la religion de la reine du ciel (religion de la déesse-mère), dans la hiérarchie énumérée ci-dessus : Entre l'Être suprême (ormonothisme) et le ou les androgynes (religion causale) se situent, en effet, les reines du ciel, qui, dans leur rôle chtonique, sont appelées mères de la Terre ou déesses mères. Voir ci-dessus, pour les échantillons bibliographiques, page 43.

En ce qui concerne plus particulièrement le terme de "reine du ciel" (malkat), par lequel l'Assyro-Babylonienne Ishtar, la Phénicienne Ashtarte (adorée dans toute l'Asie comme déesse de la fertilité), était désignée par ses adorateurs (worshippers), voir *J. Plessis, Etude sur les textes concernant Istar-Astarté*, Paris, 1921. Elle est mentionnée dans la Bible en *Jér. 7, 18 ; 44, 17, 18, 19, 25* : le prophète jette des sorts contre ceux qui, dans les villes de Juda et dans les rues de Jérusalem, adorent Ishtar-Ashtarte (les enfants ramassent du bois, les pères allument le feu, les femmes préparent des gâteaux pour sa déesse de la fertilité).

Plus spécifiquement sur le droit uxorique, voir :

-- *F. Flückiger, Gesch. Des Naturrechts, I ; Die Gesch. Der europäischen rechts-idee im Altertum*, Zollikon / Zürich, 1954, 27ff ; :

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

Le terme "loi mère", introduit en 1861 par JJ. Bachoven en 1861, n'est applicable - juridiquement parlant - qu'à des tribus bien définies, principalement dans les régions tropicales et subtropicales, où les femmes cultivent les champs et établissent ainsi la propriété foncière et, en partie, la résidence familiale permanente, tandis que les hommes s'occupent de la chasse, de la guerre (protection, conquête). Dans le domaine politique, le droit uxorique est applicable aux cas où, comme dans l'Odusseia d'Homère (Penelopeia, Klutaimnestra), la succession de la dynastie passe de mère en fille (frère, mari).

Plus spécifiquement dans le domaine des fluides (aussi bien culturellement (concernant le culte) que magiquement-mantiquement), l'ordre basé sur l'uxorique est perceptible partout où la force vitale chtonique (la terre et ses esprits de la terre ou de la nature) est en jeu : On y vénère une reine céleste, qui descend chtoniquement (épichthoniquement : les fruits des champs, les richesses du bétail, les richesses des enfants ; hupochtoniquement : les âmes des morts et leurs fantômes, les esprits de la nature souterraine et les démons, la nuit).

(GW 66)

Plus spécifiquement sur le caractère bisexué ou androgyne de la déesse-mère reine du ciel, voir :

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

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

-- Sukie Colegrave, *Androgynie (unité du féminin et du masculin)*, Rotterdam, 1981 (57vv. : la grande déesse, c'est-à-dire la reine du ciel, surtout en tant que déesse de la terre, est hermaphrodite ; livre jungien) ;

-- C.J. Bleeker, *La Déesse Mère dans l' Antiquité*, La Haye, 1960, 99.50/51, 117 :

(i) Les divinités bisexuées apparaissent dans l' Antiquité chez divers peuples ;

(ii)a Ishtar était apparemment, comme reine du ciel - déesse de la fertilité mâle-femelle ;

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

(iii) "L' androgynie", dit Bleeker, n' est pas une déviation sexuelle de nature biologique, bien sûr, mais une structure fluide, conçue pour la tâche génétique : l' idée mythologique ancienne (c' est-à-dire la structure causale dans sa totalité) est que la divinité (soit l' Être suprême ou la reine céleste ou l' androgyne-causal ou le génie-iuno) possède la vie totale, c' est-à-dire mâle-femelle ; W. Lederer, *La peur des femmes ou Gynophobie*, 1980, 27s.i. masculin-féminin, vie ; W. Lederer, *La peur des femmes ou Gynophobie*, Paris, 1980, 276s. ; "La fécondité est due à un vaudou-loa, esprit naturel ou humain, essentiellement masculin-féminin, qui n' idéalise pas nécessairement la "femme" comme principe de fécondité." (Le passus concerne la religion vaudou haïtienne et / ou ouest-africaine). Voilà pour l' essentiel.

**Conclusion :** ce n' est qu' aujourd' hui, après cette longue mais nécessaire digression, que le lien antique-archaïque entre diachronie (conception) et synchronie (nature) peut être compris correctement tel qu' il était réellement dans son cadre culturel.

"Pour la pensée mythique, toute généalogie est, en même temps et aussi bien, explicitation d' une structure ; il n' y a pas de autre façon de rendre raison d' une structure que de la présenter sous la forme d' un récit généalogique". (JP. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, I, 16 : Pour la pensée mythique, toute généalogie (récit généalogique) est, en même temps et également, la mise au jour d' une structure ; il n' y a pas d' autre moyen de rendre compte d' une structure que de la présenter sous la forme d' un récit généalogique).

Ces propos d' un historien structuraliste, c' est-à-dire essentiellement synchronique-systémanalytique, de l' école de Dumézil sont significatifs ; plus que cela : ils donnent la réponse à la question qui divise aujourd' hui tant les structuralistes que les transformistes et/ou historicistes concernant la pensée grecque, à savoir si elle est " statique " ou " cinétique " (évolutive, dialectique-mobile, historique-évolutive).

(GW 68) La réponse est évidente après tout ce que nous avons vécu au sujet de la religion de l'engendrement :

*W. Jaeger, paideia*, I, 54-3, 209, dit que la recherche (*historia*) sur la "fusis" ou "genèse", c'est-à-dire l'origine - nous traduisons littéralement - en Ionie est pratiquée pour le bien de la "theoria" elle-même, c'est-à-dire de manière désintéressée ; en d'autres termes. Là où la religion vise la vie et la fertilité de manière "désintéressée" dans ses rites de fusis, ou plutôt de genèse, voilà que la connaissance physique (également appelée *fusiologia*) "désintéressée" vise à connaître le même processus de genèse-fusis. Le même *W. Jaeger*, cette fois dans *A la naissance de la théologie*, '66, 27, dit que fusis signifie :

(i) l'acte de "funai", c'est-à-dire le processus qu'est la création et la croissance ; par exemple, "fusis ton onton" (la nature de l'être, - c'est ainsi que nous le traduisons habituellement) signifie l'origine (la création) et la croissance des choses qui nous entourent (qui sont à notre disposition), ce qui montre combien nous traduisons mal "fusis" si nous lui substituons notre "nature" actuelle ;

(ii) l'origine elle-même, à partir de laquelle les choses sont nées et ne cessent de naître - nous citons Jaeger littéralement - c'est-à-dire la réalité qui se trouve à la racine des choses qui ont un sens ;

Le même Jaeger, *ibidem*, dit que *genesis* a le même double sens ; il ajoute : *genesis* est synonyme de *fusis*. Il se réfère à Homère (dans les derniers passages) où il dit par exemple que le dieu Okeanos est la genèse de toutes choses (avec Téthos, il forme l'androgynie, dont il est question plus haut) ; les termes grecs "theogonia" ; les divinités naissent, - "kosmogonia", l'univers naît, - "anthropogonia", l'homme naît, se réfèrent à la même racine linguistique "gen-esis", "gon-ia".

Il est immédiatement évident que la philosophie, même sous la forme physique, - forme qui se rapproche le plus de la religion de transformation, - est essentiellement doublement différente de la religion générative :

(i) Au lieu du souci de la vie (c'est-à-dire du bonheur) et de la mort (c'est-à-dire de la calamité), il y a maintenant la *theoria*, le savoir désintéressé et, à terme, sans vie, en tout cas non religieux, pour le plaisir de se savoir ;

(ii) au lieu du mouvement (surgissement, croissance, (et aussi toujours) décadence : "genèse" et "phthora"), l'idée immobile vient progressivement dans toutes ses modalités (voir ci-dessus p. 45 et suivantes) ; nous disons "progressivement", parce que l'"idée", l'"eidos" est en réalité le processus de pensée purement théorique qui est surgissement, croissance et décadence, respectivement achèvement, et qui, en tant que norme directrice, régit le cours (le mouvement) dans la nature. Voir p. 47 et suivantes plus haut : idée comme "arithmos teleios", comme structure qui est le processus à achever, resp. à terminer.

Dans ce processus, l'attention philosophico-scientifique s'est progressivement tournée vers un aspect inchangé, voire immuable, qu'Aristote, *Metaf. A 3.983 b6*, formule :

(GW 69)

Selon les “fusikoi”, les philosophes de la nature, il doit y avoir quelque part un “fusos” (nature) unique, ou même plus d’un, à partir duquel l’autre surgit (et dans lequel il périt finalement à nouveau), tandis que cette nature ou ces natures demeurent inchangées.

L’“autre”, c’est-à-dire l’être dont nous disposons, s’enracine dans l’“archè”, le principe (appelé ici soit nature singulière, soit natures plurielles, ce qui est clairement le sens généalogique-religieux) ; les deux, “être/principe de l’être”, forment une systémique, que *Th. Ballauf, Vom Ursprung (Interpretationen zu Thales’ und Anaximanders Philosophie)*, in *Journal v. Phil*, 15 (1953) : 18/19, appelée dans le langage de Heidegger “*la différence ontologique*”.

Au lieu de “penser” la tétrade génétiquement générée (Être suprême / déesse mère / androgyne / génie-Iuno ) et de le faire avec des objectifs pragmatiques, c’est-à-dire fonder et/ou promouvoir la vie (au sens sacré du terme) : **(i) l’existence** et **(ii) l’existence réussie** ou salutaire), la philosophie physique, puis post-physique, “pense” progressivement davantage une abstraction, le couple d’opposition “être / origine de l’être” - et ce sans souci pragmatique direct, fondamentalement, étranger à la vie (où la “vie” doit être comprise au sens sacré).

C’est là la tragédie de la philosophie grecque (et, le moment venu, de la philosophie occidentale), qui a trahi la “vie” sacrée pour l’abstraction. Le protosophisme et les socratiques (Socrate, Platon, Aristote - les petits socratiques) qui ont “pensé” et “agi” dans son sillage, bien qu’en opposition avec lui, ont rendu ce processus d’abstraction définitif. Nous y reviendrons plus tard.

### **c. Le physique comme une “théologie” naissante. (69/70)**

W. Jaeger, *Humanisme et théologie*, Paris, 1956, 78ss. réagit contre les classiques tels que Gomperz, Burnet, e.a., qui prétendent que les physiciens sont les “premiers scientifiques professionnels au sens moderne” ; raison : ils le seraient, selon ces interprètes à orientation scientifique-positiviste :

**(i)** les phénomènes du monde matériel

**(ii)** expliquée (ab- et induction surtout) par la systématisation rationnelle (c’est-à-dire l’exposition de structures de nature distributive et collective) de la causalité naturelle (c’est-à-dire déterministe) à l’œuvre dans le cours de la nature (au sens du monde matériellement visible).

W. Jaeger oppose à cela *S. Augustin, De civitate Dei*, 8 : 2, que les physiciens grecs sont à la tête des théologiens philosophiques ; S. Augustin, dans la ligne de la “théologie” ultérieure (comprendre : la théologie rationnelle) cite comme preuve :

**(i)** Les physicalistes critiquent la théologie mythique avec ses anthropomorphismes (représentations trop humaines, non prospères et non puritaines) ;

(GW 70)

(ii) Les physicalistes attribuaient au Dieu incorporel des attributs tels que “infini”, “éternel”, “providentiel à l’égard de tout être”, omniprésent, que les théologiens ultérieurs, les plus radicaux, lui attribuent ; la raison en est que la soi-disant “origine” (archè, principium, principe de l’être), bien que représentée de façon purement “physique”, est en fait divine, tant par nature que par ordre (hiérarchie).

Avec ce double trait, **a.** démythologisation et **b.** rationalisation, les premiers philosophes-physiciens grecs retirent la théologie de son cadre d’origine, c’est-à-dire de son caractère vivifiant et promoteur de vie (pragmatique), pour en faire une science professionnelle et une philosophie rationnelle, oui, son sommet, comme expliqué ci-dessus p. 32s. 32f. ci-dessus ; oui, plus encore, ils ont mis en marche le processus de sécularisation, c’est-à-dire la soustraction de cette terre et de ses opérations et ordres de vie de toutes sortes à l’emprise du dynamisme polythéiste-animiste (hylozoïsme) pour la remettre entre les mains de gens purement “terrestres”, purement “séculiers”. Bien entendu, ce processus de sécularisation est double, comme expliqué ci-dessus p. 33 et suivantes (double type d’“illumination”). Pourtant, les deux variantes vont dans une large mesure de pair.

*Note* : Dans *Paideia, I*, 212 et suivants, *Jaeger* traite du même thème, mais il s’y exprime différemment :

(i) La question des premiers physiciens est, dans notre langage, “méta-physique” (au-delà et au-dessus du “physique” (ici au sens d’au-delà et au-dessus du profane) ;

(ii) L’information “physique”, cependant, est la couche subordonnée jusqu’à ce que, surtout à partir d’Anaxagore et de Démocrite, elle devienne indépendante (véritable science naturelle positive). Voir ci-dessus p. 56/57.

#### **d. La nature unique et les natures multiples (70-93)**

(science unitaire, les sciences) :

*W. Jaeger, A la Naissance*, 168, distingue l’empirisme “global” (mieux : transcendantal, englobant), avec les Milésiens, et l’empirisme “privé” ; Anaxagore, Hérodote, Hippocrate, les médecins empiriques en général, en sont les principaux représentants. *F. Krafft, Gesch. D. Nat.* I, 76/91, montre que Thalès de Miletos tenait déjà un tel empirisme privé, ce que nous démontrerons plus loin. Nous l’expliquons brièvement :

(a) *historia*, enquête (inquisition) est un mot de base pour caractériser la philosophie milésienne ; “*histor*”, témoin oculaire, celui qui, par sa propre vision (*idein*), acquiert la connaissance (*eidenai*) ; “*histor*” peut aussi signifier celui qui, en examinant les rapports des autres, témoins oculaires, acquiert la connaissance. Déjà *Hesodios, travaux et jours*, 790, utilise ce mot. C’est surtout Hérodote qui utilise ce mot :

(i) “*historeo*”, je cherche à savoir (1 : 61), également : j’enquête, je vérifie, je questionne ; je dis ce que je sais ;

(GW 71)

(ii) utilisé indépendamment : “ historia “ (historia, histoire, c’est-à-dire la communication de faits réels obtenus par “ aut.opsis “ (vision propre) ou par enquête, investigation : 1 : 1 ; 2 : 118. Ce sens hérodotéen n’est que la forme privée (type) d’un concept général, qui reflète le physique milésien.

**(b)1.** Situation de la sagesse ionienne (milésienne) : *W. Jaeger, Paideia*, I, 213f. cite l’ancienne tradition selon laquelle les Ioniens (surtout Milésiens), par contact avec l’Asie Mineure et l’Egypte,

**a/** la “mètis”, la compétence démiurgique (nous disons maintenant : “technique”) avec ses réalisations dans le domaine de l’éducation.

**(i)** l’arpentage et les sciences nautiques et

**(ii)** copié l’observation céleste (météorologie, cosmographie, astronomie ou astrologie) des Égyptiens et des Voorazi ;

**b/** la “theoria”, la réflexion sur les questions profondes, auxquelles les peuples ont répondu dans leurs cosmogonies (mythes concernant l’origine du monde) et théogonies (l’origine de Dieu concernant les mythes) ;

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

Des gens comme Thalès, Anaximandros, Anaximènes - les trois premiers physiciens-milésiens - ont introduit quelque chose de radicalement nouveau, selon Jaeger, à savoir mettre les données de la “mètis” (connaissance technique) orientale et hellénique concernant la terre et le ciel, au lieu de les interpréter mythiquement à un niveau plus profond, comme le faisaient les Orientaux et les Hellènes. les interpréter mythiquement à un niveau plus profond, comme l’ont fait les religions orientales et hellénistiques, directement au service des questions plus profondes concernant l’univers et la “nature”, comprise comme “onta”, c’est-à-dire les données sensorielles perceptibles et disponibles, et ce de manière causale (causalité) et “théorique” (analyse des relations de nature distributive et collective).

**Conclusion** : le changement est :

**a/** devenir non-mythique (démythologisation) ;

**b/** expliquer les données séculaires de manière séculaire (théorie de la relation “cause/effet”), ce qui implique une “philosophie scientifique”, selon Jaeger. Ainsi, des chercheurs comme Burnet et Gomprez, d’orientation positiviste, ont “positivement” (c’est-à-dire que leur affirmation est prise au pied de la lettre) raison, mais “exclusivement” (c’est-à-dire que leur affirmation est prise dans son exagération) tort.

D’emblée, le mot “nature” prend un nouveau sens, celui d’un événement causal qui se déroule selon une loi et dans lequel s’exprime l’essence (nature, nature d’être) de la réalité de l’expérience sensorielle.

Il y a peu de temps encore, lorsqu’on discutait de la “loi naturelle” en tant que norme de moralité dans les cercles ecclésiastiques, ce point de vue était appelé “physicalisme”. Jaeger parle d’empirisme (milésien). Les deux mots sont corrects : l’un désigne l’objet recherché, l’autre la méthode.

(GW 72) *Note -- HJ. Blackham, Humanism*, 105, affirme, pas tout à fait à tort, que les philosophes vorsocratiques, à partir de leur “historia” (recherche), ont purifié un point de vue qui.. :

(i) était évolutionnaire, culminant dans l’atomistique de Demokritos, et

(ii) était naturaliste, mais purement spéculatif, mais étrangement en avance sur la vision scientifique moderne dans ses grandes lignes, où “naturaliste” signifie la même chose que “physicien”, mais avec des tendances purement séculaires.

Après tout ce que nous avons vu, cette interprétation humaniste est encore une fois correcte “positive” (en soi), mais incorrecte “exclusive” (comme exagérée) ; car, indéniablement, les Voorsocratiekers nous ont laissé une vision du monde et de la vie qui, comme Jaeger l’a démontré une fois pour toutes :

(i) la “nature” - enfin dans notre sens moderne de “l’ensemble et le système de tous les faits sensoriellement perceptibles (ta onta) tels que régis par la loi causale” - et, dans le cadre de cette nature,

(ii) les “natures”, c’est-à-dire les sous-domaines de la “nature” totale, globale, oui, englobante ou transcendante (de ce qui précède) - nature agricole et ethnologique, nature humaine, par exemple,

(iii) Étudie **a.** de façon empirique, **b.** de façon physicienne (naturaliste), mais

(iv) couronne ces recherches par une forme de théologie rationnelle, qui pour l’instant baigne encore dans la religion de l’adoucissement, mais devient progressivement plus empirique et physicienne.

Cf. ci-dessus pp. 69/70 ; 33/34 ; 45vv. *W. Jaeger, A la naiss. D. l. théol*, 29, dit que, par exemple L’affirmation de Thalès selon laquelle “tout est plein de divinités (daimones)” signifie qu’il voit un nouveau mode de contact avec les divinités : Leur “pouvoir”, il peut le vérifier (historia) dans ses effets, dans la mesure où ceux-ci sont visibles et tangibles, - empiriques-physiques donc - ; les “onta” (les choses qui nous entourent chaque jour) sont après tout le domaine où les puissances supérieures sont à l’œuvre et où nous les rencontrons non pas magiquement, comme dans l’affirmation de la conception, mais empiriquement-physiquement, comme dans le physique. Il s’agit d’un nouveau type d’expérience religieuse. On voit donc très clairement que l’humaniste Blackham a “positivement” raison, mais qu’il projette “exclusivement” sa propre idéologie dans la Voorsocratiek. Voir aussi *Jaeger, Paideia*, I, 236.

**Note.** - Qu’une illumination (dans le sens d’une opposition à toute façon archaïque-religieuse de penser rationnellement-intellectuellement) est à l’œuvre dans le monde physique ionien-milézien est démontré par les deux informations suivantes, entre autres

(i) *l’individualisme de la libre recherche de la nature*,

Hekataios de Miletos (560-480) écrit : “Hekataios le Milésien parle ainsi : j’écris comme il me semble ; car les histoires des Hellènes, telles qu’elles m’apparaissent, sont nombreuses et ridicules”. La base de la géographie d’Hekataios n’est pas les Muses, telles qu’Hésiode les perçoit comme des puissances donnant la vérité, mais l’“historia” volontaire, c’est-à-dire une recherche propre et libre.

(GW 73) Mais il y a plus : l'homme archaïque-religieux aussi enquête librement, mais Hekataios arrive à ce que *Jaeger, Paideia*, I, 11f, appelle "theoria", qu'il définit ainsi : "cette attention aux choses dans leurs paroles et leur décomposition, aussi bien dans la "nature" que dans le monde humain, qui est la vue claire de leurs structures permanentes, c'est-à-dire de leur légalité".

Mais ici commence quelque chose de nouveau : comme le dit *Jaeger, A la naissance*, 69/71, la religion hellénique ne possédait ni dogme ni credo, et c'est la philosophie, surtout la théologie philosophique, qui l'a introduit : quand Hekataios écrit ce qui lui apparaît, il célèbre le "dogme", car "au dogme", le dogme, c'est précisément ce qui apparaît comme bon, l'opinion, la conviction, - dans l'état d'esprit physique : cette opinion, partie de la theoria, analyse de la structure. Il est vrai que seulement à partir de :

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

(ii) Puthagoras de Samos (-580/-500), qui a fondé une sorte de société religieuse-intellectuelle et rationnelle, qui, au début du moins, adhère strictement et collectivement à "autos efa" (ips dixit) le maître a dit, le fondateur de l'"école" (haireisis sera plus tard appelé une telle "école", d.i. en direction intellectuelle ; qui deviendra plus tard, avec les Pères de l'Église, le mot pour "hérésie", c'est-à-dire la formation d'un groupe intellectuel-rationnel contre l'Église, du moins en dehors de l'Église).

Les deux penseurs ne feront donc que mener à bien le dogmatisme d'Hekataios qui, dans la période helléno-macédonienne et romaine après -320 surtout, s'épanouit ouvertement.

**(ii) *Le relativisme du libre examen de la nature* (73/92)**

Cela découle immédiatement de l'individualisme en question ; - "relatif" signifie relatif, ce qui dépend de quelque chose d'autre, dépendant (opposé à "apolelutos", absolutus, absolutus, ne dépendant de rien) ;

Le relativisme est cette opinion intellectuelle-rationnelle qui met l'accent sur le caractère relatif de quelque chose, ici de la libre recherche et surtout de son résultat, l'opinion de l'enquêteur. L'histoire ionienne-milésiennne contient en elle-même, dans son résultat, le germe de sa propre chute, c'est-à-dire la relativisation de sa propre "signification".

En effet, les historiens ultérieurs du relativisme de la vérité (que l'on appellera plus tard le "scepticisme", dont nous reparlerons plus tard) établissent des distinctions strictes entre les Voorsocratiekers :

(a) les "dogmatiques", tels que

1. les paléo-milésiens, Thalès, Anaximandros et Anaximenens de Miletos, et
2. les paléo-pythagoriciens, qui, notamment, tiennent le "autos efa", le maître l'a dit (c'est-à-dire que son dogme est la règle de pensée), contre vents et marées, et

(GW 74)

(b) les présocratiques décrits par *ER. Dodds, The Greek and the Irrational*, Berkeley, Los Angeles, 1966, 180ff : (74/78)

**(i)1. *Hekataios de Miletos*,**

mentionné plus haut, que Dodds a appelé le premier esprit éclairé, parce qu'il trouvait les mythes "drôles" et leur substituait des explications "rationnelles-physiques" ; En outre, Xénophane de Kolophon, dont Dodds mentionne les attaques contre les mythes homériques et hésiodiques sous un angle moral, ainsi que sa critique de la mantique, son relativisme à l'égard des idées religieuses, notamment, cependant, une distinction entre la "connaissance" ("raison") et la "foi" - un système, qui est toujours en vigueur aujourd'hui, de telle sorte que la "foi" n'est pas une véritable "connaissance" et par conséquent - enfin le terme - "irrationnel" (Le fidéisme naît là où le physique s'approprie le monopole de la "connaissance réelle").

Le "fidéisme" est l'acceptation d'un saut épistémologique-logique-méthodologique du réel - c'est-à-dire de la connaissance physico-empirique - vers... vers quoi ?

Au "mysticisme" (non plus au sens de religion-mystère mais au sens physico-empirique du terme, c'est-à-dire au sens de "connaissance" obscure, physico-empirique et invérifiable, si l'on peut lui appliquer le mot "connaissance").

Dodds parle du "fondement de l'humilité scientifique" (o.c. 181) en relation avec la dyade "raison/foi" ; ses mots sont traduits littéralement ("humilité scientifique").

On mesure l'énorme révolution que le physique a provoquée dans le monde et qui se poursuit encore aujourd'hui. Cette "révolution" consiste à déclarer - non pas au nom du manque d'expérience religieuse ou sacrée, mais au nom de la physique, entendue comme science de l'époque - la religion et le sacralisme cognitivement invalides, sauf en tant que saut irrationnel.

Des gens comme Locke, Hume et même Kant dans sa manière "critique" trouvent leur inspiration ici, à savoir entre -580 et -490 (dates de vie de Xénophane). Dodds ne mentionne cependant pas le rétablissement rationnel-physique et empirique de la "religion" (c'est-à-dire de la croyance), que Jaeger et al. pensaient déjà découvrir dans la croyance au démon de Thalès (voir ci-dessus p. 72), c'est-à-dire que le domaine de l'information de la "religion-comme-croyance" est retiré du manteau et de la magie et déplacé dans les données séculaires, sur lesquelles le physique prend alors pied. La théologie rationnelle - la théologie physique - est alors fondée.

Dodds, lui-même esprit éclairé, fait l'impasse sur cet aspect, à moins que l'on puisse considérer sa remarque selon laquelle Xénophane "était lui-même un homme profondément religieux et avait une foi privée (sic !) en un Dieu, "qui n'est pas semblable aux hommes selon la forme ou la mentalité"" (paroles de Xénophane) (o.c.181), comme le substitut de ce rétablissement de la religion et de la théologie.

(GW 75) La prescience d'Hérakleitos d'Ephèse, que Dodds cite comme le fondement de l'éveil physico-empirique grec, poursuit, sur Hérakleitos, des idées de base très individuelles, dans le sens d'Hekataios et de Xenophanes : critique de la valeur mantico-magique du rêve, de la "catharsis" (incantation) rituelle, des mystères de la course, des rites funéraires, du concept de destin i.v. le daimon intérieur (génie/iuno), le culte des images. Quant à Xénophane, Dodds passe sous silence le rétablissement positif de la religion et de la théologie par Hérakleitos en relation avec les Mystères (inhabituels à l'époque), souligné par de nombreux classicistes. Ce qui sous-entend une idée biaisée de l'"illumination" (voir ci-dessus p. 33v.).

**(i)2. La critique religieuse d'Euripide,**

Il avait été préparé par les figures ioniques-milésiennes simples ci-dessus, en particulier Xenophanes, et par a.o.

**1.** Anaxagore de Klazomeinai (-499/-428), le physicien qui se rapproche le plus du point de vue de la science physique moderne (et qui réduit le soleil dit "divin" - de manière réductrice, typique des Lumières - à une "motte d'or" et ridiculise les voyants professionnels),

**2.** ainsi que la Protosofistique (-450/-350) induit des concepts de base éthico-politiques pour penser en termes de systémique nomos - fisis (loi, habitude, accord - nature). Dodds se réfère à *F. Heiniman, Nomos und Physis*, Bâle, 1945, qui fournit une sémasiologie ordonnée des deux termes opposés, que Dodds résume comme suit :

**a.** peut signifier "nomos" :

**a1.** l'ordre religieux survivant et établi de la société ;

**a2.** la règle délibérément imposée, fondamentalement arbitraire, de vivre ensemble sur la base de l'intérêt personnel (intérêt de classe) par l'une ou l'autre classe sociale ;

**a3.** l'ordre typiquement grec, non barbare, créé par le système de lois ;

**b.** "fisis" peut signifier - après quelques siècles d'évolution de la pensée alors :

**b1.** la loi non écrite et inconditionnellement valable de la nature (voir ci-dessus p. 71), opposée au droit privé local ;

**b2.** les droits dits de l'homme, c'est-à-dire les droits "naturels" de l'individu à se défendre contre les interventions arbitraires des gouvernements des cités-états ;

**b3.** le pouvoir du plus fort, déguisé en "droit (!?) du plus fort", le soi-disant droit naturel de ce plus fort, où "fisis", la nature, est définie à partir d'un immoralisme anarchique (c'est-à-dire cette vue, qui continue l'interprétation kuklopéenne de la nature (voir ci-dessus p. 8v.), exprimée par les Athéniens contre les Méliens plus faibles (chez Thierry). ce point de vue, qui prolonge l'interprétation kuklopique de la nature (voir ci-dessus p. 8 et suivantes), exprimée par les Athéniens contre les plus faibles Méliens (dans la guerre du Péloponn. de Thukudides) et par Kallikiles (dans le dialogue *Gorgias* de Platon).

Dodds résume :

**i.** validité éthique - politique des droits (et des devoirs) et

**ii** les origines psychologiques du comportement humain, - ce sont les deux principaux points de vue à l'œuvre dans le système "fisis-nomos".

(GW 76)

**Deux commentaires sur Euripide :**

(i) il vénère, tout comme les êtres humains qui lui sont chers, la religion qu'il pratique de manière excessive dans ses tragédies, par le biais d'un culte bienveillant ; nl. het gedrag van Mèdeia b.v. beschrijft hij als het werk van een 'alastor' ; een boze demon, die een misdaad niet ongestraft laat, doch hardnekkig wil wreken, Faidra b.Faidra, par exemple, est "possédé" et victime d'un "ate", la folie induite par un daiamon ; mais, en tant qu'esprit éclairé, il ramène tout à "fuis", "nature", ici à la nature humaine, une des sous-natures de la nature totale (voir ci-dessus p. 70 : empirisme privé - nature privée). 70 : empirisme privé - physticisme), il réinterprète ces phénomènes pseudo-religieux comme étant "naturels", situés dans l'homme lui-même, exclusivement, des "puissances du 'mal'" : Medeia par exemple a à faire - non pas avec un alastor, un mauvais esprit coriace, mais avec son propre "thumos", sa propre "fuis ou nature irrationnelle".

(ii) Chez Euripide, l'illumination prend un double tournant :

a. son illumination est ostensiblement religieuse dans le sens que nous venons d'indiquer - et trahit donc l'a- et même l'anti-religion de l'illumination, - au moins dans une certaine mesure cette illumination était a- et anti-religieuse : ses prédécesseurs étaient convaincus que le fuis était "rationnel", - c'est-à-dire : bien ordonné en soi purement physiquement parlant ; - Euripide est convaincu du caractère irrationnel de ce même fuis ostensible ;

b. L'irrationalité, que Xénophane, du moins selon Dodds, mettait dans la foi, hors de la raison et de son physique, Euripide la met maintenant dans la raison et son physique : car c'est la raison et la "fuis anthropinè", la natura humana, la nature humaine elle-même, qui sont désormais irrationnelles ; l'optimisme rationnel-intellectuel d'un Protagoras, le grand sophiste, qui croyait au progrès rationnel-physique, et d'un Socrate, qui, sur la base de l'"épistèmè" éthico-politique scientia, la science - ce que Protagoras ne faisait pas, car il s'en remettait à l'environnement comme facteur éducatif par excellence, - également optimiste, est considérée avec pitié par Euripide sur la base des faits brutaux du comportement irrationnel de lui-même et de ses contemporains, que ses tragédies décrivent, comme la Guerre du Péloponnèse de Thukudides, l'autre critique du comportement humain, lui aussi esprit éclairé, sophistique de mentalité, analyse ce même comportement comme fuis anthropinè, comme partie de toute nature présente dans la nature humaine.

Cf. encore p. 70 supra : empirisme privé - mysticisme. - Comme le dit *Dodds* ailleurs dans *The Greek and the Irrational* : "Euripide (...) réfléchit non seulement sur les Lumières, mais aussi sur la réaction contre les Lumières : en tout cas, il a réagi contre l'humanité rationaliste (psychologie) de certains représentants et contre l'immoralisme commode (absence d'objections morales) de certains autres". (o.c., 188 ).

(GW 77)

**(i)3. La mort résume les autres effets des Lumières helléniques.**

Et ceci, ainsi que la caractérisation par Jacob Burckhardt de la religion du 19<sup>ème</sup> siècle en Occident, à savoir qu'il s'agissait du "culte de la raison (rationalisme) pour l'intelligentsia, les non instruits, et de la magie pour les masses" ; eh bien, en raison des Lumières grecques et de l'absence d'éducation généralisée, à partir de +/- 425, le fossé s'est creusé entre les "sages", c'est-à-dire les philosophes et les instruits philosophiques, l'intelligentsia, et la religion populaire avec sa demande croissante :

1. En -420, la religion d'Asklepios a été introduite à Athènes, notamment par le biais du serpent sacré, qui a trouvé refuge chez le grand tragédien Sophocle jusqu'à ce qu'il trouve un temple,

2. à des mystères étranges (Kubele (Phrygie), Bendis (Thrace), Sabazios (Thrace / Phrygie), Attis et Adonis (Asie) ; cf. p. 38 et suivantes), étant précisé que la plupart des mystères étaient "orgiaques" (accompagnés de phénomènes extracorporels),

3. à - mais nous sommes déjà au IV<sup>e</sup> siècle - la magie populaire, centrée sur la fameuse "katadesis", defixio, jet de sort à caractère de magie noire par l'invocation des puissances chthoniques en tant que maudisseurs, surtout dans la région d'Athènes - une coutume, selon Dodds, qui existe encore aujourd'hui en Grèce et autour de la Méditerranée (voir ci-dessus p. 7v).

Dodds exprime comme suit le fait qu'un véritable changement "dialectique" a eu lieu à partir du siècle des Lumières : Je suis enclin à conclure que l'un des effets des Lumières a été de provoquer, dans la deuxième génération, "un renouveau de la magie" ... (195).

En d'autres termes, non seulement l'irrationalisme (Xénophane ; - surtout couverture d'Euripide) de certains esprits éclairés, mais aussi le "renouveau" de l'anti-éclaircissement qui était le triple renouveau de la religion populaire (médecine magique ; mystères étranges, le plus souvent orgiaques ; destin), prouve le "jugement de Dieu", que l'éclaircissement a attiré sur lui-même comme hubris, franchissement de frontière (voir ci-dessus p. 6v., 9vv).

Ce qui fait dire à Dodds que la sophistique en tant que courant des lumières, malgré des possibilités et des attentes élevées, a néanmoins échoué. Cfr. pour plus d'informations : ER. Dodds, *Der Fortschrittsgedanke in der Antike*, Zürich / München, 1977, 113/129 *Die sophistische Bewegung und das Versagen des griechischen Liberalismus* ; 97/112 (*Euripide comme Irrationaliste*).

Dodds est lui-même un rationaliste, mais, sur la base de l'évolution de notre époque (pensez au mouvement hippie, au pacifisme, à la philosophie "verte", etc.), il a pris conscience, en tant que classiciste, de l'irrationnel et de l'irrationalisme dans l'Antiquité classique et l'Hellénisme.

(GW 78)

Il n'explique pas, bien sûr, l'échec du protosophisme (et de toute l'illumination rationnelle) comme un "jugement de Dieu" (voir le cours de première année sur la Hiéroanalyse).

Voilà pour trois remarques sur les Lumières, qui, même involontairement, ont contribué dans une large mesure au relativisme, et ce, comme nous l'avons vu, de diverses manières.

**(ii) La différenciation (= spécialisation) du physique. (78/93)**

Comme nous l'avons déjà noté aux pages 70 (la nature unique et les natures multiples) et 76 (application par Euripide (drame) et Thoekudides (histoire)), la physique globale et son historia se différencient en une multitude de physiques partielles. C'est de cela, entre autres, en tant que facteur de relativisme, que nous discutons maintenant.

**(ii) a.** Nous partons délibérément d'un fait très actuel, à savoir l'opinion de N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung, II, (Aufsätze zur theorie der Gesellschaft)*, Opladen, 1975 et de Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, I, (Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung), II (Zur kritik der funktionalistischen Vernunft)*, Francfort, 1981, qui, tous deux, attribuent la sécularisation de notre société actuelle (l'"Entzauberung") à l'absence d'un système d'éducation et de formation. Tous deux attribuent la sécularisation de notre société actuelle (la "Entzauberung", le désenchantement, d'une part, et la commercialisation et le refroidissement, d'autre part) à la spécialisation croissante, en particulier, du monde des affaires d'aujourd'hui - un phénomène qui, selon les auteurs, commence dès la Renaissance et atteint son plein développement à partir du siècle des Lumières (rationalisme du 18e siècle).

La spécialisation exige des experts, ce qui donne lieu à une idiosyncrasie : les gens sont tellement spécialisés qu'ils comprennent à peine les spécialistes d'autres branches et l'ensemble de la société dans laquelle chacun vit.

Cette incompréhension des spécialistes conduit souvent à une indifférence politico-morale à l'égard des autres êtres humains et de l'ensemble de la société.

**(ii) b.** Une telle chose existe-t-elle aussi dans le physique grec, organe par excellence de l'illumination naissante ? La distinction "nature/natures" est liée à cela. Il existe plus d'un processus de différenciation (spécialisations) au sein d'un même physique.

**1. Premier type de sous-physique. (78/84)**

*Hekataios de Miletos* - selon Jaeger, *Paideia, I, 479* - est le premier à avoir transféré l'étude (historia) des fusions dans son intégralité au sous-espace qu'est la "terre habitée" et qui, jusqu'alors, n'avait été traité que comme une partie de l'ensemble du cosmos (surtout dans son articulation de surface). Dans ce "logografos" (logographe, prosateur), la géographie et l'historiographie sont encore indifférenciées ;

(GW 79)

**Hérodote d'Halikarnassos** (-484/-424), (78/82) le “père de l’historiographie”, élabore la sous-physique d’Hekataios sur la “terre habitée”, selon Jaeger, 480, en “connaissance des peuples et des pays” - c’est-à-dire. il préserve l’unité du peuple et de la terre, telle que l’avait conçue Hekataios, mais il place l’homme au centre, ce qui n’est pas étonnant, car *Hérodote (Paideia, I, 227)*, comme les poètes Pindaros, est imprégné de l’esprit apollinien de Delphes, connu pour son “gnothi seauton” (connais-toi toi-même) ; il est (*A la naiss. D. l. théol*, 170) l’ami de Sophocle, le tragédien, qui abritait dans sa maison le serpent sacré d’Asklépios, - aussi : Hérodote appartenait aux intellectuels archaïques (“sages”) - et contemporains d’Hippocrate, le fondateur de la physique médicale à orientation humaine ; l’Hellas, l’Asie Mineure, l’Asie Mineure, l’Égypte qu’il avait parcourues avec son esprit physicaliste toujours empirique : il fait de cette région la scène de la lutte entre les Grecs démocratiques (l’Occident) et les Perses orientaux despotiques (l’Orient), à travers laquelle, au milieu de son historia physique, physique historique, l’épopée homérique - hésiodique revit.

Des intellectuels français de gauche, dans la revue “*Hérodote*” (1977+), accusent Hérodote d’être, d’une part, le voyageur curieux, le marchand audacieux et le premier historien, et, d’autre part, l’agent (!) de l’impérialisme athénien (il informe utilement Périclès sur l’organisation politique des barbares (pas des Grecs), le justificateur de la domination des Grecs.) de l’impérialisme athénien (il informe utilement Périclès sur l’organisation politique des barbares (et non des Grecs)), d’être la justification de la domination des Grecs : cette dualité, ils l’appellent “la contradiction constitutive de la géographie”.

On voit à quel point les préjugés de gauche projettent leurs propres idées marxistes éclairées sur quelqu’un qui était exceptionnel et religieux - archaïque et empirique - physique, au point que son histoire peut être comprise comme un roman d’aventure fascinant plutôt que comme un scénario de bataille politique.

Le thème central, quant à lui, n’est pas l’information impérialiste d’un agent (les intellectuels de gauche voient des “agents” dans des congénères non gauchistes - des intellectuels - un peu partout), mais exactement le contraire - ce qui prouve que les éditeurs d’“*Hérodote*” ne l’ont même pas lu objectivement, - à savoir. “De même que la divinité dans le fisis s’efforce de maintenir une certaine uniformité et un certain ordre par la sage division des forces (terme typiquement fasciste), de même dans la vie des hommes elle a tracé certaines limites dont elle ne tolère en aucun cas la violation. Mais si l’homme n’en tient pas compte et dépasse ses limites, il se heurte au “fthonos ton theon” (le rejet des divinités).

Outre ce terme, on trouve aussi chez Hérodote ‘nemesis et theou’ (intervention réparatrice de la divinité)” (*G. Daniëls, Etude historico-religieuse sur Hérodote*, Anvers/Nimègue, 1946, 28/29 ).

(GW 80) Outre la grande harmonie sapientielle de la nature et de l'homme, - thème privilégié par les Verts aujourd'hui, - il est notable qu'une seule et même loi - voir ci-dessus p. 71/72 - régit à la fois la fusée et l'homme (cybernétique), à savoir la "némésis" des divinités, située dans la nature, également dans la nature de l'homme.

Nous connaissons ce thème : voir ci-dessus *page 6/12 (Narkissosmythe hieroanalytical view)*. Il y a cependant une différence frappante : le terme "phthonos ton theion" n'est plus "le mauvais œil ou le mauvais œil", la soi-disant "envie" des divinités, comprise de manière démoniaque, mais purifiée de manière éthico-politique (on pense à Xénophane, qui lui aussi dédramatise le concept d'Être suprême et le purifie de manière éthico-politique (*voir ci-dessus pages 33/74*)).

Une autre différence est que la némésis divine est très immanente, bien que sa transcendance soit sauvegardée, grâce à la croyance traditionnellement éclairée d'Hérodote, - que Jaeger voit déjà à l'œuvre dans la croyance au démon de Thalès (*p. 74 ci-dessous : la théologie physique-rationnelle déplace le domaine informationnel de la religion dans le fisis visible et tangible*).

Les intellectuels français de gauche n'ont pas pu lire Hérodote ; s'ils l'avaient lu, ils l'auraient accusé de tout sauf de servir l'impérialisme.

Daniëls, o.c., 56vv, 93v, présente - ce que nous résumerons ici - la structure (logos) de l'historiographie (historia) d'Hérodote comme suit :

**(1) a. Le contenu conceptuel du "logos".**

(on fait attention au mot philosophique, au lieu de "muthos", mythe), c'est-à-dire la structure logique à la fois de l'événement de fusion objectif et de son récit objectivement fixé :

**a1.** les nombreuses divinités travaillent selon un seul plan (programme), à savoir "genèse-fthora", le flux et le reflux (*voir ci-dessus, page 7, en bas : l'harmonie des opposés "vie et mort"*) ; Hérodote appelle cela "kuklos" (cycle ; voir *WB. Kristensen, Verz. bijdragen, 231/290 (cycle et totalité, - une étude approfondie et experte sur l'idée de kuklos dans le monde antique)*) ; c'est-à-dire tous les événements de la genèse de la fisis, dans la mentalité démoniste et polythéiste,

**(i)** Commencez petit,

**(ii)** est croissante,

**(iii)** La plupart du temps, il s'agit du phénomène démoniaque, que les Grecs appellent "hubris" (franchissement de la frontière) et qui mène "à la grandeur" (mal traduit dans de nombreux cas par "hubris"), c'est-à-dire le franchissement de la frontière, qui est en soi une "culpabilité" (c'est-à-dire dans le système démoniaque),

**(iv)** suivi de la némésis (déjà active dans la fisis d'Hérodote) par "Tisis" (mal traduite par "punition" (dans de nombreux cas, du moins, c'est-à-dire lorsqu'il s'agit d'êtres responsables non moraux), correctrice (appelée "ison" par Hérodote, c'est-à-dire égalisation, nivellement) ; - voyez la cybernétique du kuklos d'Hérodote, qui se termine par "teleute" "expiration").

(GW 81) Ce kuklos peut également être appelé harmonie “aitia-tisis” (aitia = blâme, - plus tard, dans un sens purement physique, cause ; tisis = expiation, correctif, - moderne : feedback, rétroaction).

**a2.** Aristote (dans ses écrits politiques) mentionnera quelque chose d’analogue comme structure : voir *O. Willmann, Gesch. d. Id*, III, 1055, où il discute (schématiquement) des *Parekbasen des Philosophierens* ; *Aristote Pol 5:5* parle de formes de constitution qui s’écartent de la constitution légale ; cette déviation, il l’appelle ‘par.ek.basis’ (dévier du chemin qui a été prescrit, par un lapsus) ; la récupération, il l’appelle soit ‘ruhmosis’ (rejoindre le rythme programmé) ou ‘ep.an.orthosis’ (corriger à nouveau après coup). Ce qui prouve que le schéma cybernétique de la pensée ne date pas de Norbert Wiener.

**(1)b. Le concept du logos dans les fusis,**

a.o. le fusis humain, à l’œuvre : les divinités exercent cette influence correctrice : **b1.** dans le règne végétal et animal ; **b2.** dans la vie individuelle et - ici Hérodote est formellement anti-impérialiste - dans les pays (peuples, états).

**(2) Les applications dans le domaine politique :**

La théologie politique d’Hérodote - concept qui remonte en fait aux religions antiques (et qui a été rendu séculaire-courant par Metz) - discute longuement de la façon dont l’“aitia”, la cause, respectivement la culpabilité (nous avons ici affaire à des princes moralement civiques. Le “blâme” est ici présent dans un sens plus que purement démoniste-polythéiste, - ce qui est en accord avec les lumières religieuses d’Hérodote (voir ci-dessus p. 35 : Xénophane comme pionnier d’une théologie éclairée, qui n’est pas ipso facto en conflit avec la théologie archaïque-antique ; ce qu’Hérodote prouve en unissant les deux).

Hérodote discute longuement - les intellectuels français qui l’ont lu ont dû le lire - de la façon dont l’aitia, ici la faim de terre, c’est-à-dire le vieux mot pour “ impérialisme “, est à l’œuvre dans la vie de Kroisos, Kuros, Kambuses, Xerxès, Polukrates - tous des impérialistes avec une grande faim de terre - l’hubris, c’est-à-dire le franchissement des frontières - consciemment ou inconsciemment, - peu importe - ;

- Comment cette aitia est momentanément ralentie par un “sumbouleutès”, un gardien, qui rappelle aux impérialistes le passage de leur frontière et le danger qu’ils créent eux-mêmes ;

- Comment la cécité - pensez à l’atè’ d’Homère (voir ci-dessus p. 6 (échos et surtout “atè” de Némésis ; par lequel Narkissos est frappé) ; - (lancer du 10destin)). - commet deux erreurs :

**(i)** elle rejette le bon conseil de l’admoniteur et

**(ii)** lorsqu’elle consulte l’oracle (Hérodote cite seize sites d’oracles), elle agit unilatéralement, ne s’attachant qu’à l’interprétation des multiples énoncés qui correspond à sa cécité, tandis que la véritable interprétation lui échappe complètement

(GW 82)

Enfin, comment les crimes - meurtres, pillages insensés, vols de cadavres, etc. - sont à la fois le résultat et le signe de l'accaparement transnational des terres ou de l'impérialisme : -- on peut facilement comparer les formes actuelles d'accaparement des terres (impérialisme) pour voir à quel point la structure qu'Hérodote a exposée est exactement identique.

On se demande donc à juste titre comment les intellectuels de gauche français ont pu lire Hérodote de telle manière qu'ils ont "vu" (avec quelle curieuse vue ?) "l'agent de renseignements de l'impérialisme athénien" !

**Note --** Nous reviendrons sur cette structure de déviation - réparation ou de règle - déviation ou les deux structures ensemble, lorsque nous discuterons du plus ancien texte philosophique, c'est-à-dire le fameux fragment d'Anaximandros de Miletos (-10/-547) un siècle et demi avant l'historio-analyse d'Hérodote.

**Note :** Le mot "kuklos" est également le terme de choix pour comprendre l'"astro.nomia" (science céleste) de Méton d'Athènes (akmè : -438). Un jeune contemporain d'Herodotos, à comprendre.

#### **Thukuddidès d'Athènes** (-460// -400)

Thoekuddidès, selon Jaeger, *Paideia*, I, 480 - est, après Hekataios et Herodotos, la troisième étape dans le règlement de la sous-physique, qui traite de la nature des peuples (et des pays dans lesquels ils sont situés).

H.J. Blackham, *Humanism*, 10.4, affirme que l'Histoire de la guerre du Péloponnèse (qui couvre une période allant de -431 à -404) est "*un document humaniste unique*". Jaeger dit qu'il est le fondateur de l'histoire "politique" : alors qu'Hérodote analyse les horizons mondiaux des pays et des peuples, Thukudides limite son matériel historique à l'horizon de la "polis" qu'est Athènes ;

Thoekudides est un penseur "politique". Selon Jaeger. De plus, il est l'auteur de la décomposition :

**a)** comme Hérodote, il analyse l'orgueil démesuré, notamment sous la forme de l'impérialisme des cités, d'Athènes et de Sparte en particulier ; dans l'essence de l'État "moderne" - nous citons littéralement Jaeger - réside la recherche du pouvoir, atténuée par le souci éclairé du rôle éducatif de ce même État "moderne", souligné par les Protosophes, Périclès et Thukudides eux-mêmes ; de sorte que la cité-État est déchirée entre l'"iso.nomia" dite "démocratique", l'égalité des droits, et le "droit du plus fort", appelé "inégalité naturelle" (o.c.,406). l'iso.nomia "démocratique", l'égalité des droits, et le "droit du plus fort", appelé "inégalité naturelle" (o.c.,406) ;

**b)** Comme son prédécesseur, Thukudides analyse le déracinement du physique et du protosophique, accéléré par la guerre d'usure entre Athènes et Sparte qui a duré des années.

(GW 83)

Thucydides, dans l'esprit du protosophisme, se livre à une analyse linguistique ; -- la dévaluation des anciennes valeurs religieuses, provoquée d'une part par la mentalité critique du physique et, d'autre part, par la confusion des idées dans le monde en guerre, est lisible dans l'usage des mots : des mots tels que "nature", "justice", etc., qui avaient autrefois signifié les plus hautes valeurs, ont été détournés pour masquer les pratiques les plus méprisables ; par exemple, lorsque l'inégalité "naturelle" est évoquée par les plus forts, afin de dénoter leur poursuite du pouvoir en tant que les plus puissants, Par exemple, lorsque l'inégalité "naturelle" est évoquée par les forts, afin de présenter leur quête de pouvoir comme étant dans le fisis lui-même, alors que chacun sait que c'est le libre choix qui crée cette inégalité. Mais le mot "fisis", "fusikos", sonnait encore instinctivement haut. Il pourrait donc être utilisé linguistiquement pour manœuvrer.

Lorsque Blackham parle d'un document humaniste unique, - ce qui est très correct, - où se trouve la raison ? Elle est double :

**a.** Thucydides élargit ou, plus exactement, enrichit sa compréhension de la nature par rapport à celle de ses deux prédécesseurs de deux manières :

**(i)** Les médecins helléniques avaient mis l'accent sur le fisis physique de l'être humain, c'est-à-dire qu'ils étaient convaincus qu'une **1/** rationnelle **2/** chaîne de causes et d'effets **3/** physique partielle révélait réellement la "nature" du corps sain et malade ;

**(ii)** les sophistes - dont nous reparlerons plus tard - avaient mis l'accent sur l'analyse de la "technè" (science) **1/** rationnelle/chaîne**2** de cause à effet, qui étudie la nature entière de l'homme, en particulier, cependant, la nature intérieure - si l'on veut - "psychosociale" de l'homme ;

**(iii)** Thucydides réunit les deux concepts de nature précédents et met l'accent sur la "nature" socio-éthique ou éthico-politique (*Jaeger, Paideia, I, 388*),

**b.** Thucydides, à l'opposé d'Hérodote, mais dans le prolongement des lumières d'Hekataios, analyse la chute du pouvoir de la polis athénienne exclusivement comme causée par des processus de dissolution internes immanents, sans référence à des facteurs transcendants-religieux ou moraux;--ce qui signifie une sécularisation complète.

La différence entre Thucydides et ses prédécesseurs a été formulée en disant que Thucydides met l'accent sur la cohérence des événements ainsi que sur la distinction entre "cause externe" et "cause réelle" de ces mêmes événements, respectivement. remplaçant ainsi l'historiographie "référentielle" d'Hérodote par une historiographie "pragmatique" qui établit la structure plus ou moins répétitive des faits une fois pour toutes (ktèma es aei, une réalisation pour tous les temps) comme la véritable "fisis", la nature, des faits historiques et crée ainsi un livre indéfiniment utile.

(GW 84) *E. von Tunk, Kurze Geschichte der altgriechischen literatur*, Einsiedeln/Köln, 1942, 37/38, citations Ed. Des citations de Schwartz : “Pour (Thucydides), la chose essentielle dans tout État était le pouvoir. Il voulait déterminer, par la réflexion et l’expérience, quels étaient les facteurs qui constituaient la force active extérieure d’une réalité communautaire, - quelle était la capacité de performance et de traitement de ces facteurs. C’est sur cette base - et uniquement sur cette base - que s’est fondé son jugement.

Il a strictement éliminé les normes morales : sur ce point, il est en fait de mèche avec N. Macchiavelli”. Ou, comme l’exprime W. Schadewaldt : “la relégation de ce qui est significatif dans l’histoire de l’exemple éthiquement actif au modèle pratiquement applicable : Mais cela implique, selon v. Tunk, que Thucydides touche à tous les problèmes, même contemporains, comme par exemple la neutralité des États les plus faibles, l’unification nationale, la paix basée sur l’entente ou la défaite, le déclin de la morale politique, etc.

## **2 - Deuxième type de *deelfvisiek*. (84/91)**

### ***Alkmaion de Kroton* (s. Italie)**

Alkmaion, ± -500, fut l’un des premiers médecins, qui, en partie dans l’esprit pythagoricien, en partie dans l’esprit héraclitéen, pratiqua la science, surtout la médecine, dans la ligne de la physique empirique milésienne : il pratiqua la dissection, découvrit le rôle du cerveau, fut diététicien, etc.

Sa définition de la santé : l’équilibre (l’harmonie) des contraires - voir ci-dessus pp. 7, 9, 80 -. Il a décrit la distinction entre les humains et les animaux comme suit :

- a. L’homme a l’intellect, l’animal seulement la perception ;
- b. L’âme, comme les corps célestes, est divine, immortelle, toujours en mouvement.

Son expérience médico-diététique de base, basée sur

a/ séparation et - le contraire -

b/ le mélange de petits constituants dans un régime alimentaire, qui est un processus mécanique-combinatoire typique, clarifié, selon lui, l’ensemble de la fisis : l’ensemble du processus de création et de décomposition de la nature est une grande séparation et un mélange de “constituants”. Autant pour un échantillon du premier examen médical.

**W. Jaeger, *Paideia*, II, 13ft**, affirme que déjà la médecine égyptienne dépassait le type de magie et d’incantation - ce qui, à mon avis, peut être dit de toute médecine primitive, pré-physique, puisque tous les primitifs se rendent vite compte que celui qui n’utilise que la magie et la mante pour guérir, sans examiner d’abord les structures naturelles, se trompera même manu-magiquement.

Pourtant, ce n’est que lorsque la médecine grecque

1. rationnel,

2. L’étude de la loi de cause à effet,

3. au système théorique ! En d’autres termes, elle était en partie physique.

L’homme, en tant qu’être sain ou malade, a une nature et fait partie de la nature totale. Les médecins grecs ont créé le concept de nature humaine.

(GW 85)

**Conclusion** : à partir de +/- 500, l'archaïque, c'est-à-dire l'Asklépiomédecine, et le physique coexistent (pour l'Asklépiomédecine voir ci-dessus p. 36, (*les guérisseurs sont des démiurgeons selon le dynamisme polythéiste*) ; (*magie 37médicale*) ; 38 (*Apollonios v. Tuana*) ; 40v. (*les mystères de Dionusios comme thérapie*) ; (*43relation entre Déméter et Asklepoos*)).

Cette coexistence se poursuivra tout au long de l'Antiquité (*voir aussi ci-dessus p. 77*) ou même ils étaient liés, comme le montre déjà *Hérodote, Hist. 3*, parlant de la chute ou de la maladie "sainte" de Kambus.

À propos, le grand médecin physique, Hippocrate de Kos, est appelé "Asklepiaad" : il appartenait à une très ancienne famille et guildes de médecins, qui travaillaient selon le principe de l'Asklepiad. Asklepios était, à l'époque d'Homère (VIIIe e.), encore un être humain dans la mentalité des Hellènes, mais, au VIe e., il commence à être honoré et invoqué comme héros, voire comme un dieu qui sauve (sotèr, salvator, sauveur, guérisseur) : Epidauros Hierra (en Argolis), la sainte Epidauros, est le premier sanctuaire d'Asklepios ; il date du VIème e...

En d'autres termes, la médecine Asklepiadic et la médecine physique découlent simultanément des plus anciennes, *Cr. CA. Meier, Antike Inkubation und Mioderne Psychotherapie, Zürich, 1949, 23ff.*

#### ***L'école de médecine d'Hippocrate sur Kos,***

Après la mort de son fondateur, ce dernier a créé un Asklepieion ; déjà cent ans après la mort d'Hippocrate, le service asklepiosien était prédominant à Kos et le bâton serpent d'Asklepios était le blason de l'État. - À Athènes également, au IVe siècle, les archéologues ("médecins") considéraient l'Asklepieion comme leur centre.

**Galenus de Pergame** (+129/+199), le plus grand médecin de l'Antiquité, était ouvert à la médecine asklepiadique (dans sa ville natale se trouvait un Asklepieion qui, après celui d'Epidaure, était le plus célèbre ; Galenos y reçut sa première formation philosophique et médicale ; il devint médecin sur la base d'un rêve de son père et, dans un rêve, fut guéri d'un pus fatal par Asklepios, le sauveur ; Meier, o.c.,20f.).

**Note : Le corpus Hippocratium**, un recueil de textes médicaux dont le plus ancien date de +/- -430, est au nom d'Hippokrates, mais on ne sait même pas quelle partie est de lui. *CJ. Singer, Medicine, The Oxford Classical Dictionary, 1950-2, 548*, cite entre autres la particule "The sacred disease". Il y est dit : "Cette maladie a la même cause (profasis) que les autres (maladies), qui vont et viennent dans le corps : le froid, le soleil, l'agitation changeante des vents (pneumata). Ceux-ci sont "divins" (theia). Il n'y a aucune raison de classer cette maladie dans une catégorie spéciale, comme plus divine que les autres (maladies). Toutes les maladies sont "divines" et toutes sont "humaines" (anthropina). Chacun a sa propre nature (fasis) et sa propre puissance (dunamis)".

(GW 86) On peut voir que la médecine “physique” n’était pas simplement séculaire. - Singer note que les termes “fusus” et “pneuma” reviennent sans cesse dans la littérature médicale. Par ailleurs, il existe trois ou quatre opinions sur le terme “divin” dans le Corpus Hippocraticum.

**1/ La méthode cohérente :**

**1a.** Il y a deux domaines de la nature qui ont un effet pathologique sur l’homme (par exemple, le livre *Decorum*) : le premier est “divin”, ce qui indique l’absence de cause (principe) immédiatement découvrable ; le reste est “naturel” ;

**1b.** il existe un double domaine qui est pathogène ; le “divin” et le “naturel” (“humain”) se heurtent l’un à l’autre (d’où “la maladie sainte” (ci-dessus)) ;

**1c.** il existe trois domaines qui rendent les gens malades : le “divin”, l’“humain” et le “naturel” (par exemple, les pronostics, les maladies des femmes),

**2/ La méthode éclectique :** il existe des tracts dans le Corp. Hipp., qui mélange les trois avis précédents.

**Note -- Hippocrate de Kos (-469/-399) :** Ce contemporain de Socrate est pratiquement inconnu en ce qui concerne sa biographie. Ses œuvres sont perdues. Sa doctrine et sa méthode sont à peu près connues : il est le fondateur de la médecine platonique. Platon dit avoir conçu la nature du corps comme la nature d’un tout : ce n’est que si l’on voit en lui un tout que l’on peut savoir ce qui agit sur lui ou ce sur quoi il agit. La médecine comporte trois volets : **a.** la maladie, **b.** le malade et **c.** le médecin.

Selon *Jaeger, Paideia*, II, 47/66 ; 188 ; 262, c’est Hippocrate qui donne à la “nature humaine” une place centrale sur le plan médical, bien que cette “fusis anthropinè” (nature humaine) soit encore fortement conçue sur le plan physique. Pensez au gendre d’Hippocrate, Polubios, qui écrit un *Peri fusios anthropou*, Sur la nature de l’homme. Ainsi, la physique médicale en tant que spécialisation apparaît très clairement ; elle a son propre objet formel, la nature physique-humaine.

**L’influence de la physique médicale.**

*Solon d’Athènes (-640/-561)* était déjà influencé par la médecine ionienne, et selon Solon, la médecine est

**a.** rationnel

**b.** l’étude de la nature, c’est-à-dire comprise comme la relation entre la partie et le tout (concept de système) et entre la cause et l’effet (concept de système causal), **c.** ce qui est licite (concept de collection appliqué inductivement) (*Jaeger, Paideia*, II, 14).

Solon transfère cette conception de la maladie corporelle et humaine à la polis, à la société : les crises de la polis sont comme les troubles de la santé, également sujets à étude. Solon voit la cohésion dans l’homme et dans la cité-état même numériquement (comme son contemporain Anaximandros de Miletos (cosmologie triadique) et, un peu plus tard. Puthagoras de Samos et son école et, plus tard encore, le texte hebdomadaire du Corpus Hippocraticum).

Solon a donc développé une théorie sociale organique-mathématique sous l’influence de Miles.

(GW 87)

***Le protosophe et Thukudides.***

Les Sophistes et les Thukudides ont été (...) déterminés à plusieurs points de vue par la médecine de l'époque ; car cette médecine avait créé le concept de la nature de l'homme et l'avait pris pour base. Mais c'est précisément à cet égard que la médecine dépend de l'idée de fuis dans l'ensemble, dans l'univers, comme elle avait développé la philosophie ionique de la nature (*Jaeger, Paideia*, II, 15).

Nous citons ici un texte, reproduit dans la traduction de P. Werner, *La vie en Grèce aux temps anciens*, Fribourg, 1977, 133, qui rend compte de la naturopathie hippocrathique-physique - qu'il convient d'appeler ainsi désormais pour la distinguer de la médecine Asklepiadic-antique et -magique : "Nous examinons les maladies selon la nature, inhérente à toutes choses, et selon la nature, inhérente à chaque individu, c'est-à-dire selon la maladie (universelle) et le malade (singulier) ; -- selon les choses, qui lui ont été administrées (...). et selon la maladie (universel) et selon le malade (singulier) ; -- selon les choses qui lui ont été administrées (...), selon la composition générale du corps.), selon la composition générale de l'atmosphère (l'espace aérien) et selon la composition propre à chaque région ; -- selon les habitudes, le régime, le genre d'occupations habituelles, la vieillesse, les paroles, le silence, les pensées, le sommeil, l'insomnie, la nature et le moment des rêves, (...) les démangeaisons, les larmes, les sommets, les selles, les urines, les crachats, les vomissements.

Il faut aussi prendre en compte la sueur, le froid, les frissons, la toux, les étouffements, le hoquet, la respiration, les éructations, les pets sonores ou non, les hémorroïdes. Il faut enquêter - *historia* (!) - sur ce qui ressort de ces signes et ce qu'ils impliquent".

P. Werner souligne que, outre les "signes" (symptômes) précédents, l'influence de l'environnement était considérée comme très importante : saisons, vents (froids ou chauds), eau, situation de la ville par rapport aux vents, lever du soleil, sol (jachère) sec ; ou (boisé) humide, haut ou bas.

En outre, le mode de vie des habitants : amour du vin, appétit, paresse, gymnastique, faim saine, modération des boissons.

***En bref*** : la maladie ou la personne malade est à la fois un système (ensemble cohérent) en soi et se situe dans un système (centre de vie, mode de vie). La nature est plus qu'une collection de données non ordonnées.

Plus encore : H. Selye, *Stress*, Utr./Antw. 1978, 26/28 (Hippocrate), note que, dans le système de guérison hippocratique, la maladie, qui se distingue par exemple de toutes les autres anomalies (par exemple être privé d'une jambe, être boiteux, être déformé), est doublement déterminable :

(i) souffrir "pathos", souffrir en subissant,

(ii) mais avec une tentative de récupération intégrée, appelée "ponos", lutte, combat, qui vise l'état normal - comme dans la formulation moderne de l'homéostasie, selon Seyle - en tant que système orienté vers un but. Même cet aspect orienté vers un but précis de la théorie actuelle des systèmes est incorporé dans la théorie physique hippocratique de la maladie, selon la méthode contemporaine de l'époque.

(GW 88)

Pourtant, il n'y a pas de théorie systémique sans plus : l'accent mis sur l'aspect singulier le garantit ; nos théoriciens actuels des systèmes minimisent l'individu singulier en tant que "mousse" (Foucault) ; ce n'est pas le cas de la théorie physique hippocratique.

**Recherche (historia), compréhension du système, contact herméneutique avec l'individu, telles** sont les trois caractéristiques de la médecine physique identifiées jusqu'à présent. Un autre aspect est exposé par T. Kotarbinski, *Leçons sur l'histoire de la logique*, Paris, 194, 327s. : il s'agit de l'induction éliminante - absente, du moins selon Kotarbinski, d'Aristote, puisque les médecins utilisent cette méthode. Il cite Ph. H. de Lacy, *Philodemus on Methods of Inference*, Philadelphie, 1941, 122. Il s'agit d'une collection d'essais sur la médecine, datant d'avant Aristote (tss. -500 et -400).

Voici le texte : "Si une maladie touche plusieurs personnes à la fois et ensemble, jeunes et vieux, hommes et femmes, buveurs d'eau et buveurs de vin, ceux qui se nourrissent d'orge et ceux qui se nourrissent de blé, les travailleurs et les oisifs, alors la cause de cette maladie ne peut être le mode de vie individuel mais un élément commun à tous".

En d'autres termes, cette forme d'induction élimine les causes individuelles (induction éliminatoire) pour ne garder que les causes collectives et/ou universelles... - Le même texte se risque alors à une abduction : cette cause commune est l'air que tous respirent simultanément et collectivement, ce qui doit alors, bien sûr, être examiné à nouveau par induction (éliminatoire).

Kotarbinski note que cette doctrine embryonnaire d'induction de l'abduction éliminatoire a pris une forme systématique entre autres dans le Philodème épïcürien de Gadara (-110/-35).

**Le manuscrit d'Herculanum**, retrouvé au siècle dernier, exprime l'opinion de Philodème : "Si A en tant que tel (c'est-à-dire parce qu'il est A) est B, alors A sera aussi B dans le futur - et pas seulement jusqu'à présent. Il s'agit d'une compréhension des êtres, qui implique l'universalité (' Si tout A est aussi B, alors aussi tout A futur (et pas seulement tout A passé)).

La question pour l'épicürien purement empirique est, bien sûr : comment puis-je affirmer de manière purement empirique que tout A, est B, car je n'en ai toujours examiné qu'une partie - pas la totalité (je conclus à partir du sous-ensemble examiné : je ne peux pas examiner de manière empiriquement vérifiable tous les cas passés et certainement tous les cas futurs).

Nous rencontrons ici clairement les limites de la méthode purement empirique ou historia.

(GW 89)

**Note** - W. Jaeger, *Diokles von Korystos, Die Griechische Medizin u. die Schule des Aristoteles*, 1938.

Jaeger soutient que les physiciens ont compris la nature humaine comme étant, avant tout, un organisme physique (*Paideia*, I, 387). Pourtant, cela a été apparemment compris dans un sens large : D. Fontana /A. Slot, *Inleiding in de pedagogische psychologie (Introduction à la psychologie pédagogique)*, Nijkerk, 1978, 92vv., voit dans l'enseignement d'Hippocrate sur les quatre tempéraments - mélancolique, flegmatique, colérique, sanguin - le début d'une "théorie nomothétique de la personnalité" (c'est-à-dire une théorie générale des lois) ; il se réfère aux circonlocutions de WB. Wundt et HJ. Eysinck. Voir aussi R. Le Senne, *Traité de caractérologie*, Paris, 1945), 46 : "Hippocrate, puis Galenos, par leur théorie des quatre constitutions humorales, ont posé les principes d'une caractérologie si heureuse (...) qu'elle a défié les siècles".

Selon cette théorie, il existe quatre fluides dans le corps - le sang, (sanguin), la bile (colérique), la bile noire (mélancolique, pessimiste), le flegme (flegmatique) - la médecine a maintenu cette doctrine avec des variantes jusqu'au XIXe siècle. L'école de caractérologie de Groningue (G. Hyemans/ E. Wiersma) les a renommés : les sanguins deviennent les non-émotifs primaires, les flegmatiques les non-émotifs secondaires, les colériques les émotifs primaires, les noirs les émotifs secondaires.

On peut se demander si Hippocrate n'a pas confondu le corps âme (subtil, fluide), dans quatre de ses parties au moins, avec le corps brut, comme tant de fusikoi de la première heure.

**(1) Le *protosophisme*** a interprété la nature humaine des medici-physiciens de deux manières :

**(1)a.** les Sophistes comprenaient la "nature humaine" - selon Jaeger, *Paideia*, I, 387f. - l'ensemble de l'âme et du corps, en mettant l'accent sur la disposition intérieure de l'homme (dont nous reparlerons plus tard) ;

**(1)b.** les sophistes, aussi rhétoriques soient-ils, voient beaucoup plus l'interaction humaine au travail et dans la science médicale et dans la praxis médicale JP. Vernant, *Mythe et pensée*, II, 55, ad 28, ML. Bourgey, *Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique*, Paris, 1953 114ss, citant, dit que surtout - mais pas seulement - les médecins sophistes interdisciplinaires défendaient avec éloquence leur propre "thèse" (opinion) contre ceux qui n'étaient pas d'accord, - ceci, d'autant plus que la "cause" de la maladie et de la santé appartenait à l'"adèlon" (l'invisible et donc susceptible de discussion et de persuasion, avec ou sans induction éliminatoire) ; ils dépassaient, par nécessité, la simple "empeiria", l'approche purement empirique, c'est-à-dire par raisonnement (logismos). par le raisonnement (logismos) - voir ci-dessus p. 88 en bas - ;

(GW 90) *G. Rager, Hypnose, sophrologie et médecine*, 1973, 180s. dit qu'Antiphon d'Athènes (-480/-411) aristocrate, sophiste, rhéteur, ouvrit à une certaine époque à Corinthe une salle qui donnait sur l'agora, la place publique ; il fit circuler des prospectus, affirmant qu'il avait des moyens de guérir les gens par le langage et qu'il suffisait que les malades lui confient leurs maux quant à leurs "causes", pour qu'il les guérisse. - Plus tard, Antiphon a abandonné cette "mètis" (pratique médicale) car il la trouvait trop difficile.

En attendant, cette mètis médico-rhétorique montre deux choses :

**(a)** Chaque médecin et/ou guérisseur travaille au moins de manière rhétorique (persuader, influencer par le langage) jusqu'à présent ;

**(b)** L'effet du langage sur la vie intérieure du fuisis humain était un point principal sophistique. Plus encore, Antiphon était aussi un interprète de rêves : il devait donc avoir des velléités de psychologie des profondeurs (chacun sait comment Freud appelait l'interprétation des rêves la "voie royale" vers l'inconscient). Cet aspect de l'Antiphon, lui aussi, renvoie à l'internalisation de la fusion humaine, telle que la conçoit la Sophistique.

**Note.--** Cette double correction du protosophisme situe *Jaeger, Paideia*, I, 185. et *A la naissance d.l. théol.* 188ss. dans la fondation formelle de l'anthropologie physique ('rationnelle') par les sophistes du V-ème, là les précurseurs ; selon Jaeger, de l'illumination du XVIII - siècle.

**a.** L'objet est l'être humain, en tant que partie de la fuisis globale ;

**b.** En tant que tel, l'être humain, comme toute la nature, est également structuré par la loi.

**c.** cet objet peut être abordé de quatre manières :

**c1.** comme nature physique, comme dans le cas des médecins (cf. les sophisticiens)

**c2.** comme nature psychologique, dont les sophistes surtout reconnaissent la nature propre et par laquelle ils étaient les fondateurs, selon Jaeger, de la psychologie scientifique, avant même que Platon (dans sa description de la personnalité unique de son maître Socrate, - chef-d'œuvre de psychologie individuelle, contre la tendance universalisante des physicalistes) et Aristote, sur l'âme etc. ne l'élaborent davantage dans l'esprit socratique ;

**c3.** comme une nature sociologique (voir *Jaeger, Early Greek Theology (= A la naissance d.l. théol.)*), dont les Sophistes conçoivent une étude théorique précise : la nature de l'Etat (cité), de la société, du droit constitutionnel, de la moralité ('aretè politikè, vertu constitutionnelle) ; - surtout Thoekudides l'élaborera socialement - éthiquement.

**c4.** comme nature culturologique (*Paideia*, I, 393ss.) où les sophistes mettent l'accent sur l'éducabilité de la nature humaine (Protagoras en tête), chef-d'œuvre de la tendance typiquement grecque à l'ennoblissement et à l'amélioration de la nature ; - où la malléabilité de la nature humaine n'est qu'une instance de la relation 'fuisis (nature) / 'nomos' (loi, coutume, etc.) / 'technè' (art).

(GW 91)

Jaeger se réfère à l'œuvre de *Ploetarchos d'Apamée sur l'éducation des jeunes*, œuvre fondamentale pour l'humanisme de la Renaissance (o.c., 394). On peut constater que c'est dans le concept élargi de *fusikoi* que le protosophisme a puisé l'impulsion générale des sciences humaines contemporaines.

## (2) *Thukudides d'Athènes*

(Jaeger, *Paideia*, I, 379ss, *Thukudides comme Politischer denker*) fonde l'histoire politique ou de la cité-état, comme déjà brièvement expliqué ci-dessus p. 82/84, à partir du concept humano-scientifique de "nature humaine" élargi par les Sophistes. JP. Vernant, *Mythe et pensée*, II, 55, fait remarquer que, avec Thokudides, comme MI. Meyerson, *le temps, la mémoire, l'histoire*, in *Journal de psychologie*, 1956, 340, tente de prouver que l'enchaînement des faits n'est pas chronologique mais logique.

Par exemple, le récit d'une bataille est en fait une théorie (un système logiquement cohérent concernant les faits à raconter dans leur nature), qui vérifie inductivement la cohérence systémique des faits : la victoire obtenue, par exemple, est un raisonnement vérifié (le commandant planifie la bataille en fonction de la situation globale, le déroulement de la bataille vérifie cette planification). En fait, il s'agit d'un raisonnement pragmatique (voir ci-dessus p. 30/31) : le plan du commandant est le lemme (son abduction) ; l'issue de la bataille décide de la véracité de ce plan (induction). - Voilà pour les débuts de la spécialisation (physique partielle), qui seront précisés au cours de l'histoire de la philosophie grecque.

**Conclusion** : la prescience sous sa double forme :

**a.** la critique éclairée de la religion (voir ci-dessus p. 74/78 (*Hekataios de Miletos*, *Xénophones de Colophon*, *Euripide de Salamine*, *le culte de la raison main dans la main avec la magie populaire*)) ;

**b.** spécialisation de la physique initialement transcendante en sous-physique (voir ci-dessus p. 86/91 (*Premier type de physique partielle (Hekataios de Miletos, Herodotos d'Halikarnassos, Thukudides d'Arhene : physique du pays et du peuple)* ; *deuxième type (Alkmaion de Kroton, médecine Asklepiadienne et Hippokratique comme physique partielle sui generis chacune ; Protosofisme et Thoedudides)* physiques médicinales, élargies aux physiques humaines)) ; -- cette double affirmation intellectuelle de la tradition archaïque ancienne conduit au relativisme :

**ad. a.** la critique éclairée de la religion relativise la religion pré-physique ;

**ad. b.** La spécialisation relativise grandement la "sagesse" générale préphysique qui n'était pas encore spécialisée : un spécialiste relativise l'autre et, qui plus est, une spécialisation relativise l'autre - jusqu'à notre époque d'hyperspécialisation - et surtout, le spécialiste relativise l'ensemble de la société : Il a tendance à s'isoler dans son domaine de spécialisation et risque à la longue de ne tenir compte que de ses propres habitudes de pensée et d'action ; il devient "asocial" s'il ne cultive pas un nouveau sentiment social pour faire contrepoids.

(GW 92)

*RG. Bury, éd. Sextus Empiricus*, 4 volumes, Londres/Cambridge (Massachusetts), 1961, I, XXIX, dit : “Un sceptique”, dans le sens original du terme grec, est simplement un “investigateur” (cf. histor) ou un détective. Mais la recherche mène souvent à une impasse et se termine par l’incrédulité ou le désespoir d’une solution. Conséquence : l’“enquêteur” devient un “sceptique” ou un “incroyant”.

Immédiatement, le terme “scepticisme” prend une connotation familière. Tout au long de l’histoire de la philosophie, en Grèce ou au-delà, nous avons trouvé des traces de la pensée sceptique, notamment dans l’accent fréquemment mis sur la folie de l’opinion des grandes masses et dans le discrédit répété de l’expérience sensorielle.”

*R. Jolivet, Les sources de l’idéalisme*, Paris, 1936, 205s, complète ce propos :

(i) en dehors du mépris philosophique pour l’opinion des gens moyens, c’est-à-dire ceux qui n’ont pas de formation philosophique (appelés les “masses”, l’“homme de la rue”, l’“homme populaire”, le “beaucoup” (dans la traduction littérale du grec) etc...);

(ii) sauf, en second lieu, la mise en doute de la perception des sens (pensez au système “visible/invisible”);

(iii) Jolivet, complétant à juste titre la formulation de Bury, ajoute la critique du concept, de l’idée (la collection universelle) comme étant nécessairement étrangère à l’affirmation (le changement) continue et incessante des phénomènes et également étrangère aux réalités singulières, individuelles - en fin de compte seulement (apparemment, après tout) “réelles”.

Cette triple critique est, entre autres, et surtout l’œuvre de la Protosofistique, préparée par les présceptiques, -- dont nous avons exposé les traits majeurs ;

**Conclusion :**

**a.** positif : seule l’impression subjective, le phénomène, c’est-à-dire ce qui apparaît à ma conscience, est certain ;

**b.** négatif : tout ce qui n’est pas un phénomène, ce qu’on appelle “objectif”, c’est-à-dire les réalités indépendantes de ma conscience (ce que les masses croient, - ce que les sens perçoivent, - ce que les concepts (idées) disent), est incertain.

C’est ce que le spécialiste, le philosophe, établit : car par rapport au non-philosophe, le philosophe est un spécialiste.

(GW 93)

Il en va de même pour le physique en tant que sagesse de la spécialisation, éloignée de la sagesse - sans - plus. A moins que la physique - plus large : toute la philosophie - ne s'enracine dans la sagesse - sans - plus, dont elle s'est détachée comme sagesse partielle par "spécialisation". Ainsi, l'histoire de la philosophie elle-même montre clairement pourquoi ce cours commence par la sophio-analyse ou théorie de la sagesse : voir ci-dessus surtout p. 3/4 (*le degré philosophique de la sophio-analyse*). "Aussi rapide que soit la sagesse partielle (spécialisée), la sagesse totale (non spécialisée) la rattrape".

***La philosophie prosocratique peut être divisée en deux types.***

Voir ci-dessus les pages 73/74 - les dogmatiques et les présceptiques ; on comprend maintenant pourquoi :

a) les dogmatiques partent de la sagesse initiale et totale sans la quitter ;

b) les présceptiques font de même - on ne peut pas faire autrement -, mais ils "abandonnent" le point de départ pour s'enfermer dans la "spécialisation" (sagesse partielle) : les exigences épistémologiques, formulées par la communauté interprétative des spécialistes, sont telles que le "scepticisme" dans ce sens spécialisé, purement spécialisé, comme le dit Bury, évolue de la "recherche" au "doute". -

***plus spécifique :***

a. Les Eléates, avec leur accent (spécialisation) sur le raisonnement purement compréhensible, indépendant des masses et de la perception sensorielle, aboutissent au sophiste Gorgias de Leontinoi, qui s'interroge sur l'"être", le "savoir" et la "communication" ;

b. Les Héraclitéens, avec leur accent (spécialisation) sur la mobilité de tout être, en dehors des masses et de la pensée compréhensible, aboutissent au sophiste Protagoras d'Abdera - via l'Héraclitéen - par excellence Kratulos, qui pousse sa position à l'extrême - qui doute de la vérité objective (= être) comme connaissable (savoir) ;

c. les mécaniciens, surtout les atomistes (Demokritos), qui mettent l'accent sur l'invisibilité des structures atomiques (encore une fois, unilatéralité et spécialisation, en dehors des masses et de l'expérience sensorielle), aboutissent à Metrodoros de Chios (VI<sup>e</sup> éd. av. J.-C.), qui affirme que "nous ne savons rien, - même pas si nous savons quelque chose" (la structure atomique devient tout l'être, qui est invisible) et à Anaxarchos d'Abdera (ami des atomistes), qui affirme que "nous ne savons rien" (l'atome est tout l'être.), qui affirme que "*nous ne savons rien*, - pas même si nous savons quelque chose" (la structure atomique devient tout l'être, qui est invisible) et à Anaxarchos d'Abdera, (l'ami de Purrion d'Ellis, le sceptique en armes (pyrrhonisme)), qui a accompagné Alexandre le Grand dans ses conquêtes perses-indiennes.

***Impression totale :*** la multiplicité de tous les êtres possibles est la somme finale de la physique, respectivement de la philosophie entière.

Mais cette ambiguïté n'est pas une preuve de la richesse inépuisable de la réalité, mais une richesse douteuse, qui est trop grande et trop inaccessible soit pour le raisonnement philosophique compréhensible (Eléates, Démokrites), soit pour l'expérience philosophique sensorielle.

(GW 94) ***La triade “matière / énergie / information” dans la nature.***

Weert N. Wiener, +/- 1948, avec - sa cybernétique (science du contrôle) dans sa forme logico-mathématique, a valorisé le concept d’“information” en physique-chimie - oui, dans tous les contextes possibles, les physiciens et les scientifiques humains travaillent avec, outre la “matière” et l’“énergie”, également l’“information”. - Cette tripartition est clairement reconnaissable dans la conception la plus ancienne de la nature par les chercheurs de la fusion. Ce que nous allons maintenant expliquer plus en détail.

**a. Le “matérialisme” antique. (94/109)**

Le fait que l’on parle régulièrement de matérialisme “ancien” prouve que le concept de base de la science (et de la philosophie) moderne remonte à l’antiquité. Afin de préparer les concepts de base (catégories), nous partons des concepts actuels de la matière. Avec Lange et Poortman, nous distinguons fondamentalement deux grands types de conceptions de la matière : la conception moniste (monos = seul ; il n’y a qu’une seule sorte de matière) et la conception pluraliste (plures = plusieurs ; il y a plus d’une sorte de matière). Ce qui va maintenant être expliqué plus en détail.

**a1. Le matérialisme moniste (= monisme hylique) (94/98)**

Hulè’ = matière ; ‘hulikos’ (hylique) = matériel ; monisme hylique = cette conception qui suppose dans la matière une seule sorte.

***Echantillon bibliographique:***

-- D.Dubarle, *Concept de la matière et discussions sur le matérialisme*, in *Fr. Russo et al, Science de matérialisme, in Recherches et débats*, 41 (déc. 1962, 37/70 ;

-- FA. Lange, *Geschichte des Materialismus und kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 1886-1 (ouvrage aujourd’hui dépassé, mais toujours très précieux : Lange est un kantien non matérialiste ; il n’apprécie pas le matérialisme comme une idéologie, mais comme une méthode de la science naturelle en particulier).

Les résultats suivants ressortent de l’étude :

1/ Selon le matérialisme moderne, notamment celui des XVIIIe et XIXe siècles.

1/a. Tout est “substance”, matière ; en d’autres termes, le matérialisme moderne est une ontologie ou doctrine franche de la réalité (voir ci-dessus p. 14 et suivantes ; 29) qui prétend que tout ce qui est “réel” est en même temps et ipso facto “hylique” (= matériel, matériel) ;

1/b. Bien que tout être soit matière, il y a pourtant une diversité : les états d’agrégation (solide, liquide, gazeux, plasmatique), la conscience, resp. l’âme et la vie, - toutes ces sortes de “matière” appartiennent radicalement à un seul et même type de matière, que l’on peut étudier de manière exhaustive au moyen de la méthode exacte (c’est-à-dire à la fois expérimentale et mathématique-logique) qui a émergé depuis Galilée ; plus précisément : les méthodes dites “paranormales” ou même occultes et religieuses sont réductibles à des “exactes” de type galiléen et n’ont aucune valeur indépendante, épistémologiquement parlant ; radicalement exprimé, pour certains matérialistes, ce n’est pas le cas pour toutes les substances. Plus précisément : les méthodes dites paranormales, voire occultes et religieuses, sont réductibles à des méthodes “exactes” de type galiléen et n’ont aucune valeur indépendante, épistémologiquement parlant ; radicalement parlant, pour certains matérialistes : la vie, l’âme et la conscience ne sont que des “épiphénomènes” (effets secondaires) de l’unique substance.

(GW 95)

2/ *L'aspect diachronique de la question est interprété différemment :*

**2/a. Matérialisme mécaniste**

Les mécanistes modérés (Empédocles, Anaxagore) et radicaux (Leukippos, Démocrite) parmi les présocratiques et les épokuriens de l'Antiquité ; C. Vogt (1817/1895), J. Moleschott (1822/1893) et L. Büchner (1824/1899) au siècle dernier, par exemple, considèrent que certaines particules (atomistique) ou certains types de poussière (théorie des éléments) se déplacent de manière purement quantitative et spatiale.

**2/b. le matérialisme évolutionniste**

à partir du transformisme biologique, qui suppose une évolution de l'espèce des êtres vivants (scientifique et aussi philosophique (Spencer, Bergson, Teilhard de Chardin)) - introduit le concept d'"évolution" dans le concept de matière ; de plus : va jusqu'à proposer, entre la matière, la vie et la conscience, un progrès continu, ininterrompu de la matière (de la simple matière à la conscience en passant par la matière vivante) ; cf. *G. Canguilhem, la connaissance de la vie*, Paris, 1965 (il y a un antécédent politique à la théorie de l'évolution : l'économisme, le progressisme éthique insinuaient, sur le plan biologique, l'"évolution") ;

**2/c. le matérialisme dialectique**

Partant cette fois du monde humain et de son histoire et formulée surtout par Hegel (1770/1831), la dialectique-idéaliste - introduit, dans la matière, non seulement la vie (biologique) mais l'esprit humain et la culture avec l'avoir et le faire de l'histoire, mais, contrairement à Hegel, avec l'accent sur les facteurs économiques, techniques et "matériels" de la culture.

Cela implique, en plus d'un aspect quantitatif, un aspect qualitatif, non mécaniste ; en outre, le matérialisme dit "historique" - partie de la dialectique et si typique de l'analyse marxiste de la société - terme utilisé pour la première fois par FR. Engels, l'ami de Marx (1820/1895), postule que l'histoire humaine a pour facteur principal le mode de production économique (économisme) de sorte que les idées directrices, le droit, l'organisation politique, etc. en sont l'"Ueberbau" (superstructure) (ce qui n'empêche pas Engels de s'opposer à l'interprétation irresponsable de son matérialisme historique, qui prétend que les phénomènes économiques (par exemple le mode de production) sont le seul facteur de l'histoire).

Il est clair que, dans le matérialisme évolutionniste et surtout dialectique-historique, le mécanisme pur (mouvement purement quantitatif) fait place, dans une certaine mesure, au "dynamisme" (qui introduit des forces et de l'énergétique ; cf. *P. Foulquié, La dialectique*, Paris, 1949 (41/122 : *la dialectique nouvelle*)).

(GW 96)

**Note** : Le dynamisme de la matière est, pour l'essentiel, associé au concept d'“énergie” :

(i) Techniquement parlant, le concept d'énergie a été mis à l'honneur en Angleterre vers 1770 lors de la première révolution industrielle (machine à vapeur, charbon, puis pétrole et encore plus tard énergie nucléaire) ;

(ii) théoriquement, cela se développe en énergétique, en gestion de l'énergie : *Robr. Mayer* (1814/1878), médecin allemand, avec ses *Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur*, dans *J. Dans ses Annalen der Chemie*, 42 (1842), et dans *Die organische Bewegung im Zusammenhange mit dem Stoffwechsel* (1845), von *Liebig* a formulé l'“énergie” de manière théorique : il a conçu l'“Energetik” comme une science unifiée (à partir de la physique de la conservation de l'énergie) ;

*HLF. Von Helmholtz* (1821/1894), avec *Mayer, JP. Joule, W. Thomson* (= Lord Kelvin), l'un des cofondateurs de la formulation de la loi de conservation de l'énergie, dans son ouvrage *Ueber die Erhaltung der Kraft* (1847), a rendu célèbres les idées de Mayer, jusqu'alors incomprises ;

**la dyade “matière/énergie”** imprègne toute la nature : il y a de l'énergie mécanique (mouvement), de l'énergie thermique ou de la chaleur, de l'énergie chimique, atomique, etc. ; c'est-à-dire la thermodynamique (partie de l'énergétique), la mécanique, la physique et la chimie, l'astronomie, la physiologie (biologie), etc. - Toutes ces sciences thématiques travaillent progressivement avec le concept maya d'énergie unifiée ; la philosophie, entre autres avec *Wilh. Von Ostwald* (1853/1922), reprendra et élargira le concept d'énergie étrangère de la matière ; ce qui a conduit à une crise dans le milieu matérialiste, surtout là où l'on pensait de manière purement mécaniste : pour le mécaniste la matière est bien sûr sans énergie, inerte (lente) et le mouvement est quelque chose qui vient de l'extérieur de la matière (particules) proprement dite (non-intrinsèque).

**Note -- La conception informationnelle de la matière a** été, depuis la cybernétique (science du pilotage) de *N. Wiener*, qui conçoit le comportement matériel comme essentiellement régi par l'information (une sorte de “savoir” orienté vers un but, intrinsèque à la matière en mouvement, qui oriente et, en cas de déviation, ajuste (feedback)), une deuxième grande révolution, à côté et après celle de l'énergétique (dynamisme), dans la conception de la matière ; une sorte de téléologie (théorie de l'orientation vers un but, finalisme) a été introduite, à côté du dynamisme ; cfr. *H. van Praag, Informatie en energie (Bouwstenen van een nieuwe wereld)*, Bussum, 1970 (contre *ET. Vermeersch*, qui place la triade “matière/énergie/information” au centre, *van Praag* place la dualité “information/énergie” au centre ; car la “matière” n'est qu'une forme d'énergie). *Abr. Moles, Objet, méthode et axiomatique de la cybernétique*, in *Le dossier de la cybernétique*, Marabout, 1968, 47/61 (l'émergence de la théorie de l'information à partir de la cybernétique est exposée a.c., 58/59).

(GW 97)

L'élaboration la plus riche et la plus complète du concept d'information se trouve cependant dans la théorie générale des systèmes : *L.A. Apostel et al, De eenheid van de cultuur (Naar een algemene systementheorie als instrument van ons kennen en handelen)*, Meppel, 1972 (dans lequel six spécialistes apportent leur contribution ; la théorie générale des systèmes (depuis von Bertalanffy), issue de la biologie théorique, de la théorie des automates (théorie des systèmes dynamiques) et de l'analyse de la production (depuis Taylor), est par exemple conçue par Leo Apostel comme une science unifiée (analogue à *Der logische Aufbau der welt de Rud. Canap*)) et ressentie comme très proche de la FR. Matérialisme dialectique d'Engels (o.c., 201), mais dans l'esprit des grands systémiciens de la philosophie, c'est-à-dire Aristote, Leibniz et Hegel ; orienté mathématiquement (mathématisme), orienté vers le contenu et le monde objectif (et non unilatéralement vers les phénomènes du langage) (objectivisme), orienté expérimentalement (contre les notions rigides), (expérimentalisme), donc les traits principaux de la conception de la matière).

**En résumé**, la matière n'est pas seulement une substance (particules ou espèces) ; elle est aussi énergie (dynamisme) et information (système) quelque part.

**Note -- Le concept d'antimatière** dans la matière est un correctif récent et controversé, issu de la physique nucléaire : le proton, l'électron, le neutrino, etc. sont des particules fondamentales (avec pour propriétés la masse, le spin, la charge, le moment magnétique) ; une antiparticule (antiproton, antiélectron, antineutrino, etc.) a la même masse, mais une charge, un spin, etc. opposés ; désormais, à chaque type de particule fondamentale correspond une antiparticule (structure appariée) ; le rapport entre les deux types d'antiparticules est le même. Or, à chaque type de particule fondamentale correspond une antiparticule (structure appariée) ; l'antimatière est l'ensemble des antiparticules ; la relation entre les deux types de particules est telle que, lorsqu'une particule entre en contact avec son antiparticule correspondante, en interaction, elles se détruisent toutes deux (annihilation), libérant de l'énergie (sous forme de rayonnement ou d'autres particules). Y a-t-il seulement de l'antimatière mais aussi un anti-univers ? C'est le côté controversé. On constate que le concept d'"antimatière" ou d'"antiunivers" appartient plutôt à la catégorie de la "matière".

*A. Alkoun, et al. La Philosophie*, 3 t., Paris, 1972-2 t. 2, 459, dit : "A proprement parler, toute science est matérialiste ; il est donc légitime qu'elle cherche à tout placer dans la matière, qui est la base de toute connexion physique et de tout phénomène observable.

Mais cela n'implique pas une "réduction" : si l'on parvenait un jour à intégrer chaque expression de la vie dans la matière, on en extrairait sans doute des propriétés très différentes de celles que la science et la philosophie lui attribuent aujourd'hui". En d'autres termes, le matérialisme est l'ontologie (non) déclarée ou la théorie de la réalité de la science moderne, depuis Galilée.

(GW 98)

Cependant, il faut contredire en partie cette affirmation grossière : (*R ; Ruyer, Le gnose de Princeton (des savants à la recherche d'une religion)* Paris, 1974, montre qu'en ce qui concerne la non-réduction, c'est-à-dire la non-réductibilité de toutes les données à un matérialisme plat, des gens comme les physiciens-cosmologues Eddington, Whitehead, Jeans, - plus loin comme Stromberg, VF. Weiskopf, ET. Whittaker, CF. von Weiszäcker, GJ. Whitrow, DJ. Sciama, D. Bohm, IJ. Good, Fr ; Hoyle, VA. Firsoff, RP. Feynmann, - puis les cosmologistes soviétiques, E. Parnov, I. Chkovski, - les Français J. Merleau-Ponty, C. Costa de Beauregard, puis les biologistes et/ou psychologues JC. Eccles, JBS. Haldane, J. Marquand, WM Elsasser, WS. Beck, EP. Wigner, A. Koestler, BL. Whorf, E. Berne, E. Ruyer lui-même, - et enfin et surtout les psychologues humanistes parmi lesquels AH. Maslow, CH. Ruyer montre ainsi que tous ces gens ((néo-)gnostiques, 'cosmologistes', 'palomariens' (à Pasadena le mouvement est né plus tôt qu'à Princeton), 'théosophes', sont aux antipodes sur le plan scientifique - et surtout en ce qui concerne l'ontologie - du scientisme matérialiste (o.c., 35) ; ils supposent que toutes les données s'expliquent également bien, si l'on suppose qu'il existe des êtres non corporels, des "âmes", des "centres de conscience".

**Conclusion.** L'affirmation selon laquelle la "science" est matérialiste ne s'applique certainement pas à ces éminents scientifiques de la tournure des événements.

**a2. Matérialisme non-moderniste** (98/109)  
(dualisme et/ou pluralisme hylique).

**(i) Matérialisme dualiste**

Ceci est illustré par *G. Heymans, Inleiding in de metafysica op basis de ervaring*, Amsterdam, 1933-2, surtout 59/63 (*dualisme naïf*), (*matérialisme 133 dualiste*), comme suit :

1/ Le matérialisme dualiste considère également que tous les côtés sont de nature matérielle ;

2/ Mais, dans les corps vivants, elle suppose, outre la matière générale, une sorte spéciale de celle-ci, indiquée par des mots tels que "vapeur chaude", "petits atomes lisses et ronds" (Démocrite, par exemple), etc.

*FA. Lange, Geschichte des Materialismus und kritik seiner Bedeutung*, note, quoique de manière peu consciente, que Démocrite conçoit l'âme comme étant constituée d'une sorte spéciale d'atomes (fins, ronds et lisses), que les stoïciens conçoivent l'âme comme étant "matérielle", "corporelle" (bien que différente), et que les épicuriens (du moins les purs) appellent l'âme un corps "fin", - que Francis Bacon, dans le sens antique, conçoit l'âme comme une matière "fine" ; En outre, Lange note la doctrine des "esprits de la vie" (*spiritus animus*). Lange note encore la doctrine des esprits dits de vie (*spiritus animales et vitales*), si centrale en médecine depuis Galenos (voir ci-dessus p. 85), conçus comme matériels.

(GW 99)

Il est juste de parler de matérialisme religieux : la croyance en la divinité se retrouve surtout chez les stoïciens, mais aussi chez les épicuriens, comme on le verra plus loin. On mesure immédiatement l'énorme distance qui sépare le matérialisme moderne de l'Antiquité, qui baigne encore dans un dynamisme polythéiste.

**(ii) Matérialisme pluraliste**

Cela inclut donc, tout d'abord, le dualisme, mais aussi, en principe, le plus que dualisme : car au sein de la matière fine (matière subtile, matière fine, matière raréfiée), on peut aussi trouver des degrés de finesse. Mais nous en reparlerons plus loin. Il s'agit ici de la compréhension pure.

**b. Le pluralisme matériel ou hylique,**

Dont, dans l'antiquité, Proklos de Constantinopolis (+410/+485), le scolastique néoplatonicien (appelé ainsi à cause de son esprit d'ordre scolaire) et théurgien (voir ci-dessus page 37v.), est probablement l'un des plus purs représentants, peut être caractérisé deux fois :

1/ L'âme possède non pas un mais plusieurs "ochèmata" (véhicules, c'est-à-dire corps d'âme adhérents) de nature subtile (et de densité décroissante), situés entre l'âme elle-même, qui est incorporelle, et le corps matériel, dans lequel elle s'incarne sur terre par la conception dans le sein de la mère ;

2/ L'âme elle-même n'est pas matérielle, ni même finement matérielle, mais purement spirituelle, immatérielle (comme par exemple l'Être suprême) ;

Ainsi, le hylisch ou pluralisme matériel s'oppose clairement à tout matérialisme, qu'il soit grossier, comme le moderne, ou dualiste, comme l'ancien (par exemple celui de la stoa ou d'Epikouros). Cfr. JJ. Poortman, *Ochêma (histoire et signification du pluralisme hylique)*, thèse, Assen, 1954, 22/29, etc.

Ou bien on peut parler de pluralisme psychique, mais dans une sorte de pluralisme hylique : de nombreuses religions exotiques, par exemple, connaissent une pluralité d'"âmes", y compris, éventuellement, l'immatériel (si ces religions sont allées jusqu'à connaître des êtres incorporels purs) et le matériel fin (le haut-subtil, qui est moins "dense" ou "grossier" ; le bas-subtil, qui est "plus dense", "plus grossier").

Dans le langage de la théosophie moderne, il y a l'âme immatérielle (divine) et les âmes subtiles (fluides), y compris l'âme "astrale" (hautement subtile) et l'âme "éthérique" (faiblement subtile).

Le pluralisme psychique contient toujours un minimum de ce qu'on appelle la "psychologie matérialiste" ; ainsi, la "psychologie matérialiste" de certains pères de l'église et penseurs chrétiens, de nombreux systèmes hindous et bouddhistes, de la théosophie et de l'anthroposophie modernes (F. Steiner), parle de plus que de simples âmes ou réalités immatérielles.

Pourtant, ce terme sonne mal.