

5.6.2. Introduction à la philosophie grecque. (pp. 101 à 241)

(GW 100)

Echantillon bibliographique :

- JJ. Poortman, outre l'œuvre susmentionnée, *Ochêma*, 1954/ 1967 id. *Vehicles of Consciousness*, 4 vol., Utrecht, 1978 (le texte anglais, un ouvrage standard sur le sujet) ;
- id. *Le concept de pluralisme hyléique (Ochêma)*, Utrecht, 1978 ;
- S. Mead, *The Doctrine of the Subtle Body in western Tradition*, Londres, 1919-1, 1967 ;
- K. de Jong, *Die andere Seite des Materialismus*, Leiden, 1932 ;
- Aksel Volten, *Der begriff der Maat in den Aegyptischen Weisheitstexten*, in F. Wendel et al, *Les sagesses du Proche-Orient antique*, Paris, 1963, 94ff. (L'hylozoïsme, centré sur la substance de l'âme (matérialité fine), chez les Voorsocratiekers) ;
- J. Prieur, *L'aura et le corps immortel*, Paris, 1979 (partie historique : 213/275 ; 222 : Pythagore, Platon, Aristote, Epikouros, - Lucrèce) ; 247 : les deux types de conception concernant la substance de l'âme, à savoir. *Monadologie* (Pythagore, Leibniz) et *atomistique* (Démokritos, Epikouros) ; 273/275 : les invariants à travers les différentes conceptions) ; concernant le "pneuma" (spiritus, "esprit" au sens d'êtres incorporels et/ou particuliers) :
- G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du stoïcisme à S. Augustin* ;

Sur la conception de l'âme chez les Grecs anciens :

Erwin Rohde, *Psyche (Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen)*, Tübingen, 1890/1894 (pour la majorité des Grecs anciens, l'âme est quelque chose d'aérien, de respirant) ;

-- P. Rüsche, *Das Seelenpneuma (Seine Entwicklung von der Hauchseele zur geistseele)*, Paderborn, 1933 (les Grecs anciens évoluent quelque peu en ce qui concerne le concept d'âme, dont nous reparlerons plus tard) ; sur la résurrection :

-- G. Zorab, *Le troisième jour (L'histoire de la résurrection à la lumière de la parapsychologie)*, La Haye, 1974-2.

Il faut bien distinguer le problème de la matière de l'âme ou de la matière fine, sans les séparer absolument :

(1) théorie des idées (idéalisme) ; une idée peut être à la fois immatérielle et matérielle (on pense à l'article de Volten sur la Maât égyptienne, mentionné ci-dessus ; voir ci-dessus p. 16/17) ; à propos de cette idée, voir ci-dessus p. 45/54) ;

(2) Spiritualisme : G. Verbeke, *De vorming van het wijsgerig spiritualisme*, in *Tijdschr. v. Fil.*, 8 (1946) ; 1 (févr.) ; 3/26 ; id. *De wezensbepaling van het spirituele*, in *TvFil.*, 8 (1946) : 4, 435/464 (le spirituel (purement spirituel, immatériel) peut être décrit comme un mode d'être caractérisé par :

a. La conscience du "je" (un être spirituel se connaît comme "je"),

b1. l'immanence (le "je" est une intériorité),

b2. l'autonomie (le "je" est indépendant, et complet, du reste de l'être), c. l'ouverture transcendantale (le "je" se tient debout, avec l'esprit, la volonté et l'âme dirigés (intentio) vers l'"être" qui englobe tout) ; a.c.,461) ; on voit qu'il s'agit de quelque chose de très différent de la subtilité. Il s'agit de l'âme immatérielle

(GW 101)

Note -- Deux commentaires sur la définition philosophique du “spirituel” de Verbeke

(1) Le spirituel n’est pas nécessairement “je” : l’idée immatérielle de quelque chose est également immatérielle, “spirituelle”, purement spirituelle, pure immatérielle, mais elle n’est pas “personnelle”, pas consciente d’elle-même comme “je” ; - chez les Grecs anciens, cela renvoie à la distinction entre “noèton” (contenu intelligent, pensant, idéal) et “noèron” (intelligent, pensant, concevant des idées, qui va avec “je”) ;

Conséquence : le “spirituel” doit être défini différemment, c’est-à-dire à partir du concept de “substance” (= a - ce qui est (in)directement lié aux processus de particules et d’antiparticules) ; la spatialité semble être essentielle pour de telles “particules” (cf. la définition de Descartes de la “substance”, resp. de l’antiparticule. corps) ; également la temporalité ; cependant “énergie” ou “particule de matière” semble être décisif sans plus ; de sorte que l’immatériel, le spirituel, est tout ce qui existe sans être une “particule” ; “je” est donc une forme possible d’une telle existence sans particule ;

(2) Le “je” n’est pas nécessairement le je immatériel sans plus, du moins avec l’humain, qui est une personne (le je-conscience d’un esprit de la nature par exemple est impersonnel) : quel “je” par exemple est à l’œuvre dans le rêve (pensez aux analyses de rêves de Freud) ? Ou quel “moi” est à l’œuvre dans la transe (expérience extracorporelle) ? Apparemment, il existe un “moi” plus profond et des “moi” superficiels (en quelque sorte, les rôles d’un “moi” plus profond) : on peut déjà le voir dans une pièce de théâtre bien jouée : l’acteur ou l’actrice a de l’empathie pour un rôle dans lequel un autre “moi” agit, vit, sans se fondre complètement dans son propre “moi” ; combien le joueur, les acteurs, elle aussi, est heureux sur scène, dans le film, il le sait, il le dit, avec des larmes réelles, c’est-à-dire matérielles, comme si c’était lui, elle, qui était joué. Verbeke ne soupçonne apparemment même pas le problème de la multiplicité du “je” (avec lui, d’ailleurs, toute la tradition philosophique qui fonctionne ainsi).

En outre, chaque “âme” (immatérielle, hautement subtile, faiblement subtile, etc.) possède son propre “moi” (conscience) ; par conséquent, une expansion de la conscience est possible lorsque le “moi” (immatériel) est hautement subtil et/ou faiblement subtil ou incarné ; vice versa. Notre “moi” terrestre incarné, une fois élargi par la dimension subtile haute ou basse, fait l’expérience d’une expansion de conscience ; ou par la dimension immatérielle, il réalise la nature globale de lui-même en tant que “moi” immatériel.

Un problème analogue se pose dans l’analyse de la télépathie : je connais, je sens, je “suis” un autre, dans son être intérieur, à distance (ici encore, l’expansion de la conscience ; plus que cela : toute herméneutique, pour qui l’autre (ou même l’autre) n’est pas non-moi mais encore moi (voir ci-dessus p. 54 (micros versus macrocosme, 58 (Dilthey), est une forme d’expansion de la conscience ; tout savoir paranormal (mantique ; voir ci-dessus p. 35). 54 (micros versus macrocosme), 58 (Dilthey), est une forme d’expansion de la conscience ; tout savoir paranormal (mantique ; voir ci-dessus p. 35) est une forme d’expansion de la conscience et de Je-multiple.

(GW 102)

La substance de l'âme (fluide) chez les Voorsocratiekers. (102/106)

Cfr. *JJ. Poortman, Véhicules de Consc.* II, 55 (o.c., 28/31) ; indique que la période est résumée par *F. Rüsche, Das Seelenpneuma* : Pendant toute la période présocratique, la substance (= mode d'être) dont l'âme - ainsi qu'on le pensait - était constituée était désignée par divers noms, mais était toujours considérée comme quelque chose de la nature de l'air. En même temps, le mot "air" ne doit pas être compris dans notre sens moderne, comme le fait notre science, mais plutôt comme quelque chose de relativement fin (matériel)". (o.c., 30).

Fr. Krafft, gesch. D. Naturwissenschaft, I, 124, constate, avec tous les autres chercheurs, que toutes les philosophies préplatonniennes - dans la mesure où elles sont entièrement physiques - ne connaissent pas encore la distinction ultérieure entre substance et esprit immatériel, valable surtout depuis Platon, pour être formulée explicitement. En ce sens, ils sont tous matérialistes, c'est-à-dire que, naïvement, leur concept de "substance" est en même temps leur concept de "réalité" ("être").

En d'autres termes, leur notion de "matière" n'est pas exclusive (comme l'entend le matérialisme moderne agressif), mais inclusive : elle inclut l'incorporel (et même le transcendantal). En d'autres termes :

(1) le principe premier des Protomiléens (Thalès (l'eau), Anaximandros (l'indéfini), Anaxiùines (l'air, le souffle)),

(2) l'"arithmouï", les formes numériques, des Puthagors, le "on" (l'être) de Parménide (même s'il est atteint de manière réfléchie), le feu, resp. le logos (la compréhension de l'univers) d'Héraclite,

(3) Les éléments (= espèces de matière) et/ou les particules de poussière des mécanistes (Empedokles, Anaxagoras, - Leukippos, Democritos), sont tous "matériels" dans le sens inclusif susmentionné, sauf un peu dans le cas des atomistes (Leikippos, Democritos, qui semblent néanmoins accepter le mauvais œil et les apparitions des dieux comme des événements réels).

Ce cadre de pensée explique pourquoi on ne peut pas encore discuter de l'existence ou non d'une nature purement fluïdique (fine) de l'âme(est) et, certainement, de l'existence ou non d'une nature purement incorporelle de l'âme, par exemple. Il faut donc répondre à la question sur l'âme pneuma (Rüscher), l'âme substance (Aksel Volten) à partir du contexte, et non à partir des déclarations explicites.

Seulement avec Empedokles d'Akragas (Girgenti, Sicile) (-483/-423) - selon Krafft, o.c., 124 La philosophie commence à distinguer les tâtonnements ("hulè" (matière, substance) de ce que l'on appellera plus tard, chez Aristote, la "cause mouvante" (dans le cas d'Empedokles : "eros" (amour), "filia" (amitié) dans leur lutte avec "neikos" (discorde, dispute) et ceci toujours dans un sens fortement mythique, c'est-à-dire dans le sens des divinités, qui sont à la fois transcendantes et immanentes dans la fisis ; cf.)

(GW 103)

Ainsi, nous comprenons de manière exégétiquement correcte ce qui suit :

(1) Anaximines de Miletos (-585/-525)

affirme que l'âme (psuchè) est "aër", souffle (âme), air (âme) (il s'agit d'un concept général, selon Poortman, II, 29) ;

(2) Xénophane de Kolophon (-580/-490),

le premier culturologue-théologien éclairé à la pensée laïque (voir ci-dessus p. 74), dit que l'âme est "pneuma", souffle (âme) ;

(3)a. Puthagoras (et les Paléopythagoriciens) de Samos (-580/-500),

l'arithmologue, dit que l'âme est un fragment de l'"aithèr" (éther, ciel bleu de l'enfer habité par un dieu) ; - une telle chose est nouvelle et indique une nouvelle conception orphique (voir plus loin) de l'âme qui conçoit l'âme comme une divinité (décomposée) ;

(3)b. Herakleitos d'Ephesos (-535/-465),

le premier dialecticien moderne (voir ci-dessus p. 95 : *matérialisme dialectique*), dit que l'âme est "augè xèrè", une lumière sèche, du moins l'âme du sophos, du sage (les autres âmes sont "humides" c'est-à-dire plus décomposées que celles du sage) ; selon Poortman, la lumière sèche est subtile et vivante (hylozoïsme) ; - d'ailleurs Héraclite comprend le feu (probablement subtil) comme une lumière sèche. Selon Poortman, la lumière sèche est subtile et vivante (hylozoïsme) ; - Hérakleitos voit aussi le feu (probablement subtil) comme le commencement primitif du fisis ; - ici aussi il y a une nouvelle conception de l'âme, à savoir, comme chez Puthagoras, inhérente aux mystères (voir ci-dessus p. 45) ;

(4)a. Anaxagore de Klazomeinai (-499/-428),

le premier philosophe scientifique moderne, place le "Nous" (intellectus, esprit de l'univers) à la racine, comme la source et la force motrice, ainsi que l'esprit ordonnateur, de tout ce qui est ; selon Rohde et Windelband, Poortman affirme que le "Nous" est la matière de la pensée (et donc difficile à concevoir sans corps ou sans poussière) ;

(4)b. Demokritos d'Abdera (-460/-370),

le grand mécanicien atomiste, considère que l'âme est de la matière mais qu'elle est constituée de petites particules rondes et chargées, les "atoma", indivisibles, très proches du feu (voir Herakleitos), l'élément (type de matière) le plus important.

Il conçoit les divinités comme des daimones mortels, connus grâce à de petites "eidola" (images), lorsqu'ils apparaissent aux mortels ; -- la perception, tant ordinaire que paranormale (dans notre langage d'aujourd'hui, bien sûr : Démokritos ne fait pas encore cette distinction, apparemment), à savoir. Mais Démokritos voit différents types de perception : il parle explicitement de "pleious aisthèseis" (un pluriel de perceptions) ; Poortman appelle un tel système le prototype du matérialisme dualiste, qui avait apparemment un œil sur les phénomènes paranormaux.

(GW 104) *Résumé.*

(i) Sur le plan épistémologique, nous voyons deux directions principales :

a/ Demokritos en particulier situe l'atoma, tant fin que grossier, dans le cadre des données observables ; par conséquent, l'âme et la matière divine (en même temps aussi la réalité paranormale) sont plus que la pure réalité imaginaire, plus que la pure imagination et plus que la pure raison et/ou l'intellect ;

b/ Surtout (Empédocles et à sa suite) Anaxagore situe la cause mouvante, à l'œuvre dans la substance naturellement immobile et passive, purement dans les données accessibles seulement par la pensée (ici l'influence de Parménide est perceptible) : “ Les deux penseurs sont (...) dualistes. Pour eux, il existe deux types de principes essentiellement distincts :

1. Un genre passif, qui subit quelque chose, et un genre actif, qui manipule ce subissant,

2. un corporel - matériel et surtout avec Anaxaforas - une espèce presque désincarnée et désincarnée. (*Fr. Krafft, Geschichte d. Naturwissensch., I, 278*).

Krafft note que ce dualisme “physique” “substance/forme” est apparenté au dualisme anthropologique “corps/âme (esprit)” qui, en Grèce, est en vogue depuis Hésiode.

JJ. Poortman, Ochêma, 1954, 68v. note qu'à partir d'Anaxagore, qui opposait le ‘Nous’ (esprit de l'univers) (presque immatériel) à tout le reste (dualisme ‘physique’ typique ‘Esprit/poussière’), en passant par Platon et surtout Aristote (avec son hylémorphisme ou philosophie de la poussière), puis par Augustin, une longue lignée s'étend, qui conçoit l'âme ‘angélique’, c'est-à-dire exclusivement immatérielle, oui, anti-poussière ou du moins étrangère à celle-ci, et que l'on retrouve chez Thomas, plus fortement chez Descartes et plus tard chez Kant, d. l'âme du ‘Nous’.i. exclusivement immatériel, oui, hostile à la matière ou du moins étranger à celle-ci, et que l'on retrouve chez Thomas, plus encore chez Descartes et, plus tard encore, chez Kant, c'est-à-dire chez les grands adversaires du pluralisme hylien.

(ii) Physique : un pluriel de soulsneuma

Sur le plan physique, nous constatons qu'il existe un pluriel de l'âme pneuma (âme du souffle) ou de l'âme substance chez les penseurs grecs :

(ii) a. La substance pensante, purement active, du Nous (entendement de l'univers) chez Anaxagore (par opposition à la substance passive des choses physiques), qui constitue l'univers ;

(ii)b. un pluriel de substance physique, indiquant une couche ou une sorte de l'âme ou de la divinité (daimon) :

b1. aër (air), un pneuma (souffle) par Anaximines, Xénophane ;

b2. aither (ciel bleu ou azur) à Puthagoras ;

b3. feu, scintillement de lumière par Herakleitos (augè = lumière (solaire) brillante, scintillement d'un œil), Demokritos (feu = élément principal ou substance).

Comme vous le savez peut-être, aujourd'hui encore, les sensitifs et les visionnaires observent que l'aura (émanation de l'âme ou des esprits qui apparaissent) est bleue, ardente ou lumineuse ou qu'elle est ressentie comme un vent frais.

(GW 105)

Note - L’*“hylozoïsme”* - que l’on trouve notamment chez les premiers penseurs grecs “s’appelle l’opinion selon laquelle la matière eo ipso (par le fait même, bien sûr) est vivante : les atomes, par exemple, ne sont pas de la matière morte sans plus, mais ils possèdent aussi comme propriété originelle une certaine conscience, une vague aspiration, de faibles sensations ou autres”. (*JJ. Poortman, Ochêma, 1954, 29*).

“Car l’hylozoïsme voit tout du point de vue de la matière telle qu’elle est ordinairement perçue ou connue par nous, et il prétend maintenant qu’il y a (et pas seulement chez les êtres vivants), contre toute attente, une union constante de la conscience et de la matière perceptible”. (*ibid.*, 30) - Poortman oppose à cela son concept de “psycho-hylisme”, qui voit tout du point de vue de la conscience et prétend que la conscience a toujours un côté matériel ou corporel. Vu de cette façon, le psycho-hylisme est une sorte de pluralisme hylique, bien sûr (qui, cependant, ne s’applique pas à la conscience de l’Être suprême, si elle est conçue comme purement immatérielle).

Hylozoïsme

Ceci est compris différemment par A. Volten, *Der begriff de Maat in den Aegyptischen Weisheitstexten*, in F. Wendel et al, *Les sagesses du Proche-Orient ancien*, Paris, 1963, 73/101 :

L’idée égyptienne “Maat” (justice), voir ci-dessus p. 16v. - est, à l’origine, astrologique ; car “Dieu” est la force mystérieuse (dynamisme) qui se manifeste en tant qu’âme du monde (comprendre : fluide du monde, en premier lieu) dans le soleil, la lune et les étoiles ; à partir de là, “Dieu”, en tant que némésis, dirige l’ensemble des événements naturels ; surtout, “Dieu” crée les rencontres des corps célestes afin que les gens sur terre puissent les comprendre comme déterminant leur destin - voir ci-dessus p. 9v. (analyse du destin).

Les “divinités des étoiles” sont un aspect de ce processus universel : ces divinités, situées dans les corps célestes, coopèrent avec le “Maat”, c’est-à-dire le jugement judiciaire de “Dieu”. Tout ce qui vit, provient d’un fluide divin (*sic, a.c., 92*), qui imprègne tout - les divinités célestes ainsi que les plantes, les animaux et les êtres humains (voir ci-dessus p. 32) et l’univers est régi par ce fluide, qui se manifeste, dans sa forme la plus élevée, dans les corps célestes (aspect astrologique), selon des lois éternelles et immuables (aspect cybernétique ; némésis). Ce fluide est précisément le “Maat” (*a.c., 92*).

Il y a donc un côté matériel, mais apparemment d’abord un côté matériel subtil ou raréfié. A ce sujet, Volten écrit, *a.c., 94* : “Il est en tout cas clair que l’hylozoïsme présocratique est d’inspiration égyptienne, comme on le voit déjà dans l’antiquité. Le problème fondamental de la philosophie présocratique est le suivant : “Quelle est la substance à partir de laquelle l’âme est formée ?” La Maat, apparemment, est, selon Volten, de la poussière d’âme (*a.c., 99*), qui navigue dans l’univers en tant que matière première.- Ainsi compris, l’hylozoïsme est très “psycho-hylique” et existe sur la base de la matérialité, qui, même astrologique, est une âme (et vivante, consciente).

(GW 106)

L'“*hylozoïsme*” au sens propre est défini de manière encore plus stricte par *W. Brugger et al, Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg, 1961-8, 412 : Diogène d'Appolonia (V-th e., synthèse d'Anaximènes de Miletos et d'Anaxagore de Klazomenai) affirme que l'air est le sol primitif (cf. la ‘matière première’ de Volten) de tous les côtés (// Anaximènes) et que ce sol primitif possède la raison (nous) (// Anaxagore).

Ici, cependant, l'accent est mis sur l'aspect intellectuel en tant que puissance ordonnatrice de l'univers, comme l'a fait Anaxagore : c'est l'oxygène (l'air), mais “noétique” (intellectuel).

Conclusion : l'aspect philosophique de la substance de l'âme implique :

1. Un côté matériel brut (le monde profane, visible et tangible) ;
2. Un côté cosmique ou univers (astrologiquement, “ physique “ compris comme transcendantal) ; - ce qui pose le problème de l'immatérialité pure de l'Être Suprême, bien sûr ; à ce sujet, plus tard.

La substance de l'âme (fluide) chez les derniers penseurs grecs. (106/109)

Cfr. *JJ. Poortman, Véhicules de Consc.* II, 31/55.

(1) Platon : bien qu'il ne soit pas clairement formulé, le pluralisme hylique est présent chez Platon : plus clairement encore chez Speusippos (chef de l'école de Platon -347/-338) et Herakleides Pontikos (-390/-310), disciple de Platon et Speusippos (Herakleides parle de l'âme comme d'un “aithéron soma” (corps aithérique), qui est “photoeides” (lumineux)) ;

(2) Aristote : tous les aspects du pluralisme hylique sont présents chez Aristote, mais ni lui ni ses commentateurs ne sont suffisamment clairs ;

(3)a. Epikouros et son école : en tant que philosophie démocratéenne, l'Epikouros est clairement dualiste - matérialiste (voir ci-dessus p. 103) ;

(3)b. la Stoa : aussi matérialiste que la philosophie épicurienne, la Stoa, en revanche, est un “ modèle de pluralisme hylique “ (*Poortman, Veh., II*, 43) ; la doctrine des esprits pneumatiques ou vitaux a été reprise par les stoïciens de la médecine de l'époque : dans l'homme, par exemple, Selon certains stoïciens, le pneuma, l'âme (la substance), est lié aux “effusions” (= aura mobile ou rayonnement) du sang (on pense à l'Ancien Testament qui, dans les sacrifices sanglants à Yahvé, offrait l'âme du sang ou le fluide sanguin) ; --

Galenos, qui fut après Hippocrate le plus célèbre médecin de l'Antiquité, était un ecclésiastique (il a relié Platon, Hippocrate et Aristote), acceptait les esprits de la vie, mais les reproduisait (apparemment d'une manière matérielle) (voir Lange, *Gesch. D. Mat.*).

(4)a. Erastothène de Kourène (-275/-194), dans la lignée duquel Ptolémaïos le platonicien (+130/+200), plus tard, a avancé la doctrine de l'“ochêma” (véhicule de l'âme) : l'âme possède constamment un corps d'âme (véhicule, vêtement) et, après la mort, elle passe dans des corps “leptotères” (plus fins, plus subtils) ; - ainsi Jamblichos de Chalkis (+283/+330), le grand néo-platonicien ;

(GW 107)

(4)b. Ploutarchos de Chaironeia, (+45/+125) le prêtre de Delfoi, dont il a réévalué l'oracle au milieu d'une époque sceptique, mentionne souvent le pneuma, substance de l'âme composée de particules plus subtiles, dont il souligne une application, à savoir. Le pneuma (mantien) ou substance d'âme visionnaire, qui joue un rôle dans l'ouverture de la vision (clairvoyante) (on ne peut pas "voir" avec la seconde vue sans une substance d'âme spéciale), - par exemple dans la clairvoyance oracle ;

(5)a. Le mithraïsme, c'est-à-dire l'offrande de Mihra(s), originaire d'Iran et très répandu dans les légions romaines à la fin de l'Antiquité (voir ci-dessus p. 38 : Mystères hellénistiques-romains), cf. *J. Bidez, la vie de l'empereur Julien*, Paris, 1930, 79, 162s, 219/224 (*Le sanctuaire de Mithra*) fait état, dans un rite (A. Dieterich), d'un "soma teleion" (un corps parfait) au centre, que l'initié au mystère de Mithra(s) invoque comme son "moi" supérieur et avec lequel il veut réaliser une unité mystico-religieuse ; de même, "aër" (air) ou "pneuma" (souffle) et la lumière sont des caractéristiques de cette âme-corps parfaite ;

(5)b. Le *corpus Hermeticum*, la littérature dont *Hermès Trimegistos*, l'Hermès trois fois supérieur, est le centre, originaire d'Égypte, enseigne entre autres que l'âme, en tant que "peribolaion", coquille, vêtement, a un pneuma sous forme de "brumes" (aëres) comme véhicule ou baratte ;

(5)c. Les oracles chaldéens (Oracula chaldaica), dont le titre propre était "Logia di' epon" (révélation), écrits par un certain Ioulianos le Théurique (voir ci-dessus p. 37), cet ouvrage obscur affirme que l'âme possède une enveloppe (un vêtement) pneumatique ou matérielle de l'âme et que, en descendant dans les sphères inférieures (= couches de réalité), il n'est pas possible de déterminer le niveau de l'âme. 37), cet ouvrage obscur propose que l'âme possède une enveloppe (un vêtement) pneumatique ou matérielle de l'âme et que, en descendant dans les sphères inférieures (= couches de réalité de plus en plus proches de la sphère matérielle grossière dont nous faisons l'expérience sur terre), elle revêt des "vêtements" (enveloppes, véhicules, corps de l'âme) de moins en moins subtils, pour, à la résurrection, les enlever à nouveau et les remplacer par des corps de l'âme plus subtils ; C'est une doctrine qui devient fondamentale à la fin de l'Antiquité ;

(5)d. les papyri magicae, les papyrus magiques, dont parlent entre autres *K. Preisendanz, Papyri Graecae Magicae*, 1928/1931, - *T. Hopfner, Griechisch-Aegyptischer Offenbarungszauber*, etc., parlent souvent de différentes formes de substance de l'âme ; ceci entre autres en relation avec les daimones ;

(5)e. les écrits alchimiques parlent, déjà dans l'antiquité tardive, de

(i) les processus naturels, notamment la transformation (transmutation, etc.) des métaux,

(ii) les processus matériels de l'âme, dans lesquels le corps de l'âme de l'être humain devient de plus en plus subtil, avec, comme but ultime, un corps de l'âme indestructible et parfait comparable, par exemple, au corps parfait des Mystères de Mithra (comme, d'ailleurs, de tous les mystères qui touchent directement le corps de l'âme).

(GW 108)

Pour les alchimistes, comme nous l'avons déjà indiqué plus haut (voir p. 105 et suivantes) à propos du concept d'"hylozoïsme", le lien entre la nature humaine extérieure et l'homme matériel intérieur, l'âme, est immédiatement apparent ;

(6)a. L'école néoplatonicienne fondée par Ammonios Sakkas (+175/+242) d'Alexandrie et développée dans le sens platonicien-aristotélicien par Plotinos de Lukopolis (Égypte ; +203/+269) va, à la suite des deux fondateurs, développer à fond la doctrine des corps de l'âme et des questions connexes : Plotinos lui-même, aussi spéculatif que Platon et Aristote, s'intéressait moins à la matière subtile et aux corps de l'âme, mais il les acceptait clairement ; il parlait cependant d'un "cosmos noëtos" (mundus intelligibilis, un monde de contenu pensant) composé de "noëtè hulè" (materia intelligibilis, matière pensante, - semblable à la matière pensante d'Anaxagore (voir ci-dessus p. 102v)), selon Plotinos. 102v)), selon Plotinos les daimones partageaient cette substance subtile ;

(6)b. Porfurios de Turos (+233/+305), élève de *Plotinos* et rédacteur de son ouvrage *Enneaden*, montre déjà clairement, bien qu'avec hésitation, le passage du néo-platonisme de la theoria spéculative à la theourgia (voir ci-dessus p. 37v.), c'est-à-dire à une forme de pensée qui, par opposition à la simple "considération pensante", veut intervenir activement dans le processus de la vie et du monde, non pas séculaire-physique mais fluidesoul-sentiment. une forme de pensée qui, opposée à la simple "contemplation pensante", veut intervenir activement dans le processus de la vie et du monde, non pas séculaire-grophonique mais fluïdique-souloureuse, soutenue par le fluide présent dans tout l'univers (voir ci-dessus p. 9/12 (*analyse du destin* etc.), 32v. (*unité, sagesse, cosmique et humaine*), 45vv. (*théorie des idées*), (105// 16vv. : *Maat*) (*hylozoïsme*)), Fluïdum, présent de manière prééminente dans les 'theoi' (theai), divinités, existantes ou artificielles (voir theürgie), qui sont littéralement mobilisées en vue d'un changement de destin (où se trouve précisément l'actif, si différent du spéculatif-contemplatif) ;

Porfurios lui-même a approfondi la doctrine de la substance de l'âme et la daimonologia qui lui est liée ; un détail : la fantasia, c'est-à-dire la capacité de réforme-création par rapport à la substance de l'âme (doctrine) qui réapparaît fortement à la Renaissance) joue un rôle important chez Porfurios ;

(6)c1. Jamblichos de Chalkis (+283/+330), élève de Porfurios, fondateur de l'école syrienne, élabore en détail la doctrine de l'âme :

1. l'âme elle-même,
2. ses différents corps d'âme,
3. La descente et l'ascension de l'âme à travers les "sphères" (couches de réalité plus ou moins matérielles),
- 4 Les "augoeides ochèma" (le véhicule splendide), entre autres choses caractéristiques des divinités (lorsque Jamblichos avait de telles apparences, il devenait "impuissant comme un poisson dans le ciel") ;

(GW 109)

(6)a2. Proklos de Konstantinopolis (+410/+485), le penseur qui a “systématisé” le néo-platonisme et qui est donc appelé le “scolastique” ; d’ailleurs, par son influence, il est le précurseur de la scolastique médiévale ; -- sa doctrine des âmes résume ses prédécesseurs de manière ordonnée :

1. L’âme possède plusieurs “pneumatika ochêmata”, véhicules matériels de l’âme (combinaison de pneuma et d’ochêma), qu’il appelle aussi “chitones”, vêtements ;

2. La question de savoir si et combien de temps l’ochêma a survécu à la mort, à laquelle Porfurios et Jamblichos répondent encore avec hésitation, est résolue par Proklos :

2a. les véhicules ordinaires (âmes-corps) que l’âme laisse derrière elle lorsqu’elle réapparaît dans le “supérieur”, c’est-à-dire avant tout : les “sphères” subtiles (hautement subtiles).

2b. le corps de l’âme congénital (sumfues augoeides ochêma), cependant, est impérissable et reste avec l’âme (ce que Poortman appelle psychohylisme : bien sûr, l’âme a un corps de l’âme) ; cf. *Poortman, Ochêma*, 1954, 46/50, où l’auteur compare ce corps de l’âme congénital et splendide au corps glorifié, tel que Jésus l’a montré sur le mont Thabor et après sa résurrection ; -- cf. Proklos, le corps inné, splendide, de l’âme, était “ahulon”, immatériel, incorporel (Poortman pense que “incorporel” signifie ici “non grossier”, à cause du supposé psychohylisme, bien sûr) ;

3. le concept de “platos”, immensité (largeur d’un corps massif), par exemple dans l’expression “en toi psuchikoi platei”, sur le plan psychique, âme-matière ; selon Poortman ce concept correspond au concept de “sphère” (comme par exemple chez les théosophes modernes) ; on pourrait parler de sphères de vie (subtiles) ou d’espaces de vie (couches, si l’on inclut le caractère supérieur ou inférieur) ;

4. D’emblée, il est clair que Proklos - et d’autres - admet, outre les “corps”, une “matière” purement fluidique (tous les penseurs ne parlent pas de “matière”, quand ils parlent de “corps”, dans lesquels la “matière” prend forme) ;

(6)d. Une série d’auteurs plus ou moins néo-platoniciens ou néoplatoniciens : Themistios, Hierrokles, Olumpiodoros (un chrétien), Sunesios (un évêque chrétien), Surianos, Damaskios, etc. adhèrent évidemment aussi à une forme de pluralisme hylén.

Conclusion :

1. Principale impression : dans le monde gréco-romain, le pluralisme hylén prévaut, sous diverses formes ;

2. Le dualisme anthropologique (âme/corps sans moyen terme fluide) est presque inexistant.

(GW 110)

b. La dynamique ancienne (théorie de la force. (110/117)

W. Brugger, *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg, 1961-8, 413 (*Üntersuchung über das Werden und die Veränderung*) distingue, chez les Voorsocratiekers, deux types de doctrine concernant la “force” :

1. l’explication “dynamiste”, qui conçoit l’être comme auto-existant (la force causant le changement (mouvement) est interne) et comme qualitativement distinct des éléments (c’est-à-dire des types de matière) ; Héraclite d’Éphèse (535/-465) et son élève Kratulos (le professeur de Platon) en sont des exemples typiques ;

2. l’explication “mécanique”, que l’être

(i) comme non autonome (= lent, inerte, sans force interne) et

(ii) n’accepte qu’une distinction quantitative des éléments de la matière ; -- exemples typiques :

2a. les non-mécaniciens, qui maintiennent donc encore une distinction qualitative des éléments (= semi-dynamique) : ainsi Empedokles d’Akragas (-483/-423), qui soutient que tout être est créé à partir de quatre éléments (feu, air, eau, terre) par mélange (ce qui est un événement mécanique, mais qui s’applique déjà à des éléments qualitativement distincts, c’est-à-dire avant leur mélange).

Ainsi Anaxagore de Klazomeinai (-499/-428), qui prétend qu’il existe (au lieu de quatre, comme chez Empedokles) un nombre illimité d’éléments déjà qualitativement distingués (homoiomereiai) ou substances primordiales, qui mécaniquement (mouvement tourbillonnant, mélange et séparation), mais sous la direction du Nous (= Intellectus, Univers Mind) changent, respectivement se déplacent ;

2b. les mécanismes extrêmes, qui

(i) Un nombre illimité d’éléments (ici “atoma”, éléments indivisibles),

(ii) qui sont purement quantitativement différents les uns des autres, supposent et

(iii) qui changent ou se déplacent purement de l’extérieur ; ainsi par Leukippos de Miletos (V-ème) ; ainsi par son élève Démokritos d’Abdère (-460/-370), qui soutient qu’il y a un nombre infini d’“atomes”, particules primaires indivisibles, qui ne diffèrent que par leurs caractéristiques géométriques, c’est-à-dire leur taille, leur forme, leur position dans l’espace, leur positionnement les uns par rapport aux autres, que, de plus, il n’y a pas de force autre que la gravité, qui agit de l’extérieur sur la géométrie des atomes.

Comme l’a fait remarquer W. Jaeger, les médecins, avec leur traitement des substances (aliments et boissons, médicaments) jouent ici un rôle majeur, surtout en termes de mécanique : ils les mélangent ou les séparent ; -- ce qui est ensuite, par analogie, transféré au cosmos ou à la fisis dans son ensemble.

Cfr. plus haut p. 84 la diététique d’Alkmaion de Kroton).

(GW 111) Il est clair pour ceux qui connaissent un peu l'histoire des idées que, avec le dynamisme (par Héraclite) et le mécanisme (par Empedokles et d'autres), deux écoles fondamentales de pensée en philosophie et en science ont été établies qui, sous des formes toujours changeantes, perdurent jusqu'à nos jours.

Par conséquent, ces descriptions plus détaillées :

a/1. mécanisme :

- (i) Un ensemble de (sous-)parties nécessaires et suffisantes - la matière,
- (ii) ainsi harmonisées (emboîtées) selon une structure - ,
- (iii) qu'ils provoquent un changement (= mouvement, fonctionnement) - énergie ;

2. Comme on le voit, il y en a :

(i) les mécanismes naturels et (ii) les mécanismes artificiels ; ce que l'on appelle un "appareil" (machine) est un tel mécanisme artificiel, conçu et fabriqué par l'homme ;

3. cybernétique (pilotage) est un mécanisme, dans la mesure où la structure (l'harmonisation) ou l'information, en cas de déviation, assure une récupération (corrective) du changement causé (un mécanisme de contrôle).

4. Les parties du mécanisme sont, dans la vision ancienne (du surtout Demokritos), des "éléments", des "atomes", dans la vision actuelle physico-chimique des "éléments", des "particules" (voir ci-dessus p. 97) ;

b/ *Mechani(ci)sm : la nature, comme un mécanisme*

Le mécanisme est la vision qui considère la réalité, la nature, entièrement ou principalement comme un mécanisme ou un ensemble de mécanismes ;

1. cognitive : la nature (les parties) sont mécaniques ; en d'autres termes, tous les phénomènes - l'inorganique et l'organique (biologique), mais aussi le psychologique, le sociologique et le culturologique - sont réductibles (vision réductrice) à des phénomènes mécaniques ; par exemple, le corps est réduit à un mécanisme ; De même (psychologiquement), la pulsion ou la faculté de penser (par exemple, le cerveau électronique comme "modèle" de toutes les opérations de pensée) ; de même, la société et son comportement collectif (qui est interprété comme obéissant à des mécanismes sociaux) ; de même, par exemple, la création d'une œuvre d'art (culturellement) ;

2. technique : l'automatisation (mécanisation) de tous les processus, y compris les processus de la vie (bio-, psycho-, socio-, culturologique), est une sorte d'idéal ou de programme de l'homme mécaniste ; -- cela rappelle le mythe de Pygmalion : le prince de Chypre (Cyprius), en même temps sculpteur renommé, était un ascète et souhaitait rester célibataire ; son "eros" (amour) flétri (et réprimé), il l'a transféré dans la statue d'une jeune fille qu'il avait réalisée : Il supplia Aphrodite de lui donner une épouse qui ressemblerait à son œuvre ; la déesse insuffla la vie à la statue et ainsi Pygmalion put épouser sa propre création de nature technique, Galathea ; - ce mythe reflète indirectement quelque chose de l'expérience du mécanicien ;

(GW 112)

Il est clair que la vision mécaniste devient problématique dès que les données biologiques et humaines (psychologiques, sociologiques, culturologiques) doivent être interprétées de manière naturelle ; par conséquent, le mécanisme devient le contraire :

(i) Le finalisme : l'univers (de fuis) ou du moins la vie et la vie mentale ont une finalité selon un plan prédéterminé (finalité) ; non pas que l'interprétation mécaniste soit dépourvue de finalité ; non, elle ne suppose qu'une finalité immanente, interne, située dans le mécanisme lui-même ; aucune finalité externe, transcendante, extérieure, comme le suppose le finaliste ou le téléologue ; Pour le mécanicien, le finalisme est une métaphore, un transfert du pragmatisme, qui établit l'utilité, c'est-à-dire la soumission des machines ou des matériaux ou des opérations à des buts prédéterminés ; - bien sûr, le mécanicien le suppose aussi, mais il refuse de présupposer ces buts prédéterminés pour l'ensemble de la nature, au-delà de l'homme, ou pour la vie.

Il est clair que le finalisme (téléologie) se fonde sur une sagesse préconstituante (par exemple une providence, qui oriente la nature à l'avance vers un but, la règle selon un plan, etc.)

(ii) Le vitalisme : Hippocrate de Kos (Médecin Patron ; voir supra p. 86), - plus tard Aristote de Stageira et son école, le Péripatétisme ou Aristotélisme, prétendent que, contre l'atomisme et le mécanisme de leur temps, la vie est irréductible au mécanisme, que la vie est caractérisée par une "en.tel.echeia" (entéléchie, c'est-à-dire qu'en (= et) le moi vivant est un but (telos), qui le programme) ;

Contre Descartes, qui a introduit le mécanisme moderne, les représentants de l'école de Montpellier (XVIIIe e. (théorie du réflexe) étaient vitalistes ; Cl. Bernard ('le milieu intérieur'),- Kurt Goldstein (neuropsychiatre d'influence husserlienne : unité des phénomènes organiques et psychiques),- Georges Canguilhem (épistémologue organiciste) sont des vitalistes, qui rejettent l'interprétation mécaniste de la vie comme étant unilatérale ; -- la philosophie d'Henri Bergson est une philosophie vitaliste ;

(ii)a. Organisme : apparenté au vitalisme dans une large mesure, mais mettant l'accent sur le concept d'"organisme" ; l'"organisme" comporte deux caractéristiques :

1. holisme, c'est-à-dire que le vivant est un tout (holon), indépendant et autodirigé (Eigenwert) ; aspect dynamique ;

2. interaction, c'est-à-dire que les parties sont alternativement but et moyen, l'une par rapport à l'autre ; aspect systémique-théorique ; l'"organicisme" est donc l'interprétation qui conçoit l'ensemble de la nature, ou du moins la vie, comme un organisme (et pas ou pas seulement comme un mécanisme).

(GW 113)

En d'autres termes, ici le tout (holon) est pour les parties et la "force" est enfermée dans ce tout (qui n'est donc pas lent ou inerte et dépend de forces extérieures, comme dans le mécanisme) ;

Les représentants sont : Cl. Bernard, qui a étudié expérimentalement le rôle glucogène du foie et établi que les parties anatomiques d'un organisme

a. être relativement autonome et **b.** être encore intégré dans l'ensemble des fonctions (physiologiques) (opérations, rôles) ; ainsi l'organisme est un milieu intérieur (un centre vivant interne), avec sa propre unité (cohésion).

E. Goldstein a étendu l'organicisme (du physiologique au) domaine psychologique : la psyché n'est pas seulement en interaction avec le corps, mais la psyché s'exprime dans l'organisme ; -- ce que le penseur existentialiste M. Merleau Ponty a exprimé dans sa théorie du " corps propre " dans sa relation au monde ;

Les représentants au sens large - et métaphorique, métaphorique, analogique - sont : linguiste, Wilhelm von Humboldt (1707/1835), qui conçoit la langue comme un organisme (avant de Saussure, qui la conçoit comme un "système") ;

sociologique, Emile Durkheim, qui conçoit l'organisation de la société (même trop fortement) comme un organisme, etc.

(ii)b. la cybernétique (science du contrôle) et - plus largement - la science des systèmes :

Les cybernéticiens (théoriciens des systèmes) élargissent le concept d'"organisme" : toute structuration (= système) est appelée "organique" ; par exemple, une machine (organisme mécanique ; dispositif électronique, par exemple) ; une vie spirituelle (organisme psychologique) ; une société (organisme social) ; une culture (organisme culturel) ; un corps (organisme biologique) ; cette science "organismique" traverse donc toutes les sciences de la matière et traite les "éléments" comme des "boîtes noires" (c'est-à-dire comme des éléments inconnus en soi mais faisant néanmoins partie d'un organisme) et considère le tout et les parties comme dotés d'une entrée (input) et d'une sortie (output) ; - ainsi la cybernétique (resp. la science des systèmes) est une forme généralisée d'organicisme ;

Il faut noter que déjà Platon :

(i) considérait le corps comme un phénomène de direction (la tête commande le cœur et l'estomac) ;

(ii) concevait la société (la polis) comme un "organisme" analogue au corps. Tout ceci pour montrer que les Voorsokratiekers ont abordé une dualité ('dynamisme / mécanisme') avec des séquelles.

(GW 114)

Typologie des forces.

(I) *L'état actuel de la théorie des forces.*

La physique “fondamentale” admet quatre types de forces, qui sous-tendent toutes les interactions entre les matières.

1. La plus ancienne force fondamentale connue est la gravité (Démokritos la place déjà en premier) : la “ gravitation “ fait que deux masses (la pomme, qui tombe, et la terre, qui tourne autour du soleil, etc.) s’attirent mutuellement.

2. La force électrique et la force magnétique sont également connues, du moins vaguement, depuis longtemps : les Grecs anciens connaissaient la pierre magnétique ; les Chinois utiliseraient depuis plusieurs siècles des boussoles basées sur le champ de force magnétique de la terre ;

J. Maxwell a trouvé la formule commune pour décrire les deux en langage physique : depuis lors, on parle de la force électromagnétique unique (par exemple, les électrons (négatifs) tournent autour du noyau (positif) de l’atome). 1. et 2. Les forces gravitationnelles et électromagnétiques agissent à de longues distances.

3. La troisième force, intra-atomique, nucléaire, s’appelle maintenant l’interaction forte ou force nucléaire forte : dans le noyau atomique, il y a des neutrons (neutres) et des protons (positifs) ; les protons, étroitement empilés dans le noyau atomique, devraient se repousser (à cause de la même charge), mais, en fait, ils sont, étroitement empilés, des noyaux atomiques solides ; quelle force les maintient ensemble ? La force nucléaire forte ou force d’interaction : dans la fission nucléaire (dans les centrales nucléaires controversées, par exemple), la troisième force est libérée.

4. La quatrième force, également nucléaire, s’appelle l’interaction faible (ou force nucléaire) : la désintégration radioactive d’un neutron en un proton, un électron et un neutrino est “expliquée” par cette quatrième force.

Hideki Yukawa, physicien japonais, a postulé en 1935 que les quatre forces fondamentales de la nature sont réalisées par des particules (voir ci-dessus p. 97) : gravitons, photons, mésons et bosons ; chacune d’elles “transfère sa force” (entre les parties de la matière).

Eh bien, en 1979, ST. Weinberg, Sh. Glashow et Abdus Salam, lauréats du prix Nobel de physique, ont déclaré que la deuxième, la force électromagnétique, et la quatrième, l’interaction faible (force nucléaire), ne sont que deux types d’une force fondamentale, la force électrofaible ; ainsi, selon la théorie des particules de Yukawa, il devait exister une particule qui synthétisait à la fois la force électromagnétique et la force d’interaction faible, à savoir. le boson faible (W-boson, de “Weak” boson), quatre-vingt-dix fois plus lourd qu’un proton, mais n’existant que pendant une fraction de seconde, avec trois variantes (W+, W-, Z°).

(GW 115)

Fin janvier 1983, le Cern (Centre européen de recherche nucléaire) à Genève annonce que le boson faible a été identifié expérimentalement dans neuf cas (parmi un milliard de cas) : le rêve d'Einstein de formuler les quatre forces fondamentales en une seule formule se réalisera-t-il un jour ? Dans ce cas, il n'y aurait qu'une seule force primitive ou primordiale.

Quant aux troisième et quatrième forces, il ne peut y avoir dans l'Hellas antique qu'une seule expérience suffisamment forte épistémologiquement pour les percevoir ou les présupposer, à savoir le "voir" du subtil, l'âme pneuma (voir ci-dessus p. 102s.). Que l'on ne doit pas exclure a-priori.

(II) La théorie des forces des Grecs anciens.

Que les anciens connaissaient une théorie des espèces (typologie) des forces est prouvé par Cicéron, *De natura deorum*, II : 16, 44, où il attribue, selon la philosophie stoïcienne, la régularité et la constance des corps célestes,

(i) ni au hasard (qui, étant changeant, sape la constance)

(ii) ni à la puissance naturelle (qui, selon Cicéron et le stoa, est dépourvue de raison, d'intelligence et de conscience)

(iii) mais à la conscience et à la raison astrales (seules la conscience et la raison peuvent provoquer la régularité et la constance). Cf. EW. Beth, *Philosophie de la nature*, Gorinchem, 1948, 28)

De même Epikouros, - dit Cicéron, *ibidem*, I : 25, 69, les phénomènes de fisis sont causés (force !) par :

(i) Le poids de l'atome, qui le tire vers le bas (gravité) ;

(ii) aussi par l'arbitraire humain, qui, suspendant la dérive droite vers le bas de la gravité, fait dévier l'atome très légèrement" (ce que son parangon, Démocrite, n'a pas vu) ;

(iii) Selon la vision plutôt anti-divine d'Epikouros, cependant, les phénomènes n'étaient pas déterminés par une force "divine" (c'est-à-dire fondée sur une divinité) ; c'est là que réside la différence avec le stoa favorable aux dieux. Cf. EW. Beth, o.c., 28.

Conclusion : le hasard, la force de la nature, le poids propre (la gravité), l'aléatoire humain, la raison et la conscience célestes, la puissance divine - voilà la dynamique des anciens en quelques mots !

Hylozoïsme - voir ci-dessus p. 104-vv. .108 - qui accepte une substance de force commune, qui imprègne l'univers - les divinités comme les humains, les animaux, les plantes et la nature dite inanimée - constitue l'arrière-plan de cette théorie des forces.

Cf. EW. Beth, o.c. 35/37. Dans cet hylozoïsme, il y a place pour les deux mécanismes - pensez à l'atomistique, également en ce qui concerne l'âme-matière (voir ci-dessus p. 103 (Demokritos)). - et pour le dynamisme (finalisme, vitalisme, organicisme, oui, y compris la cybernétique).

(GW 116) *Note.*-- Le mot "dynamisme" a deux significations :

(i) le physique, c'est-à-dire cette teneur dans le physique grec, qui situe la "force" dans la matière elle-même (et reconnaît aussi des différences qualitatives entre les matières).

(ii) le religieux, c'est-à-dire celui qui prétend que la caractéristique de la religion est le "pouvoir" (dunamis), réparti sur l'Être suprême, les divinités et les autres réalités (totem, rite, etc.).

Note. - Sur le plan religieux (hiéro-analytique), la dynamique du physique grec peut être clarifiée, brièvement, comme suit. *WB. Kristensen, Verz. bijdragen tot kennis der antieke godsdiensten (Contributions à la connaissance des religions anciennes), A'm, 1947, 164, note que*

(i) le pouvoir mystérieux (énergie vitale) de la terre (élément)

(ii) pensé comme l'eau (élément) ou la pluie (élément en action) ou comme le feu (élément) ou la foudre (feu en action), c'est-à-dire, si nécessaire, représenté dans l'art religieux, mais, dans tous les cas, vécu "dynamiquement" et appliqué magiquement,

(iii) en outre, en tant qu'"âme" ou "esprit de vie" (air - souffle, vent en tant qu'élément, si nécessaire dans l'action) dépeint, expérimenté et appliqué magiquement,

(iv) est le fondement de l'humanité (religion chthonique ou tellurique).

Nous y reviendrons plus en détail lorsque le moment sera venu.

WB. Kristensen, o.c., 18, note que, dans le contexte que nous venons d'évoquer, la "théologie" et, compte tenu de la similitude et de la participation à l'existence des divinités, l'"anthropologie" aussi, dépendent du "mysterion", du mystère (au sens strict de rite, communiquant le "pouvoir" (voir ci-dessus)) par lequel la divinité ou l'être humain ou le reste de l'univers (plantes, animaux, réalité dite inorganique) meurt et ressuscite périodiquement et le fait sur la base d'une lutte ou d'un combat contre des "forces" meurtrières, car l'"âme" (fluide) toujours (qu'elle soit inorganique ou organique ou humaine ou divine (polythéiste) (ou Être suprême (monothéiste)) "sort des eaux originelles" (o.c., 49 ; on pourrait tout aussi bien dire : "de la terre, du feu, de l'air originels") crée comme "vainqueur" par définition ; cependant, il est vrai que cette victoire sur la mort est toujours trompeuse (O. c., 120v : Le mythe de Pandore ; Pandore donne la vie avec la mort contenue en elle ; -- ce qui est suprême, bien sûr, pas vrai).

Ce qui est, bien sûr, la théologie et l'anthropologie et la fusion du (poly)démonisme (o.c., 272vv.), c'est-à-dire de cette religion qui conçoit essentiellement la racine de l'existence et de la vie comme trompeuse, perfide, tragique, etc. et que l'Église étiquette Satan. Voir ci-dessus p. 8v.

Cette conception de la réalité (et de la dynamique, entre autres) est peut-être la plus brillamment traduite en langage rationnel dans la philosophie d'Héraclite.

Elle est, dans la théologie dite delfique, l'essence (o.c.,S5/99). L'oracle de Delphoi, après tout, était généralement consulté en relation avec des situations fatidiques qui impliquaient la ruine : sécheresse prolongée, maladie infectieuse, meurtre (avec comme conséquence demonia) - cf. Rohde, *Psyche*, I - ; le destin est la mort comme pouvoir ; le salut est la vie, la résurrection, 'epiphania' (épiphanie, apparition) ; ainsi Asklepios - voir ci-dessus p. 43, 85 - pouvait guérir, parce qu'il était chthonique, oui dieu de la mort. 43, 85 - pouvait guérir, car il était chthonique, oui dieu de la mort : lui-même avait été malade et avait été vaincu par le pouvoir de la mort, mais son âme immortelle, en tant que force vitale (base dynamique) périodiquement ressuscitée, a rendu possible ce qu'il avait vécu également pour les autres, qui, ressuscités avec lui, - en cas de maladie - ont guéri avec lui ; Le trépied et le bec du monde (omphalos, le morceau de terre qui a émergé pour la première fois des eaux de la création, la colline primordiale) étaient à Delphoi les symboles de cette puissance qui s'élève à travers la mort (o. c.,88 ff.)

c. L'ancienne théorie de l'information. (117)

EW. Beth, Philosophy of Nature, Gorinchem 1948,35/37, nous donne un aperçu concis mais solide de la plus ancienne théorie de l'information des physiciens grecs :

(1) Anaximandros de Miletos

Le premier penseur, dont nous avons un texte, dit : "Ce qui est à l'origine de la création des choses (de l'être), c'est aussi nécessairement leur destruction ; car elles s'expient et se vengent les unes les autres selon l'"ordre" ("tribunal") du temps".

a. Tout d'abord, le principe (poly)démoniaque apparaît ici, qui implique la vie et la mort de manière programmée (= le Temps, en tant que déesse transcendante, qui contrôle, " dirige " les événements immanents) - on pense à Némésis (voir ci-dessus p. 9v.) - ; l'existence elle-même est, démoniste-satanique, ressentie comme un " orgueil démesuré ", un franchissement de frontière, et donc, insidieusement, " mortellement " menacée et minée ;

b. comme expliqué plus haut (p. 9), il y a là une science : la vie est, démonistiquement-sataniquement parlant, une aberration (pour la soi-disant divinité envieuse ou le mauvais œil), qui ne peut être rectifiée dans le temps que par une restauration, c'est-à-dire la mort ;

(2)a. Puthagoras de Samos,

Cicéron (De republica, III:11,19), comme plus tard Empedokles d'Akragas, partait du principe qu'une seule et même règle de droit s'applique à tous les êtres vivants ; par conséquent, la violence commise sur un être vivant attire une punition non pénale ; ici, l'application est réduite à la violence, mais le principe est apparemment le démonisme décrit ci-dessus ;

(2)b. Herakleitos d'Ephesos

est résumée par Beth en termes purement directionnels : l'harmonie cosmique implique une compensation légale : il y a une règle, qui prévoit le cours normal (voir ci-dessus p. 113) et qui, pour chaque déviation, prévoit une compensation.

(GW 118)

Echantillon bibliographique

- ... *WB. Kristensen et al : Cosmologie ancienne et moderne*, Arnhem, 1941 ;
- *H. Kelsen, Die Entstehung des Kausalgesetzes aus dem Vergeltungssprinzip*, in *Erkenntnis* 8 (1939).

Pour Hérodote, voir ci-dessus p. 78/82 ; pour Aristote, voir ci-dessus p. 81, *Platon* est mentionné très brièvement dans Beth, o.c., 36 : “Si le sang ne se soutient pas de la nourriture et de la boisson, mais, à partir de choses déviées, obtient son équilibre contre les lois de la nature, alors toutes ces choses deviennent des causes de maladie”. (*Timaios* 32A) ; où la “loi naturelle” n’est pas notre compréhension actuelle, mais l’harmonie cosmique, décrite de manière adéquate ci-dessus, la maladie est donc, selon Beth, dans l’optique de Platon, la sanction nécessaire d’une violation (déviations) de la loi cosmique.

Pour la tragédie :

- *B. Verhagen : The tragic masks of Hellas*, Amsterdam, s.d. (Aischulos et Sophocle sont évoqués, dans plusieurs ouvrages) ;
- *P. Ricœur, Finitude et culpabilité, II (La symbolique du mal)*, Paris, 1960, 151/332 (*Les mythes du commencement et de la fin*), surtout pp. 167ss. : le drame de la création ; encore plus ‘tragique’ : 199ss. : la divinité perfide et la tragédie de l’existence ; aussi très nettement 21ss. : l’âme exilée (réincarnation).

Note. - Sur le côté sagesse de la théorie de l’information, voir ci-dessus p. 45 et suivantes. (La doctrine des idées, notamment l’aspect iv, la régulation du processus par l’idée, qui, bien que transcendante, est néanmoins immanente à l’être, et leur processus (mouvement, changement, causalité) à l’œuvre.

L’idée est, après tout, la structure de la réalité ; elle met en évidence les processus que cette réalité traverse d’abord et fonctionne (‘causes’) comme ‘genius, resp. iuno’ (voir ci-dessus p. 47 et suivantes : “ L’idée est (...) l’arithmos teleios’, le nombre parfait (harmonie numérique), de toutes les choses et de tous les processus “.

Le côté mathématique de l’idée des choses et des processus.

L’information est une idée, mais avec une inclinaison mathématique si besoin est”. Le père *Krafft, Gesch. der Naturwissenschaft*, I, 112, écrit : la vision du monde d’Anaximandros est le résultat d’une dissection critique des vues de ses deux prédécesseurs, Hésiode et Thalès. Pour ce faire, il part bien sûr de la base :

(i) la vision rationnelle d’un Thalès et son explication des phénomènes individuels de l’histoire de la terre ;

(ii) la vision systématique et généalogique d’Hésiode, sa conception cosmologique du monde et sa loi de l’ordre des genres parmi les divinités (hypostases). - Seule la synthèse des deux approches et de leurs résultats a rendu possible une vision, avec une conception du monde spéculative et mise en œuvre de manière cohérente, qui nous fait considérer Anaximandros comme le premier véritable cosmologiste. Anaximandros était tellement convaincu de cette vision du monde qu’il a non seulement construit une sphère céleste mais aussi une carte de la terre : à partir de cette carte, les prémices d’une géographie mathématique se sont développées (...).

(GW 119)

(a)1. Hekataios de Miletos (-560/-480)

Il développe l'œuvre d'Anaximandros (par exemple, il voyage dans la vallée du Nil (sous Amasis II (-568/-526) et écrit la "Periègèsis") ; il construit à son tour une carte de la terre, qui ne fait que compléter celle d'Anaximandros et la rendre plus détaillée (Krafft, o.c., 141 ; 199 ; incidemment : 168/199 (*Das geometrische Erdbild des Hekataios von Milet*)).

Cette carte et la pensée géométrique-symétrique qui la sous-tend sont importantes car cette pensée s'étendait au-delà de la géographie. La terre était, pour Anaximandros et Hekataios, un disque entouré par l'Océanos ; de plus, comme Anaximandros, Hekataios était convaincu que les parties de la terre, dont on ne peut que se représenter les contours à l'aide de figures géométriques, étaient réellement formées selon de telles figures, élaborées par l'eau des mers ou des fleuves.

En d'autres termes, la terre réelle et ses parties sont des chiffres mathématiques quelque part. La carte de la terre d'Hekataios a été utilisée par les Grecs jusqu'à Eratosthène (-275/-194), qui fut le premier géographe systématique (Geografika (géographie physique, mathématique (sur la mesure de la terre) et ethnographique)) malgré la critique d'Hérodotos, entre autres, qui la trouvait trop peu empirique : ainsi la vision géométrique-symétrique correspondait à la mentalité hellénique.

Hekataios est convaincu que le fuis est construit géométriquement :

1. Certains paysages ont été délimités géométriquement par l'eau (mers, ruisseaux), voire rendus carrés.

2. La terre entière est circulaire (disque) ; les mers et les cours d'eau la divisent "naturellement" (géométriquement) ; la moitié sud est coupée en deux par le Nil ; Delphos est le pinacle de la terre (omphalos : début de la vie).

(a)2. Puthagoras de Samos et son école

Ils partent du même point de vue : l'harmonie des formes numériques (arithmos) est présente dans les formes des fuis et de l'art ; elles ne sont pas seulement projetées en elles par l'esprit constructif-mathématique humain. Selon Krafft, o.c., 200, cette mathématique objective, mieux : constitutive ou "physique", est encore celle des pythagoriciens Archytas de Taranton (-400/-350) ou Philolaos de Kroton (contemporain de Socrate ; Krafft, o.c., 221). Philolaos, par exemple, part du saint 'dekas', dekade (ténacité), comme directement présent dans le cosmos.

Conclusion : pour les Grecs susmentionnés, l'idée (la structure, qui, de manière informative, est présente dans le fuis, "règle" (dirige) ses processus), le cas échéant de manière mathématique.

Compte tenu de leur esprit sacré, cette information mathématique est non seulement immanente et constitutive, mais aussi préconstitutive (voir ci-dessus p. 46).

(GW 120)

Comme le montre l'histoire de l'art, il existe un art géométrique de la céramique en Grèce et dans ses environs : vers -1050, la céramique protogéométrique commence à Athènes ; la période protogéométrique tardive est datée entre -1.000 et -900, suivent la période géométrique précoce (-900/-850), la période géométrique moyenne (-850/-760) et la période géométrique tardive (-760/-700) ; -- puis vient, sur le plan de l'histoire de l'art, la période "archaïque" (-700/-480).

(b)1. Parménide d'Élée (-540/...)

Il représente une rupture dans la tradition mathématique de l'Hellas. Il est le premier ontologue ou philosophe explicite de l'être (voir ci-dessus, page 29) : les "être(s)" sont au centre de sa mentalité. Pas comme une copule, mais comme un verbe accompli.

(1) L'être(de) est ce qui remplit l'espace (et donc, selon nos notions, très nettement "matériel"), le "vide" (kenon, vacuum) est le "non-être(de)".

(2)a. Mais cet "être" qui remplit l'espace est invisible et échappe à l'expérience sensorielle ordinaire, "a.fanes" (bien que matériel) ; -- en ce sens, il ressemble à la finesse, telle que la conçoit par exemple Anaxagore (voir ci-dessus p. 103v.).

(2)b. Cet être n'est donc accessible que par "noein", la pensée (liée à "nous" (voir ci-dessus p. 103v.), intellectus, esprit) et le raisonnement, c'est-à-dire la concaténation ("comptage") de phrases (jugements, raisonnements). Cfr. Krafft, o.c., 236f.

(2)c. Cet être est -- non pas comme la réalité, fisis, des Milésiens et surtout d'Héraclite, "survir" (vie) et "disparaître" (mort), mais -- permanence. -- Voici la révolution que Parménide introduit dans la physique.

Zénon d'Élée (-500/ ...), élève de Parméniclès, poursuivra cette démarche de manière paradoxale, notamment par ses célèbres "raisonnements" contre la création, le mouvement et la multiplicité et par la fondation inconsciente du calcul infinitésimal.

En d'autres termes, cette forme de mathématiques n'existe que dans l'esprit humain - et non plus dans le fisis lui-même, immanent, constitutif, comme auparavant. Ainsi naît, vers -450, une mathesis idéale (voir théorie supérieure des idées p. 46 : transcendance) et une mathesis qui, en ce qui concerne la physique, est un outil de raisonnement, rien de plus, pour clarifier certains aspects de la fisis.

Cette mathématique montre un monde de nombres (formes) qui n'existe pas dans, mais en dehors du monde physique. Cfr. Krafft, o.c., 200f. Cette mathématique n'est pas empirique (Krafft, o.c., 296) ; elle a son propre domaine, à côté des choses et des processus visibles (ibidem). L'(hyper)rationalisme des mathématiques (modernes) est né. Un "chorismos" de plus en plus important, une séparation du fisis et du nombre (forme) se produit.

(GW 121) **(B)2. Hérodote d'Halikarnassos** (-485/ ...)

Il représente la deuxième rupture dans la même tradition mathématique de l'Hellas. Il existe une tradition qui va de Thalès à Hérodote, en passant par Anaximandros et Hekataios.

Cette tradition est 1. empirique-milésiennne, 2. mais non sans un penchant mathématique-physique, comme nous l'avons vu avec Anaximandros et Hekataios.

Cette tradition physique se caractérise par le principe d'examen ou de vérification,

a) Que, comme l'observe Krafft, o.c., 271, les Milésiens et d'autres penseurs ont inconsciemment, ou du moins inexplicablement, appliqué,

b) jusqu'à ce qu'Anaxagore de Klazomenai (-499/-428) déclare expressément : 'Opsis ton adèlon ta fainomenal (Voir, resp. voir le fondement, des (choses) invisibles sont les (choses) montrantes (visibles, phénoménales)).

Hérodote formule le même principe Hist., 11 : 33v.) : "Car le Nil vient de Libye (comprenez ; l'Afrique au sud de l'Égypte) et, comme je le soupçonne - je déduis l'inconnu du connu -, le Nil coule dans la même direction céleste (= zone principale) que l'Istros (mot grec pour 'Danube')". Ensuite, Hérodote explique combien l'Istros est connu et combien le Nil est inconnu, du moins à son origine en Afrique.

Hérodote applique le principe du test ou de la vérification sur la base de la symétrie (raisonnement) : le cours inférieur du Nil est symétrique au cours inférieur du Danube ; alors, étant donné la "summetria", le cours supérieur du Nil doit également suivre la même courbe que l'Istros. On voit ici le point de vue mitigé d'Hérodote :

a/ D'une part, contrairement à Anaximandros et Hekataios, il défend le principe de la vérification empirique, en s'appuyant sur ce que lui-même ou d'autres (historia, recherche ; voir ci-dessus p. 70 et suivantes) ont vu ;

b/ d'autre part, et ce selon les a-priori géométriques - symétriques d'Anaximandros et d'Hekataios, il défend le principe de symétrie. Cfr. Krafft, o.c., 173f.

Un autre exemple montre qu'il en est vraiment ainsi : Hérodote parle de la cause (explication, enlèvement) des crues annuelles du Nil (un sujet qui a intéressé les physiciens grecs pendant toute l'Antiquité).

1. La vision thaléenne : en effet, Thalès de Miletos prétendait que les vents réguliers de l'été (venant du nord) ramenaient les eaux du Nil à leur origine et provoquaient ainsi son débordement ; revues hérodotéennes : Si cette hypothèse est vraie, alors

a/ Le Nil ne déborderait pas lorsque les alizés ne soufflent pas ; or, le fait est que certaines années, ils ne soufflent pas, et pourtant on enregistre des inondations ;

b/ d'autres cours d'eau, certainement de moindre importance, devraient également déborder, sous l'influence des mêmes vents ; or - fait - une série de cours d'eau en Syrie et en Libye (= Afrique non égyptienne) ne débordent pas ;

(GW 122)

2. L'opinion d'Euthumène de Massilia (fin de la VI^e éd. av. J.-C.) : autour de la terre coule l'Okeanos ; le Nil jaillit de cet Okeanos et donc il déborde ; critique d'Hérodote : l'explicateur (enlèvement) qui prétend que le Nil est un fleuve. Critique hérodotienne : l'interprète (abductant) qui mentionne l'Okeanos, part de "quelque chose d'inconnu, qui ne permet pas de vérification" (ainsi très explicitement énoncé par Hérodote, --ce qui prouve que, outre Anaxagore, certainement aussi Hérodote, connu pour ses vues sacrées -- voir ci-dessus p. 78/82 -- a clairement formulé le principe de vérification, ici dans un sens négatif. 78/82 - a clairement formulé le principe de test ou de vérification, ici dans un sens négatif. "Je ne sais rien de ce flux d'Okeanos.

A mon avis - cf. supra p. 72v. (l'individualisme d'Hekataios concernant l'"historia", la recherche, -- qu'Hérodote suit). - Homère ou un autre poète encore plus ancien a inventé le nom d'Okeanos et l'a introduit dans la poésie". Ainsi littéralement le très religieux Hérodote, qui démythifie ici comme ses contemporains, qui ne pensaient pas ou peu au sacré.

Krafft, o.c., 145, commente comme suit : "Celui qui pose l'Okeanos comme explication inverse le principe épistémologique de l'époque d'Hérodote et consorts. À savoir que les données phénoménales, visibles, sont "connues", c'est-à-dire dérivées, de l'invisible - et même alors invérifiables ! C'est tout à fait d'actualité.

3. Anaxagoras de Klazomenai,

L'opinion de loin la plus "rationnelle" est celle d'Anaxagore de Klazomenai, qui affirme que les crues du Nil sont causées par la fonte des neiges ;

Critique d'Hérodote : qu'est-ce que cela signifierait, - le Nil émerge de la neige fondue ? Il provient de Libye (Afrique au sud de l'Égypte). Comment pourrait-elle émerger de la neige, puisqu'elle vient des régions les plus chaudes et se déverse dans les plus froides ! (...) Les vents qui soufflent de cette région sont des vents chauds (Hérodote a voyagé personnellement en Égypte et parle d'après ses propres historia). En outre, cette région est exempte de pluie et n'a pas de glace (Hérodote n'a voyagé que jusqu'à Elefantinè et n'a donc pas vu de ses propres yeux (historia) que la neige peut être au sommet des montagnes). Une chute de neige est inévitablement suivie, dans les cinq jours, d'une pluie (il généralise ici, sans fondement, une règle qui s'applique à l'Hellas).

Par conséquent, s'il neigeait en Libye, il devait également pleuvoir dans les régions sources du Nil.

Troisièmement, selon Hérodote lui-même, les tribus de cette région ont, en raison de la grande chaleur, la peau noire ; les éperviers et les hirondelles y séjournent toute l'année ; les grues quittent, à l'approche de l'hiver, le pays des Skythes (nom donné par les Hellènes à la région comprise entre les Carpates et le Don) et se rendent pour l'hiver aux sources du Nil.

(GW 123)

Si même un peu de neige tombait sur les terres traversées par le Nil et d'où il prend sa source, tous ces faits ne pourraient être vrais.”

Conclusion :

- (i) Hérodote formule expressément le principe de vérification dans un sens empirique :
- (ii) il l'applique, en dehors des données géographiques qu'il connaît, encore et encore, même s'il reste fidèle aux a-priori géométriques-symétriques d'Anaximandros et d'Hékataios dans un certain nombre de cas à petite échelle.

En d'autres termes : la pensée spéculative-déductive des concepts mathématiques (a-priori) est critiquée par Hérodote et ses compagnons au nom d'une approche empirique et inductive-abductive. Ainsi, la mathesis archaïque est devenue contestable d'une seconde manière, en plus de celle qui l'a été depuis Parménide.

(iii) Hans Reichenbach, autrefois membre du célèbre Wiener Kreis (un cercle néo-positiviste, auquel appartenait également Rudolf Carnap et d'autres ; tel, cependant, que Carnap et Reichenbach ont par la suite quitté le point de vue positiviste strict) a tenté de définir le mot “test” (“vérification”) ; il a distingué les significations possibles suivantes :

1/ la vérification logique : dès lors que la vérification est exempte de contradiction, il y a vérification logique (cela aurait été, replacé en Hellas, la vérification d'un Parménide ou d'un Zénon d'Eléa, avec leur style de pensée intellectuel-rationnel) ;

2/ la vérification empirique : dès qu'un fait sensible confirme la prémisse théorique (abductive), il y a vérification empirique, qui, selon Reichenbach, est double :

(i) **physique**, si le test ne contredit pas les lois de la nature (au sens actuel) (par exemple, affirmer qu'une masse peut se déplacer à une vitesse supérieure à +/- 300 000 km/sec. (vitesse de la lumière), est, dans le cadre des données et des lois de la science naturelle galiléenne-exacte, impossible (= falsification ou signe que la prémisse est fausse (falsum)) ;

(ii) **technique**, si nous disposons de moyens techniques de vérification (par exemple, la température solaire, à l'intérieur du noyau chaud, n'est pas vérifiable à l'aide d'un thermomètre terrestre pour le moment) ; les deux types de vérification s'inscrivent le mieux dans le style de pensée inductif-empirique d'Hérodote ;

3/ la vérification transempirique : dès qu'une affirmation qui sort de l'horizon de la pensée (en fait : de l'“idéologie”) “éclairée” (intellectuelle-rationnelle ou - inductive-empirique) est néanmoins confirmée quelque part, hors du cadre de pensée séculaire et naturaliste (caractéristique des “lumières”), il y a vérification transempirique ; ainsi le Logos de l'histoire d'Hérodote (voir ci-dessus p. 80 et suivantes), une structure sacrée.

(GW 124)

Vue d'ensemble -- Le côté mathématique de l'idée d'être

Les (choses, processus) ont donc été, fondamentalement parlant, évoqués dans le physique de deux manières différentes :

a. *Anaximandrean*

(Hekataios, Puthagoras), c'est-à-dire dans la conviction que les mathématiques (en termes mathématiques numériques et spatiaux) étaient présentes et à l'œuvre dans la nature elle-même : tout d'abord, les données visibles (dèla, fanes) étaient analysées de cette manière et les données invisibles (a.dèla, a.fanes) étaient conçues de la même façon (formes géographiques, - distances et vitesses des planètes, - nombre de planètes, nombre de mondes) ;

Astronomie (Puthagoras a.o.), la géographie (Anaximandros, Hekataios, Herodotos), la théorie de l'harmonie (Puthagoras), la plastique (Puthagoras), l'urbanisme (Hippodamos de Miletos) une génération plus jeune que Hekataios, a planifié la reconstruction de Miletos détruite lors de la révolte ionienne en -479, a planifié le port de Peiraieus à Athènes (-446), a planifié la ville coloniale de Thourioi (Golfe de Taranton), en suivant à chaque fois une structure en échiquier, avec des rues rectangulaires se croisant) (cfr. Krafft, o.c., 230f.) ;

b. *Parménide*

(Zénon contre Éléa et autres), c'est-à-dire dans la conviction que les entités mathématiques (nombres, formes spatiales, etc.) n'existaient que dans l'esprit (intellect, raison) et étaient soumises à l'"arithmétique", c'est-à-dire à l'action de l'homme. qui donna lieu, à terme, à la géométrie axiomatique-déductive d'*Eukleides d'Alexandrie* (+ -300) ; avec sa Stoicheia ; - Eukleides lui-même ne fait qu'élaborer ce que ses prédécesseurs avaient commencé : (Zénon d'Élée), - Hippokrates de Chios (-470/-400), avec sa Stoicheia (Elementa), Léon, Eudoxos de Knidos (-408/-355), élève d'Archutas de Taranton, le pythagoricien, Theudios de Magnésie (contemporain de Platon) ;

Ce qui signifie que les pythagoriciens, depuis Hippiasos de Métaponie, s'étaient divisés en "akousmatikoi" (auditeurs) conservateurs et "mathématikoi" (savants, plus tard : mathématiciens), qui, comme Hippiasos, ont suivi l'air du temps et ont rebaptisé les mathématiques "parménidiennes". Cfr. Krafft, o.c., 203ff.

c. *Les deux points de vue précédents sont devenus problématiques :*

La question s'est posée de savoir si le fuis contenait en lui-même les structures mathématiques que les mathématiques anaximandriennes (et l'art (proto)géométrique - voir ci-dessus p. 21bis -) proposaient ; Hérodote, comme indiqué ci-dessus, -- même un poète comme *Aristophane d'Athènes* (-450/-385), dans ses *Ornithes* (Oiseaux, - en -414) a critiqué l'ancienne vision anaximandrienne, au moins dans une certaine mesure.

Seul Platon d'Athènes (-427/-347), qui a tenté la synthèse des deux conceptions de la mathesis, a douté de la possibilité de donner un sens mathématique à la nature comme sur et en soi.

(GW 125)

Platon a fait une distinction entre :

- (i) les formes numériques pures, parangon parfait du conceptuel ;
- (ii) les figures géométriques régies par les formes de nombres purs susmentionnées ;
- (iii) les formes numériques observables dans les choses sensorielles

(L. Brisson, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Paris, 1974).

Par exemple, le cercle : tous les cercles sensoriels ne sont que des approximations de la figure géométrique “cercle”, qui est définissable, mais ne peut jamais être exécutée dans la matière de manière parfaite ; -- dans les deux précédents, les idées sont présentes et à l'œuvre.

Ainsi, Platon en est venu à introduire une division stricte entre

- (i) les formes de nombres sensoriels et
- (ii) les formes non sensorielles (géométriques ou purement idéales) (nombres). Ce “chorismos” (séparation) date de Parménide, qui sépare l’“être(de)”, purement réalisé par la pensée, du “non-être(de)”, que les sens perçoivent. Cfr. Krafft, o.c., 296ff.

Un exemple de l'influence de Parménide sur les mathématiques est la définition du “nombre” et de l’“unité” (dans le *Stoicheia* d'Eukleides) :

- (i) “L’unité est ce par quoi toute chose est appelée “une”“. Un signifie ici, au sens parménidien, “indivisible”.

Par conséquent, les mathématiques parménidiennes ne connaissent pas les nombres fractionnaires, mais elles ont une théorie de la proportionnalité ! Par exemple, si je divise 1 par 5, j’obtiens le rapport 1:5, -- et non 1/5, comme dans nos mathématiques. Le monas, unité (en tant qu’élément), en tant qu’indivisible, ne devient jamais plus petit (comme dans nos nombres fractionnaires) ; non, il est imaginaire (pour ne pas faire injustice au dogme parménidien de l’indivisibilité), remplacé par un ensemble, à savoir cinq unités ; or, cet ensemble est divisible ;

- (ii) “Le nombre (arithmos, number) est la collection (plèthos) créée par les unités”.

Conséquence : le monas, l’unité n’est jamais un nombre, comprenez : la collection ! Seuls deux ou plus sont des “chiffres”. -- Ce n’est que de ce point de vue que l’on comprend les conceptions de la matière d’Empedokles, d’Anaxagore, de Leukippos, de Demokritos, qui pensent que les “unités” matérielles sont parménidiennes, c’est-à-dire indivisibles, et introduisent la multiplicité comme “nombre” (collection d’unités). Voir ci-dessus p. 110 et suivantes sur la théorie mécaniste de la matière.

Cependant, il y a une grande différence entre les arithméticiens et les mécaniciens : les arithméticiens prétendent que la multiplicité des unités (de l’unité, plutôt) n’est qu’imaginaire, alors que les mécaniciens, bien sûr, présentent cette multiplicité (de l’unité) comme réelle, voire matérielle (ils parlent de l’être). Cfr. Krafft, o.c., 322 ; A. Szabo, *Der älteste Versuch einer definitorisch-axiomatischen Grundlegung der Mathematik*, in *Osiris* 14 (1962) : 308/369.

(GW 126)

Pour résumer : “La raison (de la philosophie grecque) n’est pas encore notre raison (moderne), la raison de la science expérimentale d’aujourd’hui, centrée sur les faits et leur traitement théorique - mais elle a élaboré une mathématique, une première formalisation (= articulation en symboles abstraits) de l’expérience sensorielle.

Mais regardez : elle ne voulait pas les utiliser dans l’étude de la réalité physique. Entre le mathématique et le physique, entre le calcul et l’expérience, la connexion manquait. Les mathématiques sont restées liées à la logique. En effet, pour les Grecs, le fuis représentait le domaine de l’inexact, auquel ni la mesure exacte ni le raisonnement rigoureux ne sont applicables (Cfr. *A. Koyré, Du monde de ‘l’ à-peu-près’ à l’univers de la précision*, in *Critique*, 1948, 806/883). La raison ne se découvre pas dans les fuis, mais elle est immanente au langage ; elle ne naît pas des techniques qui agissent directement sur les choses, mais de la description et de l’analyse précises des différents moyens d’agir sur les personnes, à savoir les techniques dont le langage est l’outil commun - l’habileté du juriste, du professeur, du rhéteur (= professeur d’éloquence), du politicien. La raison grecque est celle qui permet, de manière positive, réfléchie, méthodique, d’agir sur les hommes ; elle ne permet pas, en revanche, de transformer la nature”. (*JP. Vernant, Mythe et pensée chez les Grecs*, 11, 123s.).

Ce “chorismos” (séparation) entre la raison et la nature a une double raison, selon Vernant et al.

(i) La philosophie ionienne - au lieu d’être considérée comme une conception sacrée (et issue d’un père et d’une mère, c’est-à-dire généalogiquement) - voit les fuis comme issus d’archaïsmes abstraits, de principia, de principes, qui sont immuables (l’eau, l’illimité, l’air, resp. le souffle).

(ii) La philosophie parménidienne, divisant l’homme en une partie sensuelle et une partie pensante, voit le fuis au premier plan, cachant le(s) véritable(s) être(s), qui est(ont) immuable(s).

En effet, Krafft nous a montré comment les mathématiques, chez les ioniens, étaient présentes dans la nature, mais restaient géométriquement symétriques en dehors de la nature (jusqu’à ce qu’Hérodote le signale, du moins en partie), non pas découvertes empiriquement, mais supposées a-priori en elle ; comment, chez les parméniens, la nature était pour ainsi dire ignorée en tant que non-être(s), pour faire place à une vision purement conceptuelle, calculatrice, qui mettait à nu les “êtres” invisibles, purement logiques.

Dans les deux cas, l’aspect mathématique et la nature ne s’imbriquent qu’avec hésitation : il y a un “chorismos”, un écart, entre les deux. Platon, en particulier, insistera fortement sur cet écart entre l’idée (le nombre (la forme)) et la nature (le sens). Avec lui, beaucoup, beaucoup de Grecs.

(GW 127)

Conclusion générale.

L'étude des fusis nous a donné un triple résultat :

(i) la matière,

(ii) l'énergie (avec les mécaniciens (voir ci-dessus pp. 110 (ancien), 95v. (moderne) il y a même un écart entre la matière et l'énergie, dans la mesure où la matière est conçue comme inerte ou lente et l'énergie est alors externe) ;

(iii) information (idée, idée mathématique ou nombre (forme)) (pour une partie des penseurs grecs il y a même un écart entre l'information (idée, structure mathématique) et la matière, resp. l'énergie (voir ci-dessus p. 118v.) ; depuis +/- 1948 (*Norb. wiener, Cybernétique* (machines traitant l'information) le matérialisme moderne a également évolué).

Note - Sur la relation entre la physique pure (science) et la technique chez les Grecs anciens -- Deux positions peuvent être brièvement mentionnées ici : d'une part, *JP. Vernant, Myth et pensée, II, 5/54 (Le travail et la pensée technique)*, qui défend les thèses suivantes :

a. l'inhibition du progrès technique (au moyen de machines, par exemple) par

a1. le prétendu dédain grec pour le travail manuel et l'activité technique ;

a2. l'influence de l'ordre social et surtout de l'esclavagisme ;

a3. le refus d'adhérer au progrès technique ;

b. la thèse selon laquelle la connaissance technique est essentiellement liée à la connaissance scientifique ; c'est-à-dire que, selon Vernant, la technique est essentiellement une science théorique appliquée ; -- en d'autres termes, l'écart entre l'information et la matière et/ou l'énergie n'existe pas, de sorte que la technique et la théorisation vont de pair dans l'expérience et la science exacte ; d'autre part, *B. Gille, Les mécaniciens Grecs (La naissance de la technologie)*, Paris, 1980, qui, surtout pp. 170/195 (*Le blocage*) et 196/223 (*La formation de la connaissance technique*), offre des critiques responsables des propositions extrêmes de Vernant :

a. Le mépris du travail manuel, de la technologie et de l'organisation sociale (esclavage) et la réticence à accepter le progrès technique ont certainement existé, mais Gille remet en question la généralisation de Vernant : les Grecs sont loin de tous tomber sous la critique de Vernant ;

b. Gille défend la nature inhérente et indépendante des compétences et connaissances techniques comme étant différente de la théorie, qui est testée expérimentalement.

Ainsi, Gille écrit, avec une attitude beaucoup plus positive à l'égard des Grecs anciens : "Si Archutas (de Taranton, un mathématikos comme Hippiasos, cf. supra p. 119 ; - 400/-350) était vraiment l'inventeur prolifique, comme les anciens le présentaient, alors saluons le premier esprit technique de l'Antiquité classique. Sans doute les anciens eux-mêmes ne se sont pas trompés en le situant à l'aube d'un nouveau monde technique.

(GW 128)

L'homme a repris la tâche des divinités et des héros. A partir de ce jour, l'imagination technique a pu se développer :

(i) La technique est décarbonisée ;

(ii) Plus encore - comme le souligne le Pseudo-Aristote (Mèchanika) - la technologie devient contre nature, c'est-à-dire qu'elle permet d'accomplir ce que la nature ne pouvait pas faire, parfois même contre elle". (o.c., 211s.).

En effet, pour autant que l'on puisse en juger aujourd'hui, du moins en ce qui concerne la mécanique, les grandes découvertes des Grecs se situent du IV^e au VI^e siècle, c'est-à-dire d'Archutas (et Thalès) au début de l'école d'Alexandrie (fondée par Démétrios de Falèron (port d'Athènes),(-350/ ...) en -305, à l'instigation de Ptolémaïs Soter, prince d'Égypte à partir de -305) (cfr. o.c., 54ss. (L'école d' Alexandrie) ; 211).

Eh bien, selon Gille, les techniciens ont agi de différentes manières, comme le dit Filon de Buzantion (-250/...) dans son Méchanikè suntaxis : " Il y a des choses que l'on n'obtient pas par le seul raisonnement ou les seuls procédés mécaniques (en ce qui concerne les machines). De nombreuses découvertes sont dues à l'expérience". Hèron d'Alexandria (surnommé "ho mèchanikos"), qui utilise les œuvres de Filon, insiste beaucoup sur cette expérience, mais il ajoute que la connaissance scientifique est nécessaire et que le raisonnement rationnel doit en découler. (o.c., 207s.).

Pour résumer :

(i) le raisonnement (qui cherche à trouver les causes),

(ii) les démonstrations mécaniques,

(iii) l'expérience, - ce sont trois façons de faire du progrès technique.

En d'autres termes, on ne peut pas réduire la compétence technique au seul type de théorie testée expérimentalement de Vernant.

Note : " empeiria ", expérience, ne désigne jamais un processus bien défini de connaissance scientifique, mais bien " l'expérience " (y compris, le cas échéant, une expérience scientifique) (o.c., 212s.).

L'expérience" signifie - selon Aristote - l'accumulation d'observations singulières (par exemple, l'observation qu'un médicament "fonctionne" sans que l'on puisse en indiquer la "cause" (= le raisonnement, qui révèle la cause)). Avec le temps, selon les circonstances, se développera une théorie (formule géométrique, par exemple) qui transformera cette expérience en une théorie pouvant être testée expérimentalement, comme le demande Vernant (dans l'esprit de la science et de la technologie modernes et galiléennes, que les Grecs n'ont jamais connues, sauf de manière très fragmentaire).

Proklos de Constantinopolis (+410/+485),

le néo-platonicien, dans son commentaire sur Eukleides, dit qu'il existe une science appelée "mechanika", qui est une partie de l'étude des choses sensibles et matérielles, par exemple une science des instruments de guerre (Archimède par exemple) ou des dispositifs "merveilleux", dans lesquels on utilise des soufflets ou des poids.

(GW 129)

Proklos exprime ce que l'on pensait alors de la technologie (au moins dans sa partie mécanique) : on l'appelait "science" (au sens antique).

Le problème est le suivant : existe-t-il une connaissance de l'information dans les démonstrations purement technico-mécaniques des harnais (pour prouver leur utilité ou leur fonctionnement) et dans la méthode empirique approximative (pour résoudre techniquement un problème posé sans aucun éclairage théorique) ? A notre avis, c'est le cas : dans la démonstration technique d'un dispositif trouvé (un appareil, une action, etc.), il n'y a pas de connaissance de l'information.

(i) Une abduction ou une supposition, qu'elle puisse ou non être exprimée théoriquement (dans une explication ancienne de la nature et des causes ou dans une formule arithmético-géométrique de l'époque), est secondaire : Il y a une compréhension, intuitive, de la situation et du problème énoncé et de sa solution ;

Un exemple : Athénaïos, un auteur sur les engins de siège (*Peri mēchanēmaton*), entre -200 et -100, raconte l'invention du bélier :

a. Lors du siège de la ville de Gadeira, les Carthaginois s'étaient emparés d'une pointe ; quelques jeunes gens, n'ayant pas les outils pour détruire le mur, prennent une poutre et, avec leurs bras, en groupe, ils la poussent contre le mur, qui est ainsi largement démoli ;

b. Un natif de Turos, Pefrasmenos, constructeur de navires, avait vu cela : il planta un grand mât dans le sol lors du prochain siège, y attacha une poutre, qui pouvait être déplacée dans un mouvement de va-et-vient contre la forteresse ;

c. le Karthager Geras avait un cadre construit en charpenterie, qui pouvait être déplacé sur des roues et mesurer un toit au-dessus de lui : dans celui-ci se trouvait une poutre, qui pouvait être poussée contre un mur par un grand nombre d'hommes, avec tout le matériel ; il a appelé son invention "tortue" (parce qu'elle se déplaçait si lentement sur le sol).

Ici, la démonstration mécanique et l'invention approximative (en trois phases) se heurtent : sans beaucoup de théorie ou de formule mathématique, il est immédiatement clair dans la pratique que l'intuition (possession d'informations, à la fois comme idée (contenu mental) et comme nombre (forme), car il s'agit de tailles et de circonférences) est ici à l'œuvre ;

(ii) le résultat visible et tangible "prouve" (bien sûr, pas théoriquement) que l'idée préconçue (abduction) était correcte, c'est-à-dire que l'idée avec forme numérique (= information) incarnée dans les trois "béliers" au départ a atteint le résultat escompté (objectif) et était donc correcte, tout comme une théorie, une fois confirmée expérimentalement, s'avère correcte ; m. En d'autres termes, par induction, c'est-à-dire par l'expérience concrète (applications), on sait si les déductions tirées de l'abduction sont vraies, c'est-à-dire utilisables dans le domaine technique. Il existe donc des informations techniques sans théorie, mais tout aussi valables.

(GW 130)

En d'autres termes, le point de vue pragmatique (CS. Peirce) "sauve" le mode de pensée technique.

Un aspect supplémentaire : les trois formes (c'est-à-dire les modèles applicatifs) de béliers recouvrent une seule idée, à savoir le modèle régulateur, qui les résume toutes. En principe, il existe un nombre illimité de réalisations (modèles applicatifs) d'une même idée (resp. idée mathématique). (Voir ci-dessus p. 45 et suivantes). Le processus technique de la découverte, décrit ci-dessus, comparé au processus artistique de la création (voir haut : p. 50 et suiv.), montre qu'une théorie des idées, correctement comprise et non caricaturée de façon "exemplaire", comme cela arrive souvent, exprime fidèlement l'aspect informatif : les trois types de béliers révèlent, rétrospectivement, un type, l'archétype, qui est à l'œuvre comme un seul et même modèle et qui rend possible la synthèse (collection, c'est-à-dire structure distributive et collective). Exemplarité et adaptation situationnelle vont de pair (voir ci-dessus p. 52).

A juste titre *W Jaeger, Paideia*, I, 236, dit de la philosophie naturelle plus ancienne (Thalès, Anaximandros, Anaximenes), ce que l'on peut dire de la philosophie grecque postérieure :

- (i) la fantaisie, guidée et contrôlée par la raison ;
- (ii) sens plastique et architectonique - si typique des Grecs - qui cherche à organiser et assembler le monde visible (dèla, fanes) par ses moyens (surtout mathématiques) ;
- (iii) le symbolisme, qui interprète de la vie humaine la vie extra-humaine.

En d'autres termes, les traits de la sagesse quadruple structurée (voir ci-dessus pages 14/17).

Le dixième colloque scientifique (08.12.1982) à Heverlee, sur les caractéristiques essentielles de la vie, a donné au Prof. Wildiers l'occasion de présenter Manfred Eigen (*Ludus vitalis*, -- le monde et la vie comme jeu) et Ilya Prigogine (*Order out of Chaos*, -- le monde et la vie comme œuvre d'art). Wildiers a donné à Manfred Eigen (*Ludus vitalis*, -- le monde et la vie comme un jeu) et à *Ilya Prigogine* (*Order out of Chaos*, -- le monde et la vie comme une œuvre d'art), deux prix Nobel et spécialistes du domaine, l'occasion de se demander si nous, qui voyons s'estomper la vision déterministe du monde des XVIIIe et XIXe siècles (le monde comme une machine), pouvons la remplacer par la vision ludique (Eigen) ou la vision ordonnée (Prigogine).

Une discussion très animée entre les deux universitaires n'a pas permis d'apporter une réponse claire, mais a donné des points de vue très intéressants de nature générale. Quand on voit Jaeger résumer - fantaisie et plastique - le sens de l'architecture, on se dit que, malgré tous les progrès très évidents réalisés depuis les vieux physiciens, on travaille encore aujourd'hui sur la même tradition ininterrompue (voir ci-dessus page 46 : *perennis philosophia* (Steuchus, Leibniz, Willmann)).

(GW 131) *L'âme dans la nature.*

Avant d'introduire la physicalité de l'"âme", arrêtons-nous un instant sur la sémasiologie (théorie ordonnée du sens) de ce mot. Après tout, il existe quatre grands domaines dans lesquels le mot "animisme" (croyance en l'âme) - et en même temps le mot "âme" - est utilisé. Ils sont strictement distincts, mais, en fin de compte du moins, inséparables.

(1) -- Le domaine médico-biologique.

Animisme" signifie, pour *Stahl, Theoria medica vera*, 1707, le fait qu'une seule et même "âme" est le "principe" (l'explication) de la vie organique et intellectuelle - rationnelle (chez l'homme, bien sûr).

Ainsi compris, l'animisme (stahlien) est un type de "vitalisme" (voir ci-dessus p. 112) ou, du moins, un aspect ou un complément de celui-ci : le "vitalisme" signifie, après tout, au sens large, toute doctrine (théorie) qui prétend que la vie diffère essentiellement de la structure purement mécanique (physico-chimique) de la matière sans vie (par exemple par une "force vitale", une "entéléchie", etc.)

Attention : le "vitalisme", dans ce contexte biologique et médical, peut aussi être interprété d'une manière encore plus effrayante, c'est-à-dire comme le nom de la doctrine de l'école de Montpellier (*Th. de Bordeu ; Barthez, Nouveaux éléments de la science de l'homme*, 1775). Dans ce cas, il s'agit de la doctrine selon laquelle il existe, dans chaque individu, un principe de vie, distinct à la fois des propriétés physico-chimiques du corps et de l'âme en tant que faculté intellectuelle-rationnelle (âme pensante). Cfr. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, 1968-10, 60 ; 1214s.

(2) -- Le domaine ethnologique-hiérarchique.

Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens (Untersuchungen über die Anfänge der Religion), Leipzig, 1926-2, 10/25, est peut-être la meilleure introduction à ce domaine très complexe, dont nous extrairons quelques concepts clés.

(i) EB. Taylor, Primitive culture, 1867-1, 1878-2, définit l'"animisme" comme la doctrine des êtres spirituels (beings), qui constitue l'essence de la philosophie spiritualiste dans son opposition à la philosophie matérialiste.

Ainsi conçu, bien sûr, l'animisme tylorien, dans le domaine ethnologique-hiérarchique, est ouvert à de nombreuses critiques, bien que son noyau reste valable. Après tout, les cultures exotiques, archaïques et primitives se situent presque entièrement en dehors du débat occidental entre spiritualisme et matérialisme concernant l'âme.

W. Wundt, Völkerpsychologie, IV (Mythus und Religion) Leipzig, 1914-3 (1909-1), fait la distinction entre

a/ l'âme du corps (une âme ou une force d'âme (fluide) présente dans une ou plusieurs parties du corps et

b/ l'âme libre, qui représente principalement deux types, à savoir.

b1/ le souffle (âme) - voir ci-dessus p. 100 ; 103v) et

b2/ l'ombre (âme de l'ombre), qui signifie parfois le pouvoir de la dynamite, parfois l'apparence du défunt.

(GW 132)

Le concept de l'âme chez Tylor et ses nombreux disciples se résume à ceci : elle est la fusion (i) du principe de vie et (ii) du double (= fantôme) qui peut se séparer du corps (en quittant le corps, par exemple dans le sommeil (rêve), ou par la mort (sortie définitive du corps)). L'ethnographie apporte constamment des preuves de la théorie de Tylor. Pourtant, elle ne confirme pas le rôle majeur que Tylor attribue aux rêves. Et surtout, elle met en évidence la très grande complexité des représentations des peuples concernant "l'âme", etc.

(ii) La distinction entre l'animatisme et l'animisme.

"Une pierre ou un rocher peut, chez les primitifs, être conçu comme un être vivant sans lui attribuer une "âme" - analogue à l'âme humaine - ou sans y mettre l'"âme" d'un défunt ou quelque "esprit". (Söderblom, o.c., 11).

" Les peuples naturels ont longtemps vu des êtres vivants dans les objets, qu'ils ont imaginé sous des formes animales ou humaines, sans leur attribuer une "âme" " (ibid.).

Söderblom voit quatre possibilités, richement éprouvées :

a. La chose de la nature est conçue comme vivante (sans " âme "): elle est " vivante " (animatisme, - de " animatus ", vivant), mais pas " animée " (animisme) ;

b. La chose de la nature est "habitée" par un "esprit" flottant librement - par exemple, un esprit de forêt ou un esprit de croissance (démon de la croissance) - sans que cet esprit soit l'âme propre de l'objet ou qu'il soit l'âme d'un mort ; -- une telle chose est une sorte de fétichisme (fétiche = habitation d'un esprit) ;

c. la chose de la nature a sa propre "âme", -- analogue à celle de l'homme (elle peut même en avoir plusieurs, comme, chez de nombreux peuples, l'homme a plusieurs âmes ; on pense à l'âme respiratoire et au fantôme par exemple) ; -- certaines cultures ont même un animisme "complet", c'est-à-dire qu'elles sont convaincues que non seulement certaines, mais toutes les choses de la nature ont leur propre âme ;

d. l'objet naturel est "habité" par une âme morte inconnue ou par celle d'un défunt puissant (par exemple, un arbre "sacré" ou un crocodile est "habité" ou mieux "inspiré" par une âme humaine). Il s'agit donc d'une sorte d'animisme, au sens strict du terme.

En fait, seul le point "a" ((croyance en la vie)) est strictement "animatiste" ; le point "b" est strictement fétichiste ; les points "c" et "d" sont strictement animatiste sensu. Habituellement, le terme " animisme " est utilisé pour les quatre (il s'agit alors d'"animisme " au sens large et quelque peu négligé).

(iii) J. Piaget, le psychologue structuraliste, qui s'est penché sur l'évolution de la pensée des enfants, a appelé "animisme" chez l'enfant, la tendance à interpréter tous les corps comme vivants et doués d'intentions (*La représentation du monde chez l'enfant*). Il s'agit d'un sens ethnologique dilué, purement psychologique.

(GW 133)

(3) Le domaine paranormal-occulte.

AN. Aksakow, *Animismus und Spiritismus*, 1890-1, a introduit une nouvelle signification du mot “animisme”. - Par “spiritisme”, on entend tout ce qui a trait aux esprits des morts et d’autres êtres dans l’invisible ; en particulier, un certain nombre de phénomènes paranormaux ou occultes sont attribués aux esprits (l’hypothèse de l’esprit).

GW. Samson, *To Daimonion*, Boston (USA), 1852, est le premier ouvrage à opposer à l’hypothèse spirite l’hypothèse dite “animiste”, en l’occurrence le “principe nerveux” qui, par analogie avec le principe magnétique et/ou électrique, permet à l’esprit humain d’agir sur la matière et de produire, par exemple, des bruits de coups, qui sont alors attribués - de manière spirite - à des fantômes ou aux âmes des morts.

Le physiologiste anglais Carpenter (1852) - idéomoteur -, le philosophe allemand *Eduard von Hartmann, Der Spiritismus* (1885) - “psychiquement inconscient” - poursuivent cette voie animiste. Von Hartmann parle d’illusions et d’hallucinations (fausses perceptions), de clairvoyance et de forces “psychiques” (c’est-à-dire psychiques occultes) ; il rejette l’hypothèse de l’esprit - malheureusement, de manière non scientifique - a-priori (elle ne correspond pas à son état d’esprit !).

AH. Aksakow (1890) répond à la thèse de Von Eartmann en parlant de phénomènes personalistes (écriture automatique, dédoublement de la personnalité, etc.) dans les limites du corps, de phénomènes animistes (télépathie, clairvoyance dans l’espace, télékinésie (mouvement paranormal des objets)) hors des limites du corps. D’autre part, il oppose les spirites, qui peuvent donner une impression personaliste ou animiste, mais qui se situent à la fois en dehors des limites du corps et de manière extraterrestre.

En bref : dans le langage courant, l’“animisme” est utilisé pour affirmer que tous les phénomènes paranormaux sont d’origine purement “psychique” (et que les “esprits”, etc., sont superflus) ; en d’autres termes, il s’agit d’un “psychologisme parapsychologique”.

Cfr. CPM. Tenhaeff, *Het spiritisme*, ‘s-Gravenhage, 1971-5, 32/37. Feldmann, *Phénomènes occultes*, 1949, 32/3.

Note.-- M. Uyldert, *Plantenzielen*, Amsterdam, s.d. (surtout 69/72 (*Modèle immortel (palingénésie)*) ; R. Montandon, *De la Bête à l’homme (Le mystère de la psychologie animale)*, Neuchâtel / Paris, 1942 ; L. Verlaine, *L’âme des bêtes*, Paris, 1931 (aperçu historique) exposent quelque chose de l’animisme concernant les plantes et les animaux.

Note.-- Akashic record”, “registre akashique” ou “esprit général” est cette couche dans le subtil, dans laquelle sont fixées les traces de tous les événements (humains). Les “voyeurs”, qui y pénètrent, “voient” ce qui s’est passé (“akasha” = “subtil” en sanskrit). - Ne pas confondre avec l’âme du monde !

(GW 134)

(4). Le domaine philosophique.

Sur le plan scientifique (et aussi philosophique), la discussion bat son plein.

a. *J. Monod, Le hasard et la nécessité (Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne)*, Paris, 1970, 35/55 (*Vitalismes et animismes*) ; le proposant s'écarte de la science "objective" ; "objective" signifie ici "libre d'intentions", "sans dessein" (depuis Galilée, Descartes) ; ce "postulat", "indémontrable à tout moment" (selon Monod lui-même, o.c.), 33) fonde la science professionnelle moderne dans son opposition à celle de la Grèce antique (à l'exception peut-être de Démokritos et de la mécanique pure).

Eh bien, dans cet état d'esprit "objectif", Monod observe que la "vie" a deux caractéristiques :

1/ l'invariance (les structures vivantes persistent, contre un climat de rupture (entropique)) ;

2/ téléonomie (maintien intentionnel (!) des structures).

Une question se pose : laquelle des deux propriétés, invariance ou téléonomie, est prioritaire ?

(i) Dans l'esprit darwinien, Monod opte pour la primauté de l'invariance sur la téléonomie, qui découle de l'invariance, sur la base du postulat d'"objectivité" de la science moderne (la nature ne connaît de finalité que secondaire). En d'autres termes, le hasard doit être préservé et la "sélection naturelle" est le mécanisme qui permet d'y parvenir.

(ii) Toutes les autres interprétations visant à expliquer le caractère étrange de la vie inversent la primauté : l'invariance est quelque part "protégée", "guidée", et l'évolution, au lieu d'être "naturelle" (c'est-à-dire accidentelle-mécanique), est "dirigée", notamment par un principe téléonomique initial, dont toute vie est l'expression : la téléonomie prime sur l'invariance.

(ii)a. La théorie limitée dans ce sens est appelée "vitalisme" de Monod : le vitaliste (philosophiquement : Bergson, scientifiquement : H. Driesch ; - Elsässer, Polanyi) situe la primauté de l'objectif dans la biosphère.

(ii)b. Il appelle cette théorie englobante "l'animisme" : l'animiste voit la finalité à l'œuvre, avec une priorité sur l'invariance, dans l'ensemble de l'événement cosmique, dont le biologique n'est qu'une partie. Monod y voit un retour au stade infantile (cf. l'animisme infantile de Piaget, supra p. 132) de l'humanité (le primitif voit dans les plantes et les animaux son propre dessein de vie ("projection") ; mais les rochers et les orages, les corps célestes et les cours d'eau ont aussi un dessein : le primitif projette sans cesse son propre système nerveux téléonomique dans les choses qui l'entourent ; par conséquent : l'homme et l'univers ne sont pas étrangers l'un à l'autre).

(GW 135) Contre la science “objective”, des penseurs tentent de faire revivre cet animisme primordial : Leibniz, Hegel ; - Teilhard de Chardin ; mais aussi Spencer, Marx et Engels - le positiviste Spencer, le dialectique-matérialiste Marx et Engels étant les scientifiques-progressistes du XIXe siècle, -- ils voient tous l'évolution dans la biosphère comme une extension de l'évolution cosmique-universelle.

Par exemple, la “force” inconnue et inconnaissable qui, selon Spencer, est à l'œuvre dans l'univers entier pour établir à la fois la variété et la cohérence, la spécialisation et l'ordre, joue précisément le même rôle, en dernière instance, que l'“énergie” “ascendante” qui, selon Teilhard, aussi bien dans les particules nucléaires que dans les galaxies, “dynamise” la matière de l'univers (il n'y a pas de matière inerte) vers le point Oméga.

Les deux penseurs veulent donner à la nature une finalité “animiste”, sans parler d'âme : (c'est alors de l'animisme). Pour alimenter ce “dessein” (finalité), on parle, au lieu d'âme, de “force” ou d'“énergie” (c'est alors de nouveau de l'animisme).

Par exemple, pour Hegel, l'Esprit (absolu) (c'est-à-dire cette réalité “divine” qui donne la direction à l'univers et à sa création) est la seule réalité à l'œuvre dans la nature et l'histoire culturelle ; cet “Esprit”, l'Idée qui se pense, est dialectique : de la thèse (point de départ), il va, via l'antithèse, à la synthèse ; pour Marx, la Matière (c'est-à-dire cette réalité absolue qui donne la direction à l'univers et à sa création) est la seule réalité à l'œuvre dans la nature et l'histoire culturelle ; cette Matière se pense de manière tout aussi dialectique que l'Esprit de Hegel. Pour Marx, la Matière (c'est-à-dire cette réalité absolue qui donne la direction à l'univers et à sa formation) est la seule réalité à l'œuvre dans la nature et l'histoire culturelle ; cette Matière se pense elle-même de manière aussi dialectique que l'Esprit (= Idée auto-pensante) de Hegel.

Pour les deux tendances, l'idéaliste-dialectique et la matérialiste-dialectique, l'homme est une sorte d'aboutissement du principe universel (l'esprit pour Hegel, la matière pour Marx), qui, dans l'homme, arrive pleinement à lui-même, c'est-à-dire à son plein développement. Faire de la contradiction dialectique (= thèse, antithèse) la constitution de tout mouvement, de toute évolution, c'est, malgré tout, couler une interprétation subjective (je veux dire non-objective, c'est-à-dire introduisant une direction de but) de la nature sous une forme systématique, de sorte que cela nous permette de découvrir dans la nature un “dessein” ascendant, constructif, créatif ; c'est, après tout, lui donner un sens et une signification morale.

Cette “projection animiste” est toujours reconnaissable, quelle que soit la façon dont elle est déguisée. Une interprétation non seulement étrange par rapport à la science (c'est-à-dire objective, accidentelle), mais en conflit avec elle, comme cela a été démontré chaque fois que les dialecticiens matérialistes, abandonnant leur rhétorique purement “théorique”, ont tenté d'éclairer les voies de la science expérimentale au moyen de leurs concepts”. (o.c., 51). -

Monod prétend, en revanche, que la biosphère, par exemple, à partir de l'univers entier, n'est jamais déductible, mais tout au plus explicable, rien de plus.

(GW 136)

Monod, o.c.,55, trahit son propre penchant profond de scientifique de l'“objectivité”, c'est-à-dire de la création en soi sans but dans la nature :

“ Nous voulons nous concevoir comme des êtres nécessaires, inévitables, puisque toujours prévus. Toutes les religions, presque toutes les philosophies, certaines sciences même, témoignent de l'effort inlassable et héroïque de l'humanité dans la mesure où elle nie désespérément sa propre contingence”.

b. Manfred Eigen, Ilya Prigogine

Comme nous l'avons déjà évoqué plus haut (p. 130), les spécialistes Manfred Eigen (Max-Planck Institut für Biophysikalische Chemie, Göttingen) et Ilya Prigogine (Université Libre de Bruxelles) ont une vision de la vie en partie différente de celle de Monod ;

Critiquant Darwin (**1.** les systèmes complexes naissent de l'évolution ; que l'**2.**évolution repose sur la sélection naturelle ; **3.** que la sélection naturelle est le résultat direct de l'auto-reproduction), Eigen affirme que la vie, aujourd'hui, de manière un peu différente et plus prudente, est déterminée comme suit :

1. l'information génétique, reproduite, c'est la vie ;
2. Certains acides de base peuvent être reproduits fidèlement ;
3. La reproduction nous fournit la base pour la conservation des informations mais aussi pour leur traitement sélectif et leur optimisation. Bien qu'elle ne puisse être étudiée qu'en laboratoire (et ne constitue donc pas une représentation sûre de l'origine historique de la vie), la vie se révèle obéir à des lois physiques réglementées et être formulable quantitativement dans sa sélection, son évolution et son optimisation. Eigen, impressionné par l'énorme complexité même du niveau moléculaire de la vie, parle de Ludus vitalis (jeu de la vie).

Prigogine, partant de processus “irréversibles”, c'est-à-dire situés hors d'équilibre - en fait les seuls processus réels -, a observé qu'ils se déroulent de manière non linéaire, c'est-à-dire avec plus d'une seule issue. Leur étude a conduit à des formules (équations) compliquées, que Prigogine et son équipe ont pu résoudre avec précision :

L'impression principale, comme pour Eigen, est la variété des comportements que la matière peut présenter dans ces conditions de non-équilibre, - ce qui ajoute à la complexité.

Conclusion : la réversibilité (multiplicité des solutions), l'instabilité, la complexité jouent un rôle important dans l'origine de la vie et son évolution.

Cfr. *L. Van Gerven, Twee nobelprijswinnaars over het leven (Deux prix Nobel sur la vie)*, in *Alumni Leuven*, 14 (1983) : 2 (avril), 32/34.

c. R. Ruyer, La Gnose de Princeton,

Paris, 1974 ; id., *Les cent siècles prochains (Le destin historique de l'homme selon la Nouvelle Gnose Américaine)*, Paris, 1977 nous offre un groupe de scientifiques, qui pensent explicitement ‘animiste’.

(GW 137)

En effet, la Néo-Gnose aux USA se veut être une science - cosmologie avant tout. - Dans cet état d'esprit, il prétend que l'univers est régi par l'Esprit, qui se crée une résistance, la matière. L'esprit est la conscience cosmique, c'est-à-dire quelque chose qui se voit dans sa propre unité en tant que "je". L'univers est constitué de "formes" - personnes, animaux, plantes, "formes" inorganiques - qui sont conscientes d'elles-mêmes (en tant qu'Esprit dans l'image globale) et des "interactions" (effets mutuels) de ces "formes" par le biais d'une "information" mutuelle.

Comment se fait-il alors qu'il existe des "corps matériels" ? Oui, comment se fait-il que le matérialisme soit possible, lui qui croit que tout est poussière ? La néo-gnose, en revanche, prétend que les formes n'ont pas de corps. La "substance", le "corps", n'existe que lorsqu'une forme purement incorporelle en regarde une autre comme un "objet" : les formes se regardent l'une l'autre, puis elles regardent l'extérieur de l'autre, qui semble matériel, rien de plus. "L'animisme général est vrai dans le sens le plus fort de ce mot. Il n'existe que des "esprits", des âmes ou des formes de conscience uniques. Ceux-ci n'ont pas de corps qu'ils pourraient animer ; ils n'habitent pas dans des corps. L'existence physique n'est qu'une illusion, un sous-produit de la connaissance perceptive. L'apparence enfantine de l'animisme est accidentelle : elle est due au fait que, dans l'univers, il y a de nombreuses accumulations, qu'il ne faut pas prendre pour des "êtres".

Il est puéril de supposer que le Mississippi en crue, le désert de l'Arizona, l'océan Atlantique, les nuages ou le typhon ont une âme. Mais il n'y a rien d'enfantin à concevoir comme une âme vivante un animal, une plante, une espèce vivante, l'ensemble des espèces vivantes, l'arbre de vie, et les connexions informatives qui font l'unité de ces êtres, grands ou petits". (o.c.,36).

La néo-gnose a adopté ce panpsychisme (tout est "psychique" en son for intérieur) d'Eddington et Milne. Il est convaincu que la science ordinaire est "matérialiste" (voir ci-dessus p. 97v.), parce qu'elle n'enregistre avec précision que l'extérieur de la réalité essentiellement "psychique". Celui qui, comme les scientifiques néo-gnostiques, voit à travers cet extérieur, l'intérieur du réel, n'est plus un matérialiste mais un scientifique.-- Voici un bref aperçu de l'animisme néo-gnostique.

Voilà pour cette sémiologie exceptionnellement longue de l'"animisme". Il vise à poser le problème de l'âme.

L'âme des Grecs anciens.

(A) L'animatisme.

W. Röd, *gesch. D. Phil.*, I (*Die Phil. D. Antike*, 1 (*Von Tharhales bis Demokrit*)), Munich, 1976, 48f., parle de l'hylozoïsme milésien. "L'hylozoïsme milésien se fonde (...) sur l'idée que toute réalité en tant que telle (= dans la mesure où elle est réelle) est vivante, animée, resp. en un certain sens imprégnée de forces divines".

(GW 138)

Si on l'exprime ainsi, on a à la fois l'animatisme (croyance en la vie), l'animisme (croyance en l'esprit) et le dynamisme (croyance aux puissances divines) ! Mais, juste pour ça, dit Röd :

“La pensée (milésienne) n'était (...) pas hylozoïque au sens où ils conçoivent la substance comme telle qu'une détermination supplémentaire d'animalité s'ajoute”. C'est l'animatisme : il n'y a pas de croyance en une âme séparée. “ Le monde et son “ sol “ (archè, principium) sont, selon la conviction milésienne, quelque chose de vivant, de sorte que tout être appartient à une cohérence dynamique et, par conséquent, est en relation les uns avec les autres “. Röd, manifestement trop peu familier avec la science religieuse et ses concepts raffinés, articule ici l'animatisme, qui, comme aussi en dehors de l'Hellas, est à la fois croyance en la puissance (dynamisme) et sens de l'unité (*voir ci-dessus pp. 17 (concept égyptien de mesure), 34v. (notion grecque d'unité)*). L'idée que l'homme est un microcosme par rapport au macrocosme, l'univers, dit Röd, en découle (cf. supra p. 61).

Comme mentionné plus haut, p. 104f, l'hylozoïsme est l'opinion selon laquelle la matière eo ipso (évidemment) est vivante (*Poortman, Ochêma, 1954, 29*). Mais c'est de l'animatisme concernant la matière.

Comme nous l'avons déjà mentionné à la p. 105, l'hylozoïsme comprend également le dynamisme, avec ou sans l'idée de finesse (*Maatduiding de Volten*), ce que Röd vient de rappeler.

L'hylozoïsme dans un sens plus étroit se trouve chez Anaximène de Miletos (-588/-524) : l'air (aër) en soi indéfini (apeiros) et illimité (aoristos) est l'“archè”, le principe de l'univers, à partir duquel, par dilution (manosis), qui aboutit au feu, et condensation (puknosis), qui aboutit à la matière liquide et solide, toutes les choses prennent naissance.

Il est clair que le terme “air” ne désigne pas ici l'air ordinaire, mais un air sui generis : il est évident d'y voir une matérialité subtile. Pourquoi ? Nous le savons, pour *Rohde : Psyche (Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen)*, Tübingen, 1893/1894, pour la majorité des Grecs anciens, l'“âme” est quelque chose d'aérien, de respiratoire. Voir supra p. 102 (Rüsche), 103v. (premiers penseurs grecs).

En effet, Anaximène compare explicitement l'air, en tant que principe de l'univers, à l'âme qui, étant aérienne, réunit les parties du corps en une unité : “De même que notre “psuchè” (âme) nous tient ensemble (sunkratei), de même “pneuma” (air, souffle) et “aër” (air, tout le “cosmos” (monde ordonné) englobe (perièchei)”.

Le texte contient en fait : “hè psuchè hèmètera (= notre âme) aèr ousa (= être air)”. Vu dans le contexte de la doctrine de la matière fine, même si elle est formulée de façon hésitante, comme on l'a vu plus haut (103v.), “l'air” est clairement **a. la matière fine, b. la vie, c. la force (qui tient ensemble)**.

(GW 139)

Une doctrine de l'âme (animisme) émerge ici, de manière hésitante (car rien n'indique que " l'âme " soit comprise comme " l'air " de manière isolée, comme dans l'animisme complet).

Hésitation : en effet, le fait qu'Anaximène appelle l'univers entier " air " indique plutôt un animatisme. Röd, o.c.,47, dit à propos de cette doctrine : "Il fit ainsi un premier pas dans la direction du concept d' "âme mondiale" ". Cela rappelle l'esprit général (akash) des occultistes (voir ci-dessus p. 133 (*archives akash*), c'est-à-dire le fluide, omniprésent dans tout l'univers, mais qui n'est donc pas encore une âme mondiale au sens animiste propre d'une âme consciente (finement matérialisée ou non). Le fait que l'âme soit individuelle, cosmique), en mouvement, ne prouve pas encore qu'il y a plus que le fluide (et donc nous sommes encore dans la sphère animiste, -- peut-être dans la sphère animiste).

(B) Fétichisme.

Fétiche" signifie "demeure d'un esprit". Le "fétichisme" est la croyance que quelque chose - ou parfois toute la nature - est habité par des esprits, des êtres fluides de toutes sortes. En d'autres termes, l'esprit en question n'est pas l'âme, le principe de vie (séparé) de la chose en question (le fétichisme n'est pas l'animisme) ; il n'est pas non plus le fluide de cette chose (le fétichisme n'est pas l'animatisme) ; il l'habite à côté et à travers, si nécessaire, l'âme et le fluide.

Thalès de Miletos (-624/-545) nous a quittés. Un morceau de sagesse sacrée qu'*Aristote, Peri Psuchè* A5, cite : " Le tout (pan, tout être) est animé (empsychon) et à la fois plein de daimones ". Le sens dans lequel Aristote parle ici de l'"animalité" de l'univers n'est pas clair : il va dans le sens de l'hylozoïsme comme de l'animatisme. C'est plus ? Oui, si l'on considère la phrase "et immédiatement plein de daimones" comme de l'animisme. Nous préférons y voir du fétichisme.

Th. Zielinski, La religion de la Grèce antique, Paris, 1926, 12/30 (*La divinisation de la nature*), décrit comment les Grecs anciens voyaient la terre, la mer, le ciel habités par d'innombrables "esprits" : Les esprits des sources (nymphe, naïades, esprits des rivières, esprits des forêts et des bois (dryades, satyres), esprits des montagnes (oreads), esprits des mers (néréides), qui, à l'occasion, sont tantôt appelés "daimones" (démons), tantôt "theoi" (theai) (divinités). Le fusi est sacré de part en part, et non désacralisé (et sécularisé), comme c'est le cas pour les monothéistes stricts (foi de Yahvé en Israël, zoroastrisme en Iran) ou pour les penseurs laïques modernes.

Zielinski, o.c., 16, cite un texte de Platon : sur les rives de l'Ilis(s)os, un cours d'eau de l'Attique, se trouvait un platane, sous lequel Socrate, avec Faidros, alla se reposer ; -- "Vois comme il est large et haut ! Comme il est grand et ombragé, ce beau poivrier sauvage ! Il est maintenant en pleine floraison et embaume tout ici de son parfum. Quelle merveilleuse source jaillit sous ce platane ! Comme son eau est fraîche à vos pieds !

(GW 140)

De petites poupées sont accrochées à côté d'autres offrandes : on voit que c'est le sanctuaire de quelques nymphes ou d'Àcheloos". Acheloös, mentionné en passant, est déjà cité par *Hésiode* (*Théog.* 340) comme un dieu du cours d'eau.

E. Mireaux, Zo levenden de Greeks ten tijde van Homerus, Baarn, 1979-3, 13/25 (Het levenskader : het Homerische universum), décrit cela pour le temps homérique :

“Certes, tous les mortels ne s'associent pas aux divinités aussi intimement que les héros de l'épopée. Mais pourtant, la possibilité existe pour chacun de rencontrer soudainement une grande ou une petite divinité : au détour d'un chemin, à l'orée d'une forêt, dans les brumes du matin, au crépuscule, oui, sur le seuil de sa maison. Il doit être capable de les reconnaître au premier signe, savoir les invoquer et ne pas oublier de promettre un sacrifice immédiat, comme le fit le Nestor gris lorsqu'il s'aperçut que, sous la forme du vieux Mentor, le compagnon de Télémaque, la déesse Athéna logeait chez lui”. (o.c., 20).

Si l'on lit la citation d'Aristote : “tout est plein de daimones”, ne serait-ce pas l'interprétation correcte ? L'espace n'est pas vide, comme pour le dernier mécanicien Demokritos ; non, il est “habité” (fétiche) par des êtres de nature fluide, - esprits, démons (polydémonisme) divinités (polythéisme).

Outre la fluidité omniprésente (animatisme, dynamisme), le fétichisme est un aspect de la sacralisation des fuis.

Il explique que Zielinski a voulu dire cela de manière strictement réaliste : “En relation étroite avec la mer se trouvent les nymphes de la mer, les néréides, - la ‘personnification’ des vagues caressantes de la mer (comme un jour, sèchement et sottement, on le prétendra).

Personnification ! Jamais, bien sûr, ceux qui parleront ainsi ne seront dignes de les voir de leurs propres yeux, les néréides aux pieds d'argent, gambadant, par une belle journée, et jouant avec les dauphins, avec ses boucles d'or, brillant sur la crête des vagues. C'est une grande faveur”. (o.c., 19).

En effet, aujourd'hui encore, des personnes ayant une seconde vue voient ces “habitants” des fuis. Pensez à l'expérience de Findhorn, où les gens jardinent en harmonie avec ces habitants de la nature. Il est clair qu'il ne s'agit pas de l'âme des plantes, des animaux, etc., mais d'êtres distincts, visibles et fluides, de “centres” de vie matérielle fine, et donc “dynamiquement” importants (chargés d'énergie, générateurs d'énergie), mais pas du fluide vital lui-même de la plante, de l'animal, etc.

Ils sont tels que Söderblom (voir ci-dessus p. 132, ad b) les caractérise. Cf. également *M. Nilsson, La religion populaire dans la Grèce antique*, Paris, 1954, 1/34 (*Les campagnes*).

Note -- Le mot “âme” est plusieurs fois utilisé pour désigner un fluide : “thumos” est par exemple la partie chaude et fumante d'un sacrifice de sang ; on le traduit par âme de sang (mieux : fluide de sang) (*Iliade* 22:68 ; *Oduss.* 11:105)

(GW 141)

(C Animisme.

La “croyance en l’âme” ou “l’animisme” peut être décrite comme suit :

(i) il existe un être vivant et matériel (même subtil) ; c’est l’être animé ;

(ii)a. comme principe de vie est, dans cet être, quelque chose appelé “âme” ;

(ii)b. Ce principe de vie, l’âme, peut, le cas échéant, exister indépendamment de l’être animé. C’est l’aspect animé de l’être vivant et matériel mentionné au point (i).

Depuis Platon et Aristote, on distingue trois niveaux d’âme (inspiration) :

a. L’âme végétative, inhérente à tous les êtres vivants (plantes, animaux, êtres humains, etc.) ;

b. l’âme sensible, inhérente aux animaux et aux humains ;

c. l’âme intellectuelle-rationnelle, inhérente aux êtres humains (et, le cas échéant, aux êtres extraterrestres qui peuvent être identifiés comme des personnes, par exemple les âmes des personnes décédées).

Concernant le statut matériel et/ou immatériel, voir ci-dessus pp. 99/109 (le pluralisme matériel ou hyléique) ;

a. Le mot “esprit” n’est pas nécessairement identique à “âme” ; une “âme” ne devient un “esprit” (qu’il soit éthéré ou immatériel, ou les deux à la fois) que lorsqu’elle anime un être vivant matériel ;

b. le mot “idée” n’est pas la même chose que “esprit” ou “âme” (voir ci-dessus p. 100 ; aussi 45/54) ; cependant, surtout chez les matérialistes qui ne sont pas précis, il y a une certaine confusion : “idée” est un contenu mental, qui est une structure dans le cosmos ; par exemple, un être vivant est une idée, c’est-à-dire qu’il a une structure ; cette structure est élaborée par l’âme, mais n’est pas l’âme ; de même, l’âme elle-même est une idée, a une structure ; il en va de même pour “esprit” ; la structure est là où il y a un contenu mental. Voir ci-dessus p. 60 : “esprit”, “âme” peuvent représenter l’entéléchie, dans l’être animé ou animé, l’idée directrice,-- mais sont toujours plus et différents que l’idée pure.

Echantillon bibliographique.

(a) Concernant l’âme humaine :

-- *Erwin Rohde, Psyché (Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen)*, Tübingen, 1890/1894 ;

-- *Fr. Rüsche, Das Seelenpneuma (Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele)*, Paderborn, 1933.

Concernant le développement dans le sens du dualisme somato-psychique (l’acceptation d’une dualité ‘corps (somato-)/âme (psychique)’), voir *Cl. Ramnoux, Héraclite (L’homme entre les choses et les mots)*, Paris, 1968, 362/365.

(b) Quant aux vues de l’âme :

-- *E. Dodds, The Greeks and the Irrational*, Berkeley / Los Angeles, 1966, 179 :

a. le souffle périssable, qui est soit répandu dans l’air (aër), soit absorbé dans le ‘aither (l’air supérieur) ; l’âme du souffle est peut-être représentée, étymologiquement, dans le mot “psuchè” (voir *P. Ricœur, Finitude et culpabilité, II (La symbolique du mal)*, Paris, 1960, 268ss. (le souffle qui quitte le mourant) ;

(GW 142)

a (bis) Qu'est-ce que cette âme qui respire ? Elle est l'aspect perceptible du principe de vie, qui est l'âme : elle commence avec la conception (chez les plantes et les animaux : avec ce qui correspond à la conception humaine) et se termine, au moins comme principe de vie, c'est-à-dire comme "esprit" vivifiant, avec le dernier souffle. Cela ne veut pas dire que le principe de vie n'est ni plus ni moins que l'âme pure qui respire ; non, l'âme qui respire est l'aspect aérien de l'âme ; -ce qui est aussi montré par l'interchangeabilité de l'âme et de l'air, --comme par exemple chez Anaximandre (voir p. 138 ci-dessous) : "pneuma et aër composent l'univers" ; "l'âme qui est semblable à l'air ou plutôt qui est air" ;

b. les restes corporels dans le tombeau, dans la mesure où ils sont vivants, - selon Dodds, 179 ; en effet, l'âme en tant que principe temporaire de vie, de la conception à la mort, - avec les plantes et les animaux il en va de même - est certes subtile, mais faiblement subtile, c'est-à-dire. Or, le cadavre est le "véhicule" (mais un véhicule matériel grossier) de ce corps-âme peu subtil et ce dernier reste, si nécessaire pendant longtemps, attaché à son "véhicule" comme son double et même comme son esprit gardien ; car ce double rôle est joué par le principe de vie pendant la vie (en tant que source de vie ou "âme") t.En ce qui concerne le corps matériel brut ;

1. En tant que double, par exemple, elle forme le modèle du corps matériel (en tant qu'idée, qui est en même temps le principe de la vie (voir ci-dessus p. 141)).

2. comme un esprit gardien ou un ange parmi d'autres - mieux : comme un émissaire et un esprit gardien en même temps, parce que les deux vont ensemble - on pense à *Actes 12,15* (où les chrétiens qui attendent - prient, quand ils entendent la servante dire que Pierre, apparemment en prison, frappe à la porte, répondent : "ho angelos estin autou" (c'est elle l'ange)) ;

En tant qu'(esprit gardien et) émissaire, l'âme forme une forme perceptible pour la seconde vue (ombre), qui fonctionne comme émissaire, dans les apparitions à distance au cours de la vie (les soi-disant bi- ou multilocalisation, c'est-à-dire deux ou plusieurs endroits remplissant en même temps, la présence visible, comme un certain nombre de saints de l'Église catholique, par exemple, les montrer) ;

en tant qu'esprit gardien (et émissaire), -- non pas au sens ordinaire d'une autre personne ou d'un "esprit" extraterrestre (de niveau impersonnel, un "centre" de pouvoir), qui, invisiblement, accompagne la personne vivante (ou l'animal ou la plante, le cas échéant), mais en tant qu'âme androgyne, qui est à la fois transcendante (émissaire, esprit gardien) et immanente, c'est-à-dire principe de vie, -- comme il a été dit, supra p. 48/50 (genius, iuno) ;

L'esprit gardien est l'âme vivante (car c'est aussi un nom correct) - par opposition à l'âme survivante et, le cas échéant, immortelle.

(GW 143)

comme une puissance supérieure de protection contre les influences destructrices (éventuellement étranglantes) du cosmos ou de l'environnement humain ou extraterrestre ; - comme une puissance supérieure de protection contre les influences destructrices (éventuellement étranglantes) du cosmos ou de l'environnement humain ou extraterrestre.

Si le corps de l'âme de nature subtile (âme de vie) reste longtemps attaché à la dépouille corporelle et à l'intérieur de celle-ci, une impression de "vie" (c'est-à-dire de vie matérielle fine) émane de la dépouille corporelle, perceptible par exemple au second regard comme le fantôme du défunt ; si nécessaire, ce fantôme a la forme (forme occasionnelle) d'un animal ou d'un démon (par exemple dans les cultures totémiques) ; cette manière d'apparaître ne doit en aucun cas être confondue avec l'âme survivante, sinon immortelle (des formes similaires existent aussi chez les plantes et les animaux).(par exemple, dans les cultures totémiques) ; cette apparition ne doit en aucun cas être confondue avec l'âme survivante, sinon immortelle (les plantes et les animaux présentent également des formes analogues) : l'apparition n'est que l'émissaire de l'âme, rien de plus ;

c1. l'âme obscure dans l'Hadès (monde souterrain),

selon Dodds, 179 (Ricœur, o.c., 268s. : l'existence lumineuse et ombragée du défunt) ; -- c'est la 'psuchè' comme 'eidolon' (forme d'ombre), dont parle Homère (II. 23:104 ; Od. 11/51 ; 11:83) ;

L'eidolon est, selon Homère du moins (car la distinction entre l'apparence occasionnelle et l'état véritable de l'âme immortelle de l'Hadès est négligée), une sorte de double, semblable au vivant (II. 23, 66), qui, lorsqu'on le touche, s'évanouit comme une fumée (Od. 11 : 206) ; l'eidolon est épuisé (= sans 'force' (compris dynamiquement)), sa mémoire par exemple est correspondante : seulement la consommation de l'âme-sang (thumos) - voir ci-dessus p. 140 - réveille les souvenirs à nouveau (Od. 11:25) ;

c1 (bis) l'âme ombrageuse est mieux décrite par Pindaros, cité par Platon : "elles paient à Perséphone (la déesse des enfers) la rétribution (voir ci-dessus p. 9v. : Némésis, réparation) de leurs anciennes erreurs", - les âmes, - dit Pindaros (*Platon, Menon 81bc*) ;

c2. le daimon, qui renaît dans d'autres corps sur terre, -- encore Dodds, o.c., 179 ; "daimon" a, en grec ancien, fondamentalement deux significations :

(i) la force sans nom (dynamisme) d'un être, de préférence une divinité ;

(ii) l'esprit dans l'autre monde, qui est plus qu'un être humain ou même un héros (héros), mais moins qu'une divinité de rang supérieur ;

ces deux sens s'appliquent ici, au moins à l'humain (la plante ou l'animal ne sont évidemment pas des divinités) ; - encore : Pindarus reproduit un trait principal, où il dit que Perséphone, une fois qu'elles ont réparé leurs erreurs, envoie les âmes au soleil au-dessus des enfers, à la neuvième année,

Qu'elle les renvoie sur terre pour se réincarner : parmi eux, les princes célèbres, les hommes puissants par leur force ou par leur science, qui, avec le temps, seront vénérés parmi les mortels comme des héros, des héroïnes, des saints, sans tache.

(GW 144)

Note -- *Hésiode d'Askra* (VIIIe e. ; où Pindaros a vécu entre -518 et -438 -) a écrit, dans ses *Travaux et jours*, sur les (cf. G. Dumézil (voir ci-dessus p. 19)) dans les cultures indo-européennes toujours plus ou moins récurrentes trois classes de base, appelées pour lui (sacerdotales-judiciaires) princes, soldats et paysans.

Mais il les considère comme profondément religieux-éthiques, les divisant en six sous-classes selon que leurs membres pratiquent soit *Dikè*, la justice, soit *Hubris*, la transgression, (l'injustice) comme règle de vie. C'est pour cette raison qu'Hésiode est considéré à juste titre comme un grand réformateur religieux-éthique. C'est surtout la classe paysanne qu'il méprisait - étant lui-même paysan - car la religion olympique avait supplanté et supprimé la religion chthonique antérieure, dans laquelle la population paysanne jouait un rôle central.

Non seulement Hésiode pousse la religion et l'ordre éthico-politique, mais il envisage le destin dans l'autre monde.

1.a. Les personnages de l'âge d'or sont des princes, qui affirment la religion et la loi en tant que souverains au sein de la population, et ce selon *Dikè* ; ils représentent Zeus, la divinité principale olympique ; -- après leur mort, ils deviennent des *daimones epichthonoi*, des "démons" résidant juste au-dessus de la surface de la terre, ce qui leur permet, au passage, de supplanter ou de supprimer les anciennes divinités féminines chthoniques de la fertilité ; ils ont le pouvoir sur les vivants et sont traités par eux avec adoration.

1.b. Les gens de l'âge d'argent sont, comme les Titans - voir ci-dessus p. 7/9 -, des princes, mais ils agissent selon l'*Hubris atasthalos* (iniquité insensée) ; -- après leur mort font des *hupochthonioi*, divinités ou démons vivant sous la surface de la terre, aussi "immortels" que les épichthoniens mais réprimés et refoulés aux enfers ; ils sont aussi adorés, mais moins.

2.a. Les habitants de l'âge du bronze sont des soldats professionnels, caractérisés par leur grande force (ou plutôt leur violence), leur force physique et leur aspect et leurs actions terrorisants ; ils souffrent d'hystérie guerrière et meurent au combat ; après leur mort, ils peuplent la demeure moisie de l'*Hadès* (monde souterrain) en tant que "*nonumoi*", morts sans nom et sans gloire. - Certains des héros, les héros de la guerre, connus de tous, subissent le même sort à cause de leur *hybris* de guerre.

2.b. La petite minorité des héros (de guerre), en raison de leur *fatè* (de guerre), de leur droit de guerre, ne vont pas, après leur mort, dans la nuit et l'oubli, comme les deux sous-classes précédentes, mais dans les îles des bienheureux, où ils restent connus par leur nom ; ils deviennent, pour ainsi dire, des demi-dieux immortels, dans la lumière et la mémoire de chez eux.

Les sous-classes mentionnées sous "2" sont similaires aux géants (géantes) ou aux géants.

(GW 145)

3.a. Les peuples de la première partie de l'âge du fer sont caractérisés par ce que Kristensen appelle "l'harmonie des contraires" ; Pandore, en tant que femme (d'où naît l'enfant vivant) et terre (d'où naît la plante vivante) - on sent l'atmosphère chthonique-tellurique -, en est le symbole ; un mélange d'hubris et de dikè est également caractéristique de ce qu'Hésiode considère comme son époque.

3.b. Les hommes de la dernière partie de l'âge du fer tombent complètement dans l'hubris : violence, mensonges, injustice caractérisent alors la société - c'est donc la fin du kuklos ou cycle (voir ci-dessus page 47, ad (i)).

En effet, ce kuklos dont Hérodote parlera plus tard, mais en tant que penseur physique, (voir ci-dessus p. 78 et suivantes), est " démoniaque " (voir ci-dessus p. 7/12) : les époques d'or et d'argent sont jeunes ; les époques de bronze et héroïque sont mûres ; l'époque de fer, dans ses deux époques, est vieille. On reconnaît l'harmonie de la vie et de la mort, si typique de l'ordre (poly)démoniaque de l'univers. La vie, comme Pandore, est mortelle dès le début !

Echantillon bibliogr.

-- JP. Vernant, *Mythe et pensée*, I, 13/79 (*Structures du mythe*), divisé en deux chapitres :

(i) 13/41 (*Le mythe hésiodique des races (Essai d'analyse structurale)*) ;

(ii) e.a. J. Defradas, *Le mythe hésiodique des races (Essai de mise au point)*, dans *L'Information littéraire*, 1965:4 (152/156) : 42/79 (*Le mythe hésiodique des races (Sur un essai de mise au point)*).

-- W. Jaeger, *Paideia*, I, 89/111 (*4. Hesiodos und das Bauerntum*) ;

-- F. Flückiger, *Gesch. d. Naturrechts*, I (*Die Gesch. der europäischen Rechtsidee im Altertum und im Frühmittelalter*). 9 et suivants. (*Die sakralen Rechtsformen der homerischen Zeit*) ;

-- A. Mirgeler, *Hesiods Lehre von den fünf Weltaltern (Werke und Tage V:106/201)*, Düsseldorf, 1958.

Cela montre comment une partie au moins des Grecs de l'Antiquité, très tôt, ont vu le jugement de l'âme immortelle. Aussi : comment le mot daimon a reçu très tôt une signification très spécifique, celle d'un type d'âme. De sorte que nous comprenons maintenant mieux le texte de Pindaros.

La théorie orphique-pythagoricienne-(néo)-platonicienne des âmes.

-- WG. De Burgh, *Nalatenschap der Oudheid*, Utr./Antw., 1959, I, 127, mentionne qu'il existe fondamentalement deux conceptions de l'âme frappantes :

(i) celui de "psuchè", c'est-à-dire le principe de vie, qui fait vivre le corps et, dans l'Hadès, continue d'exister en tant qu'âme (inconsciente) (voir ci-dessus ad b et ad c1) ;

(ii) celle d'une partie "divine" (à comprendre dans le contexte du polythéisme et du polydémonisme) dans l'homme, l'"âme", distincte du corps mais confinée à celui-ci et dormant en lui jusqu'à ce que les capacités psychiques indiquent l'éveil.

(GW 146)

(cf. *supra* p. 107 (*Ploutarchos sur la mante pneuma*) ; *ibid.* (*Mithracisme* (Moi supérieur), théurgie, alchimie) ; partie divine qui, par la “purification” (catharsis), peut échapper à la réincarnation (“soin de l’âme”).

(iii) De Burgh voit une troisième conception, celle de Socrate. Cette “psychologie” était une révolution dans la conception de l’âme des Grecs anciens : il identifiait l’“âme” à notre personnalité consciente, capable d’une activité rationnelle-intellectuelle, à la fois spéculative (par exemple dans la connaissance scientifique) et active (par exemple dans la praxis éthico-politique). Il s’agit, bien entendu, d’une conception éclairée (voir ci-dessus p. 72 et suivantes) de l’“âme”.

P. Ricoeur, Finitude et culpabilité, II (La symbolique du mal), Paris, 1960, 261/284 (*Le mythe de l’âme exilée et le salut par la connaissance*), réfléchit sur la conception orphique, pythagoricienne, platonicienne et néoplatonicienne de l’âme comme un daimon qui se réincarne ou, purifié, échappe à la chaîne des réincarnations.

(i) Deux vues se rejoignent :

a. L’âme, réincarnée dans le corps, expie les péchés commis dans une existence antérieure ; le corps est donc un instrument d’expiation ;

b. cette même âme est considérée comme devant être purifiée (pour échapper à la renaissance) ; le corps est donc un lieu d’exil (et pas seulement un instrument de pénitence) ; en d’autres termes, il n’est pas à sa place ici, sur terre.

(ii)a. L’ancien thème des Indo-Européens dit que l’âme “bouge”, c’est-à-dire qu’elle se réincarne ;

(ii)b. le même thème voit cette chaîne de réincarnations comme faisant partie de la religion chtonienne : de même que le fucus, au printemps, se relève de sa mort (hivernale), de même l’âme, une fois disparue de ce monde, se relève dans une prochaine réincarnation (le mythe agraire) ; en d’autres termes, l’âme se situe dans le cadre de la nature ;

(ii)c. ce même thème, dans un sens chtonien, voit le centre de gravité de la vie et de la nature terrestre dans l’Hadès (monde souterrain) : les puissances infernales possèdent les âmes du monde souterrain comme leur richesse, sur laquelle règne Plouton ; mais aussi la vie (réincarnée) est encore une “richesse”, en possession de l’Hadès, qui s’enrichit de la réincarnation des âmes en sa possession ; l’aspect tellurique (= chtonien) est en même temps l’aspect infernal ou infernal.

(iii)a. En voulant échapper au transfert d’âme, au cycle ou *periodos* (voir ci-dessus p. 145, (47,78)) de la vie qui, chthonique-infernal, porte la mort en lui, à la puissance de l’enfer, la conception orphique-pythagorico-platonicienne de l’âme prend position au sens cathartique ou “puritain” (Dodds) ;

(GW 147) **(iii)b.** nous donnons maintenant une fois de plus cette vision du monde à laquelle les Orphics et leurs partisans, il y a trop longtemps, se sont opposés ; pas de meilleure description que *WB. Kristensen, Verz. bijdragen tot kennis v.d. antieke godsdiensten (Contributions collectives à la connaissance des religions anciennes)*, A'm, 1947, p. 254v :

(1) Concept de base : Chez divers peuples anciens, il existe l'idée typiquement tellurique-infernale que le royaume des morts est une forteresse ou un lieu entouré de murs et, inversement, que la forteresse et la ville ici sur terre sont la présence visible du royaume des morts ;

(2)a. le cas applicatif développé par Kristensen est la cité grecque de Thèbes avec sa forteresse (avec dans cette forteresse le temple de Déméter) : Déméter, la déesse principale de la cité (voir ci-dessus p. 38f.), Dionusos (voir ci-dessus p. 40f.), les Kabeiroi (Kabiren), les Grands Dieux de Samothrace, ainsi qu'Harmonia avec son fils Poludoros (Plouton, Dis Pater) - tous des dieux du monde souterrain ou inférieurs.), les Kabeiroi (Kabires), les Grands Dieux de Samothrace, ainsi qu'Harmonia et son fils Poludoros (Plouton, Dis Pater) - toutes les divinités infernales ou du monde souterrain y étaient adorées au cours de mystères (voir ci-dessus p. 38s.) ;

(2)b1. la forteresse de Thèbes, Kadmeia, était appelée par Hesuchios (cf. Pausanias de Ludia, 9) "l'île des bienheureux" (voir ci-dessus p.144 ad 2.b.) - "bienheureux", c'est-à-dire makares, divinités - ; la forteresse était la demeure (fétiche) - voir ci-dessus p.139) de Déméter (ce que Kristensen appelle la demeure "cosmique") atteignant les enfers ;

(2)b3 la ville de Thèbes elle-même, dans sa totalité, est la présence visible du monde souterrain, Hadès : la saga raconte que l'Ismènos, qui passe devant la ville, s'appelait à l'origine "Ladon", c'est-à-dire Lèthè (littéralement l'oubli), le ruisseau du monde souterrain ;

(2)b3. la muraille, aussi connue que la muraille de Troie, était née de l'art d'Harmonia, avec Korè, la consœur d'Hadès, assimilée à la lyre à sept cordes, qui émettait alors pour la première fois ses sons "harmonieux", avait tellement déplacé les pierres que celles-ci, comme par elles-mêmes, avaient été réunies pour former la muraille thébaine ; - ainsi le mythe, qui exprime le caractère tellurique des enfers ;

(2)b4. les sept portes légendaires de la muraille thébaine, qui représentaient la séparation entre le monde terrestre et le monde souterrain, étaient les "portes de l'enfer" (selon Kristensen, o.c.,255), c'est-à-dire des symboles et des présentations de la vie souterraine ("résurrection"), qui se manifeste dans la nature et dans l'humanité (religion de la fertilité) ; oui, les cités grecques, qui étaient appelées Pulos, étaient, selon cette conviction tellurique-mythique, ainsi appelées (pulos = porte) ;

(2)c. le nom "Thèbai" (Thèbes) était compris par les anciens comme signifiant "kibotion" (cercueil), c'est-à-dire l'attribut mystérieux de Déméter, représentant le monde souterrain, son royaume ; Thèbes était la ville du cercueil, parce qu'elle représentait visiblement la véritable demeure de Déméter, c'est-à-dire le royaume des morts.

(GW 148)

À propos : du même cercueil de Dionusos, un serpent se tortille vers le haut, le serpent de terre, qui est également représenté plusieurs fois autour du cercueil de Déméter.

(2)d. Les habitants, déjà par le fait de leur habitation, étaient initiés au mystère. Les villes et les terres étaient “saintes”, pleines de puissance et de vie, parce qu’elles représentaient visiblement la “sainteté”, c’est-à-dire la grande puissance d’Hadès.

Cette sainteté contraste fortement avec la “sainteté” représentée, par exemple, par la religion de Yahvé de l’Ancien Testament, qui est construite sur des bases complètement différentes.

Conclusion : si l’on situe maintenant le corps, dans lequel s’incarne le daimon ou l’âme divine, divinisée ou daimonique, dans ce cadre, il n’est pas surprenant que les orphistes aient dû l’interpréter comme “étrange” par rapport à cette âme, telle qu’ils la concevaient, c’est-à-dire un “bien” non démoniaque à double cœur, sans ambiguïté éthico-politique, au moins comme idéal. La Bible, elle aussi, a abordé le problème du (poly)démonisme dans une direction similaire, bien que radicalement différente, c’est-à-dire sur la base d’un monothéisme éthico-politiquement pur. -- Plus sur ce sujet plus tard.

Les Orphelins l’ont fait sur la base d’une sorte de démonisme purifié, c’est-à-dire avec **(i)** des rituels et **(ii)** une “purification” (catharsis) surtout éthico-politique, soutenue par une religion olympique (voir ci-dessus p. 8/9), qui a essayé de sauver le bon noyau de la religion chthonique-héroïque.

(iii)c. Le noyau valide de la religion tellurique des enfers était recherché dans le don psychique de l’âme (= daimon), qui se (ré)incarne : une fois (ré)incarnée, l’âme “dort”, bien que son “âme de vie” (par exemple l’âme du souffle) veille : l’âme et le corps ont (...) des possibilités (potentialités) inversées, qui ont un effet mutuellement suppressif et répressif.

Dans le rêve, le ravissement (manie), l’éros, la mort (comprenez : la mort mystérieuse-religieuse), l’âme profonde ou daimon s’éveille. Herakleitos dit : “Les immortels meurent ; les mortels, les immortels. Notre vie est leur mort et notre mort est leur vie”. (Fr. 62), (cf. Ricoeur, o.c., 267).

Le sens est le suivant : pour que la vie de l’âme profonde, le daimon, puisse s’épanouir, il faut que la vie de l’âme de surface (l’âme du souffle), le double, même dans une certaine mesure, recule ; c’est-à-dire que dans le rêve, le ravissement, l’éros et la mort “mystérieuse”, le daimon plus profond avec sa capacité psychique émerge.

Les voyants, les guérisseurs, les “purificateurs” (exorcistes) connaissent depuis longtemps ce don, chthonique-démonique, mais les Orphelins le pratiquent sous contrôle olympique et “pur” (puritanisme).

(GW 149) **(iii)c.bis.** CA. Meier, *Antike Inkubation und moderne Psychotherapie*, Zürich, 1949, 88, nous donne un modèle applicatif de la méthode de guérison, dans lequel l'âme, en tant que daimon doté de capacités psychiques ("potentiel" dit le mouvement actuel pour le potentiel humain), agit.

Strabon d'Amasei (Pontos, Kl.-Asie ; -64/+21) nous parle d'un temple en l'honneur de Plouton (dieu des enfers) entre les villes d'Asie Mineure Karia, Tralleis et Nusa, où, dans un village, les malades séjournaient près de la grotte dédiée à Charon, le capitaine des enfers. Il y avait deux méthodes pour dormir dans les grottes :

(i) les prêtres incubaient (= sommeil consacré dans une grotte ou un temple en vue d'une révélation ou d'une guérison) à la place du malade, tandis qu'ils invoquaient Héra Katachtopia, l'Héra souterraine (Zeusgemalin), uxorique (voir ci-dessus p. 4 (*Déméter-Asklepios*), et, avec elle, Plouton, dieu infernal. 43 (*Déméter-Asklepios*), 66) et, avec elle, Plouton, le dieu infernal ; ils faisaient des rêves dans lesquels tant l'"aitiologia" (indication des causes, diagnostic) que la "therapeia" (méthode de guérison) étaient indiquées par les divinités (éventuellement apparentes) ;

(ii) les malades eux-mêmes étaient souvent conduits dans la grotte pour y rester tranquillement pendant plusieurs jours sans manger, afin de faire eux-mêmes l'expérience des rêves, au cours desquels les prêtres jouaient le rôle de " must.agogoi ", c'est-à-dire d'initiés aux mystères d'Héra Katachthonia et de Plouton (voir ci-dessus p. 38vv.), ce qui revient ici à l'interprétation des rêves, selon Meier, mais qui, à notre avis, était certainement plus que cela. Les prêtres participaient de manière fluide aux maux et aux problèmes des " malades " et des " personnes à problèmes " (ils venaient aussi bien pour la " maladie " que pour toutes les autres formes de " mort " ; la maladie n'était qu'une forme de l'épuisement de la vie (pouvoir ou -dunamis ; voir ci-dessus p. 7 et suivantes)) ; ils venaient aussi pour les " malades " et pour toutes les autres formes de " mort ". 7f.) ; ils ont littéralement "aidé" les divinités avec leur force vitale pour produire des sauvetages "miraculeux" ('aretalogie = l'histoire des "aretè" ou dunamis, - à l'œuvre dans les mystères du rêve)).

D'ailleurs, les personnes non malades ou non problématiques n'avaient pas accès au sanctuaire. -- Veuillez noter que cette grotte est une forme ancienne ou archaïque de salut paranormal.

Le même Strabon, ainsi que Pausanias (voir ci-dessus p. 147) rapportent un ancien lieu d'incubation en faveur du chthonique héros, héros ou, mieux, sauveur, Amfiaraos (voir Odusseia, 15:244, 253) à Oropos, une ville sur la côte est de l'Hellas central :

(i) Tout d'abord, un bélier a été sacrifié en guise de "purification" (la catharsis rituelle) (le mal fluide de l'homme à problème a été transféré à l'animal) ;

(ii) après quoi on se couche sur sa peau pour faire l'expérience du rêve de salut (ou de l'apparition de salut, lorsque le veilleur était éveillé) pendant la période d'incubation (Gr. : 'enkoimèsis') - les antiques ne font pratiquement aucune distinction entre une apparition réelle de rêve et une apparition ou une vision à l'état de veille ; Amphiaraos 'vit' aussi (fétiche (voir ci-dessus pp. 132, 139 ff.) dans un puits, dans lequel

(GW 150)

des pièces d'argent et d'or sont jetées en offrande (pour les prêtres-mystagogues qui, de manière fluide, attirent la souffrance en eux et partagent ainsi le sort (voir ci-dessus p. 9 et suivantes) des affligés).

Cl. Ramnoux, Héraclite, Paris, 1968-2 ; 363, à la recherche de l'origine du dualisme 'corps/âme', croit la trouver entre autres dans le sommeil de la sagesse, comme Epiménide le Crétois et Hermodimos de Klazomenai (maître religieux et thaumaturge, +/- -500). Dans sa recherche de l'origine du dualisme "corps/âme", il croit pouvoir la trouver dans le sommeil des sages, comme semblent l'avoir pratiqué et/ou enseigné Epiménide le Crétois et Hermodimos de Klazomenai (maître religieux et thaumaturge, +/- -500, connu pour ses sorties avec son corps-âme hors de son corps matériel brut) : " L'exercice consistait, après préparation, à s'endormir soit dans une grotte à vin, soit en plein air sur un emplacement, en vue de rêver, - ceci afin de découvrir, dans le rêve, le secret des péchés commis, les causes de l'impureté et de la maladie, les rites de purification et les méthodes de guérison. Un voyage a été effectué (comprendre : voyage de l'âme) : quelque chose, propre à l'homme, a quitté le corps endormi tandis qu'un cordon ombilical était conservé pour le retour. C'est là que se trouve l'origine des conceptions dualistes, le thème de l'"âme" et du "vêtement" et le thème du "voyage". Stelster ne sait pas si, dans cette tradition, le surplus (endormi) était appelé "soma", corpus, corps, et le voyageur "psuchè", anima, âme.

Comme on le sait, ce "voyage" - ou plutôt cette "expérience hors du corps" - est très connu dans la littérature occulte contemporaine. Comme les détails sont très similaires, on peut supposer que les phénomènes décrits représentent des "expériences hors du corps" du daimon, c'est-à-dire de l'âme psychiquement douée (et pas seulement de l'"âme" en tant que telle) (on pense aux expériences hors du corps du chaman).

Il est clair qu'il y a une différence entre les deux premiers cas, cités par Meier, et le troisième, brièvement esquissé par Ramnoux : on pourrait dire que les deux premiers sont "spiritualistes" et le troisième "animiste", pour utiliser un langage emprunté à la paranormologie (voir ci-dessus page 133 (Aksakow)). Le voyage de l'âme ou, mieux, l'expérience hors du corps, est une opération propre à l'âme en tant que daimon elle-même, même si elle peut être guidée par un être extraterrestre, alors que dans les deux premiers cas, l'opération et l'initiative (les affligés " attendent " parfois la divinité pendant des jours) dépendent de la divinité.

Néanmoins, elles aussi sont des opérations typiques de l'âme en tant que daimon : la divinité, après tout, ne peut agir ni dans le rêve du sommeil ni dans l'apparition consciente sans communiquer de fluide à l'âme (en tant que daimon surtout). Une telle interaction témoigne encore de l'âme (daimonique).

Note. - *Cl. Ramnoux, Héraclite*, 149s., cite un texte d'Empédocles : "Tu récupéreras, dans le hadès, le 'menos' du mort". Cela se produit, selon Ramnoux, lorsqu'un thaumaturge effectue une résurrection ou, plutôt, comme Ramnoux se corrige, lorsqu'il (re)fait revivre une inspiration ou convoque un fantôme.

(GW 151)

Menos” signifie principe de vie (âme) ; mais il est également prononcé par Empedokles et al. à propos des vents (“menos anemon”, Fr. 111) - leur “violence” -, de l’“aithèr” (“aitherion menos” ; Fr. 115:9) - sa puissance -, etc. ; en d’autres termes, tout ce qui, dans la nature, suggère une impression de force, de violence, de rugosité, est appelé “menos”. Ramnoux fait référence à *Aischulos*, le tragédien, qui, dans le *Choephorus*, évoque l’inspiration venant de la tombe du père, et, dans *les Perses*, un fantôme.

Cette pratique, elle aussi, est liée au daimon : on peut, rituellement, invoquer une inspiration (comme le font les nazis actuels, par exemple) ou un fantôme (comme le font les nécromanciens de tous les temps) : que l’on ait alors affaire à l’“âme”, en tant que force se confondant avec la violence (l’agression), apparaît plus d’une fois à la grande surprise de l’invoqué. Dans plus d’un cas, on ne peut plus maîtriser le “menos”. Les apprentis sorciers, eux aussi d’aujourd’hui, commencent alors à comprendre que le “menos” homérique et empédocléen est plus qu’une image littéraire !

Note. - Cl. Ramnoux, o.c., 150s., cite le mot ‘fren’,

- 1 Diaphragme entre le cœur et les poumons, d’une part, et les intestins, d’autre part,
2. membrane entourant un organe,
3. l’être intérieur (“âme” comme siège de la pensée, de la volonté, de l’esprit, de l’inspiration, etc.), au même Empedokles.

Par exemple, Fr. 151v. : “Aucun sage ne doit, avec son ‘fresi’ (pluriel de ‘frèn’), avec son daimon comme une mante, au moins ici), proclamer les choses suivantes (insensées), en disant des devinettes (‘manteusaito’), à savoir. que nous n’existons (‘eisin’) que tant que nous vivons - c’est ainsi que les gens l’appellent habituellement - Empedokles veut dire que l’existence réelle de l’homme dépasse en durée la vie présente (que les gens appellent ‘vie’). Celui qui prétendrait le contraire en tant que mante, en tant que devin (clairvoyant), ne le dit pas avec ses “frenes”, sa réelle capacité daimonique-mantique ou clairvoyante, mais avec une vision inférieure de l’“être” de l’homme.

Ibid. l’autre direction de la vérité sur l’être est exprimée (Fr 114,3) : “Je sais, dit *Empedokles*, que la vérité réside dans les paroles que je vais proclamer (dans son *Chant d’expiation*) ; mais elle est laborieusement acquise par les hommes, et laborieusement ce fort effort pour la foi (‘pistios’) ‘epi frena’, pénètre l’âme (daimonique)”.

En d’autres termes, une vérité peut pénétrer plus ou moins profondément dans “ l’âme “ de l’auditeur : pour Empédocle, il s’agit que sa proclamation pénètre jusqu’au niveau daimonique, c’est-à-dire paranormal, de l’homme. Ibid. 151, “frèn”, centre paranormal d’un être comme puissance-vérité, est dit de la divinité (des Sfairos, cf. Ramnoux) : elle est sans tête humaine, sans jambes ni pieds, sans “parties pubiennes poilues” ; non, elle est “frèn”, esprit (puissance-vérité), “hierè kai athesfatos ; sainte et ineffable, en mouvement ; avec des pensées rapides, elle vole à travers tout le cosmos (Fr. 134).

(GW 152)

On voit ici que l'homme, en tant que daimon, dans la tradition orphique-pythagoricienne (néo-platonicienne), est divin : il possède un esprit, c'est-à-dire la capacité de clairvoyance de " voir " toute la vérité des choses à la fois (on pense à l'expression " seconde vue ", " voyant(e) ").

Seulement, cet homme ne s'en rend généralement pas compte et, qui plus est, il n'exerce pratiquement jamais cette capacité, sauf dans de rares circonstances et même alors entravé par le polydémonisme et le polythéisme qui, doublement, plombent cette capacité.

L'idée célèbre et controversée de "the(i)osis", deificatio, déification, trouve ici sa racine : potentiellement, l'homme est un "theos", c'est-à-dire un être psychique. Cette idée domine la majeure partie de la philosophie grecque, d'Empedokles aux derniers néo-platoniciens.

La palingénésie, la réincarnation.

Cl. Ramnoux, o.c., 147ss. aborde ce sujet, que nous allons exposer très brièvement.

Echantillon bibliogr.

-- K.O. Schmidt, *We do not live once*, Leiden, s.d. (Dt. ed., Gettenbach, 1956), -- donne notamment les derniers concepts de base de l'analyse du destin ; *Reinkarnation, in Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Köln, 11(1957) : 2, 97/199 (donne, à un haut niveau intellectuel, l'état des choses à cette époque) ;

-- RO. Van Holte *tot Echten, La réincarnation*, Bussum, 1921 (surtout 7/69 est un aperçu historique ; l'auteur est un spirite et un anti-réincarnationniste) ;

-- H. Petri, *Kult-Totemismus in Australien*, in *Paideuma*, V (1950), 44/58 (voir aussi CA. Schmitz, *Religionsethnologie*, Frankfurt a.M., 1964, 233ff. (de 1933 AF. Elkin (voir son *The Nature of Australian Totemism*, in J. Middleton, ed. *Gods and Rituals*, Austin / London, 1967, 159/176 ; id, in *Oceania*, 4 (1933) : 2, 114/131) sur, entre autres, le totémisme cultuel, qui parle d'"ancêtres mythiques" (en fait des "Causateurs" (Urheber) ; voir ci-dessus p. 63 et suivantes), qui, suivant un parcours à travers la préhistoire, accomplissaient des rites de conception de telle sorte que maintenant, selon les Aborigènes, des "enfants spirituels" sont encore présents de manière fluide dans ces lieux sacrés, qui, en cas de rapports sexuels, s'incarnent dans le ventre des mères ;

Elkin appelle cela la "réincarnation des "ancêtres"" (voir ci-dessus p. 62 et suivantes : religion du réveil), - ce qui est une forme très originale de croyance en la réincarnation, qui, en fait, est présente dans toutes les religions du réveil, y compris la grecque)).

-- JJ. Poortman, *Raakvlakken tussen Oosterse en Westerse filosofie*, Assen/ Amsterdam, 1976 (surtout 1/64 (*Existence et survie*) ;

-- J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, I (*Védisme et Hindouisme ancien*), Paris, 1962, o.c. 249 ; 248s. (karma(n)), 250 (samsara) ; 307 (yoga) ;

(GW 153) *La réincarnation grecque*

-- R. Jennings Rose, *Transmigration*, dans *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford, 1950-2, 921

(La croyance en la 1. réincarnation ou la transmigration est, en Grèce, très répandue

;

2. À ce jour, il semble n'avoir existé que comme doctrine philosophique et/ou théologique d'origine non humaine ;

3. Elle est caractéristique de l'orphisme (Pindaros, fra. 127), du pythagorisme (Empedokles, Pindaros) ;

4. de là, elle est passée au platonisme (*Platon, Republ.* 10 : 614Dvv.) ;

-- ER. Dodds, *The Greek and the Irrational*, Berkeley/Los Angeles, 1966, 135/178 (*The Greek Shamans and Puritanism*) :

1. La question de savoir si les Orphelins préconisaient le transfert d'âmes en tant que proposition explicite n'est pas aussi claire dans les documents qui subsistent ;

2. La perception de l'âme des Orphiques et des Pythagoriciens est liée au chamanisme du nord (o.c., 143 et suiv.), c'est-à-dire par des contacts précoces avec la Thrace (Grèce du nord) et par des contacts commerciaux et de colonisation, au cours du VIIe siècle, Autour de la mer Noire (Skythia (voir Muli, dans Hermès, 1936)) où les Grecs apprennent le chamanisme : "iatromanteis" (voyants guérisseurs) comme Abaris, un Skyth, qui était prêtre d'Apollon (Hérodote, 4:36), Aristeas de Prokonnesos (= Marmora, Propontis), également prêtre d'Apollon (Hérodote, 4:13), Epimenides le Crétois (voir ci-dessus p. 150), plus correctement : de Knut, le Crétois. 150), plus correctement : de Knos(s)os, Hermotimos de Klazomenai (voir ci-dessus p. 150), apparaissent ; ils étaient considérés comme des 'hommes divins' ('theoi andres), qui sortaient ; dans cette lignée se situe Puthagoras (avec Epimenides de Knosos) ; il se considère identique à Hermotimos (qu'il se soit réellement réincarné ou seulement rentré, c'est incertain).

-- ...d'*Aristeas de Prokonnesos*, dit le *Bœuf*. *Cl. Dict.*, 90 : il connut l'ekstase, séparation de l'âme du corps, accompagnée d'une mort apparente, tout en apparaissant ailleurs entre-temps (multilocation) ; il prit une forme non humaine : il accompagne Apollon sous la forme d'un corbeau ; il entendait par sa sortie honorer le dieu Apollon.

-- La question de savoir si, dans tous ces cas, il s'agit de la simple réapparition d'un chaman décédé par l'intermédiaire d'un médium ou d'une véritable réincarnation (animer un nouveau corps brut), chaque fois que, dans ce contexte, il est fait mention de "résurrection", "réapparition", "revival", "réincarnation", etc. n'est, selon Dodds, pas toujours aussi claire.

-- W. Röd, *Gesch. D. Phil.*, I (*Von Thalès bis Démocrite*), Munich, 1976, 53f note entre autres qu'entre la doctrine pythagoricienne de la métempsycose (metempsychosis, transfert d'âme ; parfois aussi metensomatosis) et la cohérence de tous les êtres vivants (voir ci-dessus p. 132v. (âme mondiale, esprit universel). 104/106 (hylozoïsme), 16 (Maat)), qui s'exprime dans le totémisme (identification de l'homme à une chose de la nature animale, végétale, inorganique), un lien existe.

(GW 154)

“L’âme individuelle appartient à la vie omniprésente de l’univers animé et, par la victoire sur l’impureté encourue, à savoir par son incarnation individuelle, elle doit être réunie à l’âme universelle”.

Röd s’exprime d’une manière plutôt “moniste” alors que les pythagoriciens, certainement de la première heure, n’étaient pas encore prêts pour un monisme explicite (que l’univers est un seul être). Située dans le contexte de l’hylozoïsme, son affirmation est parfaitement acceptable.

Le côté totémique de cet hylozisme s’exprime dans le fait que le totémiseur - comme R. Ambelain, *Le vampirisme*, Paris, 1977, 233s, L’animal totémiste échange de manière fluide une image de son corps d’âme avec une image du corps d’âme d’un lion, par exemple ; il est ainsi la représentation visible de ce lion et, inversement, ce lion participe à sa vie humaine (le processus d’incarnation fluide équivaut à une “participation” dans les deux sens).

Eh bien, *Aristote, Peri Psuchès* (Sur l’âme), 1:3, dit que les mythes pythagoriciens prétendent que n’importe quelle âme entre dans n’importe quel corps : en termes totémiques, cela semble parfaitement plausible (après tout, le cœur du totémisme est l’échange âme-corps entre les réalités humaines et non-humaines).

Le penseur pythagoricien Empédocle affirmerait donc de lui-même qu’il “renaissait déjà en garçon et en fille, en plante, en oiseau et en poisson” (*J. Zafiropulo, Empédocle d’Agrigente*, Paris, 1953, 292 (Fr. 117 ; voir aussi Fr. 127 (lion, laurier)) ; -- d’où l’aversion pour les sacrifices d’animaux (ceux qui font des sacrifices d’animaux, mangent, après le sacrifice, au repas sacrificiel “leur propre chair” (Fr. 137 ; Zafiropulo,300))

Conclusion : un examen rapide de ce qui a été écrit à son sujet révèle que

(i) la réincarnation, en Grèce, est issue du chamanisme (iatromanteia), où le thème du chaman réapparaissant, iatromantis, donne lieu à l’idée que son âme (daimon) soit utilise un iatromantis ultérieur comme médium, médiateur (médiumnisme), soit se réincarne réellement dans un prochain corps terrestre (réincarnation) ;

(ii) la réincarnation, dans la mesure du possible dans des corps non humains, découle de l’hylozoïsme (l’univers est imprégné d’une seule et même vie fluide, - ce qui fait que les plantes, les animaux, oui, les choses de la nature, inanimées pour nous du moins, possèdent en un certain sens la même vie que l’homme) et ce, dans son interprétation totémique ou terroriste (l’homme “participe” fluidiquement à la vie non humaine et vice versa) sur la base de rites de toutes sortes.

Il est immédiatement évident que le concept d’âme (en tant que daimon en particulier) y est mis en avant, de même que les aspects médiumniques (inspiration, ravissement), réincarnationnels et hylozoïques (réincarnation, échange d’âme). Nous aimerions expliquer brièvement que des idées éthico-politiques y sont élaborées.

(GW 155)

(i) Le point de départ est le “kuklos anankès” (le cycle du destin (voir ci-dessus p. 7/11, 47, 78ff, 145)) ou, également, le “kuklos geneseos” (le cycle de la création ou de la “nature” (voir ci-dessus p. 61/68, 68/69 (fuis = genèse)). - Le destin et la nature (genèse) sont distingués (voir ci-dessus p. 9/10), mais pas séparés, c’est là que se trouve l’âme, qui, comme les saisons et les autres cycles de la nature, revient, se réincarne (voir ci-dessus p. 143 (Pindaros) ,146 (lien réincarnation / religion chthonique et souterraine)).

Pindaros (-518/-438), dans son chant à Thèron d’Akragas à l’occasion de sa victoire dans la course de chars (Jeux Olympiques -476), traite de la réincarnation. Pindaros commence de manière généalogique (voir ci-dessus page 9) : les ancêtres de Thèron ont été, après bien des calamités, favorisés par le destin ; puisse-t-il, lui et ses descendants, selon Pindaros, connaître le même salut ;

En tant qu’homme riche, Thèron a connu l’apogée du succès (par la victoire olympique), mais la richesse seule est unilatérale ; selon l’harmonie des contraires (voir ci-dessus p. 7, 9 ff. Selon l’harmonie des contraires (voir ci-dessus p. 7, 9 et suivantes), Thèron devrait être conscient de la “fthora”, la disparition, ainsi que de la “genèse” et, immédiatement, du nadir de la vie, qui est peint ici selon la religion des mystères : “Si, au cas où son possesseur connaît l’avenir, à savoir que les pauvres âmes qui sont mortes sur terre (“a.palamnoi frenes (voir ci-dessus p. 151 et suivantes)”, esprits impuissants et inutiles) auront bientôt leurs dettes à payer ;

Que les péchés commis ici, dans le royaume de Zeus, (‘alitra’, coupable, acte criminel) jugent l’un, sous la terre, en prononçant une sentence, hostile, selon la volonté du destin ; mais les nobles jouissent d’un soleil éternel, brillant de jour comme de nuit : Ils mènent une vie plus fatigante ; ils ne renversent pas la terre à la force de leur bras, ni les eaux des mers pour en tirer un mauvais profit ; au contraire, tous ceux qui n’ont jamais oublié leurs serments mènent, par des divinités très honorées, une vie sans larmes ; mais les autres endurent des maux qui ne se voient pas ;

Mais ceux qui ont pu séjourner trois fois sur chacun des deux côtés, et préserver leurs âmes (“pssuchan”) entièrement (“pampan”) de l’iniquité (“adikon”), arrivent, par la voie de Zeus, dans la forteresse (“tursin”) de Kronos ; là, les brises de l’océan balaient l’île des bienheureux (“makaron”) ; les fleurs d’or des arbres splendides flamboient sur le rivage (...). (Cfr. H. Rüdiger, *Griechische Lyriker (Griechisch und Deutsch)*, Zürich, 1949, 170/173).

En d’autres termes, trois fois sur terre et trois fois dans l’au-delà, l’homme est mis à l’épreuve : s’il réussit ce test éthico-politique, il sera conduit sur l’île des bienheureux, sinon dans les sombres enfers. C’est le siège du jugement.

(GW 156) **(ii)** La réaction de la tradition orphique a déjà été indiquée :

“La croyance de Puthagoras en l’immortalité, comme celle des Orphiques et des représentants des doctrines apparentées, prenait la forme de la théorie du transfert des âmes (...) : l’âme passe (...) par une série d’incarnations jusqu’à ce qu’elle réussisse à se libérer de toutes les influences de la corporéité, c’est-à-dire à rompre le cycle des naissances (kuklos tès geneseos’) et à retourner dans la région du divin.

Le sort de l’âme est décidé par le mode de vie : l’âme de celui qui est éthiquement supérieur renaît dans une forme d’existence supérieure ; l’âme de celui qui est éthiquement inférieur est réduite à des formes d’existence inférieures. La purification de l’âme, qui est censée assurer la rédemption du cercle des renaissances, est le résultat d’un mode de vie ascétique (= dépravé) et d’efforts scientifiques.

Ces deux aspects caractérisent le ‘Puthagoreios bios’ (le mode de vie pythagoricien).” (Röd, o.c., 54).

“ La note clé implicite de l’éthique pythagoricienne est l’idée religieuse toujours puissante de l’égalité avec la divinité, voire de la déification de l’âme humaine, conçue à l’origine comme divine.

En effet, *Jamblichos, Pythagore (Legende, Lehre, Lebensgestaltung)*, Zurich, 1963, nous apporte, en grec et en allemand, la vie de Futhagoras, de Jamblichos (+283/+330), le néo-platonicien : entre les deux, Puthagoras et Jamblichos, s’étendent huit cents ans ! C’est dire combien le prestige de la conception orphique-pythagoricienne de l’âme a duré.

Empedokles, porte-parole de cette tradition, l’exprime ainsi : “Ils deviennent enfin des voyants, des chanteurs (‘humnopoloï’), des médecins et des princes parmi les hommes terrestres et se développent encore en divinités (‘theoi’), qui sont les plus riches en honneur”. (Fr. 146).

C’était déjà l’idée, en partie provisoire, d’Hésiode d’Askra (voir ci-dessus p. 144 et suivantes), qui vivait au VIII^e siècle, ce qui, par rapport à Jamblique, représente une différence d’environ dix siècles ! Apparemment, la doctrine spirituelle des Hellènes est l’un de leurs héritages les plus remarquables.

(iii) Un dernier maillon de cette tradition doit être mentionné brièvement : la vision platonicienne de la réincarnation : Deux traditions se rejoignent dans son cas, celle de Platon :

(1) la conception socratique de l’âme ; (voir ci-dessus p. 146), qui mettait l’accent sur l’aspect conscient et intellectuel-rationnel ainsi que sur l’aspect éthico-politique ; ce n’est pas pour rien que Socrate est à bien des égards proche à la fois de la conception de l’âme de Démokritos et de celle du protestantisme ;

Cl. Ramnoux, Héraclite, 341/356 (Naissance de l’âme) expose le point de vue de Démokritos : “Sur la base de tous ces témoignages (cités par son texte) (Ramnoux les avait disséqués), on doit conclure que, chez Démokritos, il existe un dualisme somato-psychique, qui est pleinement développé.

(GW 157)

Psuchè” (âme) et “soma” (corps) ou “skènos” (âme-coquille) ont acquis le sens d’“âme” et de “corps”, qu’ils ont conservé depuis lors.

Le “dualisme somato-psychique” ne signifie pas “croyance en l’immortalité de l’âme”. C’est précisément chez Démokritos, chez qui une anthropologie dualiste est plus évidente qu’ailleurs, que cette anthropologie s’accompagne de la primauté de l’âme, mais elle ne s’accompagne pas de la croyance en son immortalité.

Il est donc faux de chercher l’histoire du dualisme humain uniquement dans le domaine des croyances religieuses”. (o.c., 350).

En d’autres termes, la sécularisation (voir ci-dessus p. 7f.) s’est poursuivie avec Démokritos. Selon Ramnoux (o.c. , 355) son origine est médicale : Démokritos voit l’homme comme âme-corps, où l’âme prédomine, et il croit en une médecine, qui a des effets somato-psychiques grâce à un régime de “logismos” (suivant la discussion des médecins de son temps, où les uns essaient de travailler les effets avec des exercices mentaux (“logismoï”), les autres avec des régimes et de la gymnastique physique : on voit le dualisme séculaire) - cf. p. 84 et suiv. (le physique partiel (médical)). Non sans raison, Socrate reflète le point de vue protosophique : voir ci-dessus p. 89 et suivantes. Selon Ramnoux, o.c., 356, la dualité ‘homme/déité’ chez Héraclite aurait son effet séculaire chez Démokritos, entre autres. L’influence d’Hérakleitos sur les sophistes (Protagoras en particulier) est bien connue. De sorte que les graines de la sécularisation peuvent déjà être trouvées à Herakleitos. Ce que Ramnoux développe clairement.

Note : L’énistémologie de la palingénésie, entre autres chez Empedokles, est fondée sur ce que les Grecs appelaient “mnèmosunè”, la mémoire, la capacité de mémorisation :

(i) voir *JP. Vernant, Mythe et pensée*, I, 80/123 (*Aspects mythiques de la mémoire et du temps*), dans lequel ‘mnèmosunè est, pré-constitutivement, une déesse (cf. o.c., 82) et constitutivement, l’éveil (on peut même dire avec emphase, “l’expansion de la conscience” (ibidem)) du passé, du présent et du futur (“Se souvenir, savoir, voir, - autant de termes, qui sont équivalents” (cf, 83)) concernant Pindaros et Empedokles voir o.c., 93ss. ; pour les Pythagoriciens, l’exercice de la mémoire (anamnèse) faisait partie du programme quotidien :

1. Le soir, lors d’un examen de conscience, on se “souvient” des événements de la veille,

2. Mais on essayait de pénétrer, dans cet examen de conscience, jusqu’aux vies antérieures, comme méthode de purification de l’âme (o.c., 95) ;

(ii) Voir Cl. Ramnoux, o.c., 363s., où l’on parle par analogie.

(GW 158)

On voit l'énorme différence avec Démokritos et le Sophisme ainsi qu'avec Socrate, le "conceptualiste", c'est-à-dire celui qui le premier a mis le concept au centre ; en effet, qui voyait dans les "concepts" (le bon, le juste, le divin, etc.) la solution au problème posé par la crise générée, entre autres et surtout par le Protosophisme, dans laquelle toutes les valeurs établies étaient "dévaluées".

Elle a commencé physiquement, avec l'"archè" ou principe abstrait (l'"eau" (Thalès), l'"a.", l'"a.") peiron" ou infini (Anaxinandros), l'air (Anaxinenes),-- plus tard : la forme numérique (harmonie) (Puthagoras), les opposés - tension et harmonie (Herakleitos), le(s) être(s) (Parmenides), les éléments (Empedokles), l'"homoimeriai" (Anaxagoras), l'"atoma" (Leukippos, Demokritos),-- jusqu'à ce que Socrate mette la forme-pensée, c'est-à-dire l'être, au premier plan. l'abstrait en tant que tel - le concept sans plus - a pris le devant de la scène.

Pourquoi ? Parce que le concept était universel et permettait d'échapper à l'individualisme radical (voir ci-dessus p. 72 et suivantes). Comme si l'individu déraciné pouvait se relever à l'aide de concepts purs mais universels ! Mais c'était la conclusion du physique, qui avait commencé par des abstractions privées, voire transcendantes (à la place des âmes, des divinités, des forces, de l'harmonie des contraires, etc.)

Socrate était beaucoup plus "physique" qu'on ne le pense généralement, étant un conceptualiste radical, -- alors que ses prédécesseurs-médecins n'étaient que des conceptualistes partiels. La conscience socratique est donc une véritable expansion de la conscience par rapport à la mnèmosune ou expansion de la conscience (anamnèse) de la tradition orphique-pythagoricienne, qui travaillait également avec des concepts, mais se situait dans le cadre global et concret de la mnèmosunè.

En même temps, Socrate réduit aussi le concept de l'âme à ce que le monde compréhensible permet : elle devient, en quelque sorte, une âme conceptuelle, théorique, pratique et productive (technique), comme le pensera Aristote.

(2) Platon voit le problème : d'une part, la conception étroite socratique, et d'autre part, la conception large orphique-pythagoricienne de l'âme. Après lui, on verra toute la philosophie grecque réunie Soit étroite ou extrêmement étroite (petits socratiques, sceptiques, épikoréens (nonobstant la croyance d'Epikouros en Dieu) soit large ou extrêmement large (grands socratiques (platoniciens, aristotéliens (= péripatéticiens), stoïciens, -- ou - très large - les tendances théosophiques (néo-pythagoriciens, néo-platoniciens, etc.).

Dodds, The Greek and the Irrational, 207/235 (Platon, the Irrational Soul and the Inherited Conglomerate) résume : Platon identifie l'âme en tant que daimon de la tradition orphique et pythagoricienne (avec ses facultés divines, comprenez : paranormales, généralement en état de sommeil) avec l'âme en tant que conscience consciente - compréhensive, intellectuelle et rationnelle de Socrate.

(GW 159) Platon, en second lieu, réinterprète - toujours selon Dodds - le schéma fondamental chamanique (iatromantique) de ses prédécesseurs (Orphiques, etc.) :

1. le ravissement (ou, ce que Dodds ne semble pas voir, la mnèmosunè) devient l'anamnèse platonicienne, mieux : la contemplation (theoria, comme les physicalistes avaient commencé à les appeler) non plus de concepts (ou archai abstraits, principes de la nature physique) mais d'"ideai", d'idées (voir ci-dessus pp. 45/54 (e.a. les passages concernant Platon)) ;

2. Le rôle social de l'"iatromantis" (chaman), qui s'étendait du poète au guérisseur en passant par le conseiller - de plus en plus "agogique", c'est-à-dire éduquant - promouvant le bien-être - devient celui des "gardiens" dans la cité-état idéale de Platon, c'est-à-dire guidant théoriquement - éduquant ;

3. La réincarnation, en dehors de la réincarnation avec ce qu'elle comporte, est avant tout une "anamnèse" d'idées, "regardée" (theoria) dans un monde idéal ou idéaliste d'idées transcendantes et extra-sensorielles,--une théorie de la connaissance dans son essence.

De sorte que A. Gödeckemeyer, *Platon*, Munich, 1922, 89, peut écrire que préexistence et survie, chez Platon, ont deux significations :

(i) Fournir une base pour l'anamnèse d'idées autrefois "vues" (theoria) dans une existence antérieure, supérieure et rationnelle ;

(ii) de "prouver" que l'âme du chercheur d'idées ("theorètikos"), le théoricien, a la même nature que les idées éternelles qui échappent à la création et à la décomposition (le "kuklos genesos", l'harmonie des contraires).

Cela n'empêche pas Platon, à côté de sa doctrine centrale (et sans grand contact avec elle), d'endosser la doctrine de ses prédécesseurs - orphéens et/ou pythagoriciens - de la rétribution après la mort.

Le centre de gravité reste cependant la vie "théorique" dérivée de Socrate (et des physiciens), avec toutes ses conséquences, c'est-à-dire l'existence d'une intelligentsia - théoriciens, artistes, etc. - qui, pour ainsi dire, s'enferme dans cette sphère des idées, sans grand contact avec la "réalité" (on pourrait paraphraser Freud en disant : ils poussent le principe de l'amour des idées au détriment du principe de réalité ; ou, alternativement, ils poussent le principe de l'amour des idées au détriment du principe de réalité). (On pourrait paraphraser Freud en disant : elles font passer le principe des idées au détriment du principe de réalité ; ou encore : elles conduisent au narcissisme des idées ; cf. supra p. 12 et suivantes). (ii) (159/163)

(D) Croyance causale. (159/163)

A la page 153 ci-dessus, nous lisons qu'Aristéas de Prokonèse prenait parfois une forme non humaine. N. Söderblom, *Das werden des Gottesglaubens*, p. 145, en parlant des "Urheber" ("causateurs"), dit qu'ils prennent régulièrement "forme animale" ou sont mi-animaux, mi-humains ; il pense ainsi que l'explication réside, au moins en partie, dans le fait qu'ils expliquent l'origine de l'homme et de l'animal ou la parenté entre l'homme et l'animal, entre le clan et l'animal totémique. Ce qu'il remet indirectement en question - 146 (parfois, il n'y a pas de totémisme associé à la croyance causale) -.

(GW 160)

Pour résumer une fois de plus :

Le “Causer” est d’abord un être aitiologique ou explicatif (il explique par quoi) ; il cause quelque chose soit par transformation - le type métamorphique - soit par conception - le type génératif - (où la “réception” (o.c., 96 ; 99 ; cf. le totémisme conceptuel-culturel d’Elkin en Australie) est un des types de conception) ;

Cependant, à long terme, la transformation est aussi un type de génération : cf. o.c, 101 (“Les (hommes kangourous et/ou opossums des temps primitifs) avaient la capacité de changer leur propre forme à volonté et de “faire apparaître” les animaux dont ils portaient le nom”) ; 103 (“Les “Causeurs” de totems) se jetaient à terre de fatigue et leurs corps étaient changés en partie en objets de bois, en partie en pierres, appelés “tjurunga”, c’est-à-dire “le corps propre et caché”“.) ;

O.c., 149 et suivants, Söderblom résume les modes de génération :

(i) “émanative” (par exemple, les premiers humains et animaux ou leurs “âmes” ou “germes” proviennent comme des “effusions” (e.manationes) du corps de l’être primordial)

(ii) “Artificiel” (les choses “conçues” sont “fabriquées” à partir de “morceaux” informes, (également : “créées” ; donc conception “créative”) ;

(iii) les deux types de conception - émanative et artificielle (resp. créative) - sont mélangés (o.c., 150) ;

O.c.,151, Söderblom note que même l’“émanation” (effusion commise par un Causer) n’est pas le type de conception propre à l’ancêtre ou au parent primitif : “Comme nous l’avons vu, l’“engendrement” (“gebären”, selon Söderblom lui-même en allemand), commis par le Causer, n’est pas pensé chez les primitifs dans le sens ordinaire du mariage et de la naissance, mais dans celui d’autres types de “sortie de soi” (“Aussonderung”)”.

O.c., 153 et suivants, Söderblom explique comment les primitifs se rabattent sur l’“iatromantis”, le guérisseur paranormal, respectivement le sauveur, comme modèle de “cause” : - Dès le début, nous avons pu soupçonner - ce que les rapports confirment pleinement - que “Bäjämi” (un modèle de Causer) ou un autre Causer est représenté comme un vieux, magique et sage iatromantis (homme-médecine), “charlatan” ou chaman (“Schamane”), qui, autrefois, “faisait” et “arrangeait” tout”.

En d’autres termes, la mantique et la magie (voir ci-dessus p. 35 ; 37), surtout les mystères (voir ci-dessus p. 38 et suivantes) offrent la clé du type causal, qui n’est ni être suprême sans plus, ni divinité de la nature ou démon sans plus, ni ancêtre ou âme ancestrale ou fantôme sans plus (o.c., 146, 154), mais tout cela ensemble et selon des modalités mantico-magiques et mystérieuses.

(GW 161)

Söderblom précise, en outre, que le Causer-Iatromantis, comme nous pouvons maintenant l'appeler sans risque, - peut aussi être féminin selon le genre (o.c., 102 : les Aranda (Australie) parlent des "alknarintja" (femmes préhistoriques), qui "n'avaient jamais le droit de se marier" et devaient donc "détourner les yeux des hommes", - des "tnéera" (les belles), c'est-à-dire des femmes préhistoriques, qui "devaient passer par-dessus la tête des hommes". Le Mythe Causal dit que les alknarintja et les tnéera se sont transformés en rochers ou en buissons, tandis que leurs âmes se sont déplacées dans la terre (chthonisme avec aspect infernal : voir ci-dessus p. 146v.) ;

Söderblom précise comment l'initiation de la jeunesse (surtout des jeunes hommes mariables) est en relation immédiate avec presque tous les types de Causer (cf. o.c., 103 ; 97 ; 105 ; etc.) ; ainsi il dit cf. o.c., 105, que les Causer ont institué les rites (circoncision ; danse, chant et musique (*les choreia des Grecs* ; voir ci-dessus p. 36)) de l'initiation de la jeunesse ou - mystères (voir ci-dessus p. 38ff., fn. 52/5 (Platonisme et sagesse des mystères)) et qu'ils ont, en même temps et dans les mêmes rites, institué la floraison et la multiplication des totems (objets en pierre, en bois ; - plantes, animaux ; - animaux ; - mystères des Grecs). 52/54 (Platonisme et sagesse des mystères)) et qu'ils fondaient, simultanément et dans les mêmes rites, l'épanouissement et la multiplication des totems (pierres, objets en bois ; - plantes, animaux ; cf. o.c., 95 (plantes, animaux, êtres mi-humains) ; 96 (mi-homme mi-végétal ou - animal) ; 101 ; etc. (les indigènes australiens mentionnent entre autres "rendre fertile" ("mettre en bon état"))).

Pour les non-initiés (femmes, enfants), le mythe exotérique de l'"initié" s'applique (voir o.c., 97 et suiv.), ce qui souligne encore la nature inhérente du Causer.

Söderblom, o.c., 94 (et ailleurs), souligne que "c'est dans la nature des choses que le "créateur" peut passer imperceptiblement dans des figures qui sont appelées "héros culturels", "porteurs de salut", etc.". Il n'est pas rare que le héros primitif (voir ci-dessus p. 10 (*mante, magie, 39 (sauveur, héros)*)) qui a "produit" tout, soit en même temps celui qui a enseigné aux gens comment faire du feu, fabriquer des outils, chasser, construire des canoës et des huttes, utiliser les plantes médicinales, apprendre les noms des animaux, etc. En d'autres termes, le Causer est, essentiellement, un être actif (à moins que ce ne soit un deus otiosus) et, surtout, un être agogique. Il travaille et favorise le bien-être. Pas contemplatif ou théorique.

Relisez les pages 35/45 (le côté paranormologique de la religion grecque) ; 47/50 (le génie, resp. iuno) ; 52/54 (la sagesse mystérieuse) ; 61/69 (le lien 'synchronie/diachronie), et vous verrez la profonde ressemblance entre les 'religions Causer' actuelles, étudiées par les primitivologues, et la religion grecque antique. Surtout, si l'on commence à partir de la p. 65 (l'ordre samothracique).

(GW 162) **1** - Il est clair que la troisième instance des divinités samothraïques, c'est-à-dire le génie immanent, resp. iuno dans l'homme (ou dans une autre réalité de la nature, mais alors de façon analogue) est l'"âme" dans sa fonction vivifiante, animatrice (voir ci-dessus p. 1), c'est-à-dire le principe de vie qui, avec la conception, entre en action pour cesser avec la mort ; ce principe de vie est entrelacé avec le principe de vie de l'"âme". 132 (Tylor) ; 141 (animisme)), c'est-à-dire le principe de vie, qui, avec la conception, entre en action et, avec la mort, cesse de l'être ; ce principe de vie est entrelacé avec les puissances qui donnent la vie, - dans l'ordre du Samothra la deuxième instance, le Causer (Causer) mâle-femelle -.

2 - Il est immédiatement clair que le Causer (Verzaakster) joue un rôle d'animation, notamment dans et par le génie immanent (iuno) : cela se manifeste, dans la hiéro-analyse (resp. religion-ethnologie), de la manière suivante :

a. animiste-dynamiste :

Söderblom, o.c., 26, dit que, dans la croyance populaire suédoise, un cheval, un homme possède "quelque chose", qu'il désigne par trois termes liés à la signification : "pouvoir", "destin", "esprit gardien" ; ibidem, 17, Söderblom dit que le "ka" égyptien (à distinguer du "ba") en tant que force vitale (principe de vie)

a/ pendant la vie, en tant que double (voir ci-dessus p. 142) et esprit tutélaire (voir ci-dessus p. 142) et

b/ après la mort, comme esprit des morts (ombre, eidolon ; cf. supra 143) ;

b. animiste-théologique :

Dans Homère, par exemple, "daimon" (qui n'a ni féminin ni pluriel) signifie la "puissance" (= dynamisme, cf. le Nouveau Testament "dunamis") qui, en raison de la divinité, détermine le destin, de sorte qu'il signifie souvent pratiquement "destin" (voir ci-dessus, p. 7 et suivantes). 7f.) les compositions ultérieures apparaissent comme "eu.daimon", c'est-à-dire avec un pouvoir divin et/ou un destin bénéfique (olbiodaimon) ou "kako.daimon", c'est-à-dire avec un pouvoir divin ou un destin inauspiceux ; En Grèce, on parlait d'un "daimon" bon ou mauvais, qui accompagne une personne au cours de sa vie. Eudaimon "est lié à "makar(ios) ", (voir ci-dessus p. 144 (Hésiode)), béni, dit des divinités et aussi des personnes liées aux divinités.

À propos, le poète éploré Aischulos appelle dans une seule et même phrase l'esprit de Dareios, le souverain de la Perse, "daimon" et "theos". Cela met en évidence la nature divine du "daimon", de la puissance animatrice. C'est pourquoi nous disons "animiste-théologique" ci-dessus.

Note -- C. Meier, *Antike Incubation und moderne Psychotherapie*, Zürich, 1949, 38, dit que les animaux - chevaux, chiens, serpents - sont 'alexikakos', de mauvais augure, et, en tant que tels, sont utilisés dans la médecine Asklepiadic ; les divinités guérisseuses - Asklepios, Sarapis, Trofonios - prennent régulièrement - dans les rêves et/ou les apparitions - la forme d'une telle divinité animale de mauvais augure. Ceci, pour souligner que le "daimon" d'une divinité peut aussi prendre une forme animale. Et que l'animal possède un "daimon" sui generis et, précisément pour cette raison, est utile.

(GW 163) **Conclusion** : - L'âme - ses différentes couches (l'âme du souffle et de la vie, l'âme de l'ombre de l'Hadès ou du monde souterrain, le daimon surdoué) - ne peut être considérée séparément de l'âme de l'homme.

(i) un corps intermédiaire, la Cause ou le Causer (c'est-à-dire les divinités en abrégé) et, avec cela, des

(ii) l'Être suprême. Ce schéma se reflète dans l'ordre des divinités samothéennes (voir ci-dessus p. 65).

(E) Croyance en l'âme du monde. (163/165)

Bien qu'à première vue, il ne soit pas directement lié à l'"âme dans la nature", ce thème est néanmoins fondamental, s'il est correctement compris.

1-. Le concept.

De même que l'être humain est constitué d'un corps et d'une âme vivifiante, unifiante et formatrice, le monde (l'univers) est constitué de matière (corps) et d'une âme mondiale ou universelle vivifiante, formatrice et unifiante. La base est donc une analogie (identité partielle, non-identité partielle).

2- Le fondement épistémologique.

Comment en vient-on à attribuer une "âme" au monde : les rôles de l'âme (façonner la matière, donner la vie (inspiration), s'unifier dans la multitude) en indiquent la raison. Le monde, l'univers, dans son ensemble, présente une forme, une vie et une unité, qui ne peuvent être attribuées à la matière (démokrite-atomique) - voir ci-dessus p. 95 (*mécanisme*) ; 104vv. (*Hylozoïsme*) ; surtout 110v. (*mécanique ancienne*) - peut être attribuée à quelque chose d'autre, que l'on peut alors appeler, entre autres, l'"âme du monde".

3-. Typologie.

(a) Il y a tout d'abord les nombreux mythes qui parlent d'une âme mondiale, dans un sens plus ou moins vague ; les religions à mystères parlent également d'un être vivant macrocosmique, qui est décrit comme une divinité mondiale. On peut penser au rôle causal des Causeurs (voir ci-dessus p. 63 ('Alvaders') ; 160 (modes de génération)).

(b) Philosophiquement, la croyance en l'âme mondaine apparaît pour la première fois avec Anaximènes de Miletos :

1/ Tout d'abord, la pensée milésienne était "mondaine" en ce sens que son "archè" ou principe d'univers, hylozoïque, était compris comme vivifiant (*voir ci-dessus p. 102*) ;

2/ Très particuliers sont le penseur de l'"âme-monde" d'Anaximène (*voir ci-dessus p. 138*) et, dans sa lignée, Diogène d'Appolonie (*voir ci-dessus p. 106* : compréhension de l'univers, à la suite d'Anaxagore).

3/ On attribue à Empédocles et à un certain nombre de pythagoriciens une doctrine de la mondanité ;

4/ Demokritos aurait également parlé d'une âme mondiale ;

5/ Platon situe l'âme du monde dans une trinité :

(i) les idées sont

(ii) par le Dieu pensant en tant qu'exemplaires des choses et des processus " dont il donne la forme, la pensée ensemble " ;

(iii) dans l'âme-monde, ces mêmes idées se retrouvent comme forces immanentes aux choses et aux processus.

(GW 164)

Cf. *supra* p. 51 (*image primitive conceptuelle ; image sensorielle*). Dans le *Timaos*, Platon dit que l'âme-monde est l'œuvre du Dèmiourgos (*voir supra* p.36 et suivantes), c'est-à-dire du constructeur du monde, et qu'elle "participe" à l'essence du Dieu conceptuel. Il en résulte l'image suivante : au centre se trouvent les idées ; le Demiürg (constructeur du monde) utilise ces idées pour façonner la matière par le biais du Dieu conceptuel (= exemplaires) et de l'âme du monde (= idées immanentes en tant que forces). En d'autres termes, entre les deux extrêmes, les idées et la matière, il existe des termes intermédiaires, qui comblent le fossé (dualiste).

Il ne faut pas croire que cette doctrine des âmes mondaines soit une pure théorie. G. Rouget, *La musique et la transe*, Paris, 1980, 281, dit, en parlant de la doctrine platonicienne de la santé, de la maladie (resp. de l'âme). folie) et le juste mouvement du corps (gymnastique), couplé au juste mouvement de l'âme (musique, philosophie), qu'il insiste sur le fait que, dans ce double mouvement du corps et de l'âme, on doit imiter la forme de l'univers entier ; la danse, la musique, etc. doivent être intégrées dans le grand tout, et ce non sans la coopération des divinités.

Nous savons que, même avant cela, les pythagoriciens considéraient que le nombre, -- la forme des nombres (arithmétique, géométrie), la musique (lyre) et les corps célestes (astronomie) étaient liés entre eux (chorégraphie, danse, musique et poésie, - sont en contact avec le soleil, les planètes et les autres corps célestes).

Le Père Festugière, La révélation d' Hermès Trismégiste, II (Le Dieu cosmique), Paris, 1949, xii, note que cette doctrine, brièvement esquissée ci-dessus, est celle du Platon tardif (*Lois, Timaios*), dans laquelle le dualisme transparait d'une manière adoucie ; qu'elle contraste avec le Platon plus jeune, qui pensait d'une manière beaucoup plus dualiste : le jeune Platon opposait radicalement le monde des idées (la pensée, immuable, divine) au monde des sens (la genèse, le surgissement, et la phthora, le dépérissement (= kuklos)) ;

Conséquence : tout l'effort vise à se libérer du corps ; la matière, - obscure, changeante, impie, - est un obstacle au monde des idées.

Dans les dernières œuvres, cependant, la matière est plutôt une pure limitation, où les idées aboutissent à une impasse, rien de plus. En d'autres termes, Platon est beaucoup plus positif sur la matière et, immédiatement, sur le corps et cette vie. L'âme du monde comble le fossé rigide des œuvres plus jeunes.

Festugière, o.c., x/xii, dit que la même double vision du monde et de la vie dominait l'intelligentsia hellénistique. "La source commune de ces deux courants, le dualiste et le non-dualiste (le pessimiste et l'optimiste), est Platon, que l'on peut aisément appeler le père de la philosophie de la religion de l'hellénisme". (o.c., xii).

(GW 165)

Il montre la même double tendance, le jeune Platon, dualiste-pessimiste, le Platon plus âgé, moins dualiste, moins pessimiste. Aristote, la Stoa, l'éclectisme de Cicéron, le traité *De Mundo*, Philon le Juif - tous travaillent dans ce second sens, moins dualiste. - L'astrothéologie de Platon (et plus tard), la religion du Dieu Soleil (III. ad.) se situent largement dans ce courant.

(c) Plus récemment : les vitalistes biologiques

par exemple - Schelling, Scheler (dans ses dernières œuvres) - cf. supra p. 112 - étaient, pour la plupart, des adeptes de l'âme-monde, en ce sens qu'ils voulaient expliquer la coopération **(i) des organismes** et **(ii) des domaines** de la nature.

4 - Évaluation :

(i) Le reproche de “ panthéisme “, c'est-à-dire la sous-estimation, oui, l'incompréhension de la transcendance (= exaltation) de l'Être suprême, frappe en partie la Stoa, qui identifie Dieu et l'Âme du monde.

(ii) L'erreur des adeptes de l'Âme-Monde réside dans le fait que l'unité, l'ordre et la vivacité de l'univers peuvent aussi s'expliquer en dehors d'une Âme-Monde, par exemple par l'ordre qu'un Être Suprême, aidé ou non par des êtres intermédiaires (on pense aux Causeurs), met dans la nature (via des idées par exemple ; cf. supra p. 50 (un être, son génie et / ou *iuno*, son idée)).

(iii) Le côté fort du concept d'âme-monde réside dans la notion d'“esprit universel” (*voir ci-dessus p. 133 ; 139*) et dans l'hylozoïsme (entendu comme la conviction qu'un fluide, analogue d'être à être - donc non moniste - parcourt l'univers et réalise ainsi l'unité de l'univers (*voir ci-dessus p. 16 et suivantes*). (*Maat*) ; 104vv. (*Hylozoïsme*)). Cfr. La doctrine d'Aristote sur l'aithèr (le cinquième élément, quinta essentia) ; voir Willmann, I, 499/501. De telles idées ne doivent en aucun cas être interprétées comme monistes ou panthéistes.

(iv) Willmann, I, 634s, cite Varro, qui parle de l'âme-père et de l'âme-protecteur (des Mystères romains qui est en même temps vénérée comme “ génie “ : il contrôle et possède la force vitale à l'égard de toutes les choses qui subissent une création, une conception ; ce “ génie “ est aussi appelé âme-monde, parce qu'il “ comprend toutes les âmes “.

Cela signifie qu'il est le créateur de l'âme. Cf. les Causeurs en tant qu'êtres créateurs de vie (*voir ci-dessus p. 63v ; 162*). On ajoute dans ce contexte que chaque être - lieu, chose, homme - a son génie, c'est-à-dire sa “*deus naturalis*” (divinité de la nature), qui est son véritable “moi”, même le surdoué (*daimon*), le chef et le guide (*ange*), le destructeur.

Tout ceci ne doit pas nécessairement être interprété comme moniste-panthéiste, mais comme fluide, animiste et causal.

(GW 166)

L'occulte dans la nature. (166/173)

Le terme “occulte” peut être défini de plusieurs façons. Avec A. Lalande, *Vocabulaire* (...), 1968-10, 712s., nous le définissons comme suit :

(i) ce qui est caché ou secret,

(ii) telle que la majorité des gens, même les plus savants, doivent la classer comme inexplicable et, selon les règles du jeu scientifique, comme inexplicable. En premier lieu, le caractère caché se réfère à la perception : tous ceux qui ne sont pas sensibles, c'est-à-dire qui sentent le fluide, sous l'une de ses formes, et qui ne possèdent pas la seconde vue, c'est-à-dire qui “ voient “ ce même fluide, quel qu'il soit, n'atteignent pas l'“ occulte “ avec les sens ordinaires. Le second degré de dissimulation réside dans les axiomes d'interprétation : la science moderne (ou même ancienne), méthodiquement, ne peut pas “ expliquer “ certains phénomènes parce qu'elle exclut systématiquement certaines observations et/ou modèles (d'interprétation).

1- Le début de l'occulte physique(s) dans la Grèce antique.

a. Voir ci-dessus p. 77v. : avec Dodds nous constatons que +/- -425 le ‘tournant’ de la laïcité grecque commence à se produire.

b. Avec Padre Festugière, *La révélation d' Hermès Trismégiste, I (L'astrologie et les sciences occultes)*, Paris, 1944, 195, on constate qu'après la mort du premier élève d'Aristote, Théophraste d'Eresos (Lesbos) (-372/-288), les “sciences” dites occultes commencent à prendre leur essor. Disons : = - 275.

2- Bolos de Mendes

(Mendes : ville égyptienne du delta du Nil, connue pour sa “ chèvre sacrée “), surnommé le démokriterien (+/- -200), peut être considéré comme un “ anèr fusikos “ typique, c'est-à-dire physicaliste, au sens hellénistique du terme, c'est-à-dire occultiste : il est en effet un pionnier, suivi de toute une série de “ physicalistes-occultistes “ (voir Festugière, 197). L'aperçu de ses œuvres nous offre un premier aperçu :

a. Le symbolisme (théorie des symboles), - plus loin : la doctrine de la “sumpatheia” (concordance) et de l'“antipatheia” des phénomènes (occultes) : *Fusika dunamera* (= *Peri sumpatheion kai antipatheion*), son œuvre principale ; *Cheirokmèta dunamera* (Médecine sympathique artificielle) ;

b. les miracles : *Thaumasias* ;

c. *Mantique* (divination), *magie* (*Paignia* (sur les préceptes divertissants de la magie)) ;

d. astrologie ; alchimie (*Bafika*) ;

e. médecine (*Technè iatrikè*) ; agronomie (*Georgika*) ; -- plus loin : tactique (*Taktika*) ;

f. éthique (*Hupomnèmata èthika*);-- histoire (*Peri Ioudaion*).

Il ne faut pas oublier que, considérées dans leur ensemble, ces œuvres couvrent tout un programme de philosophie et de sciences associées : Dans la connaissance donnée par Dieu (theosophia) sur l'être (ontologie), contenant :

(GW 167) **(i)** de manière synchrone, la structure de l'univers (notamment les corps célestes qui s'y trouvent) et

(ii) diachroniquement, les cycles (kukloi, cycles) de cet univers et de ses parties (début, milieu et fin du temps (mythe) ; - le kuklos du soleil, de la lune et des autres corps célestes, des saisons). - En d'autres termes : un ensemble encyclopédique.

3-. Les paradigmes de la science occulte.

Les exemples d'un Bolos et de ses successeurs sont multiples :

a. la science naturelle principalement aristotélicienne, qui étudie les trois domaines (inorganique, végétal, animal),

a1. avec une intention purement théorique (theoria), sans intention agogique ou utilitaire,

a2. en se concentrant uniquement sur **(i)** la classification (espèces, sous-espèces) et **(ii)** les relations causales de nature séculaire ; où le "morphème", la forme, c'est-à-dire la structure de la pierre, de la plante, de l'animal, est central (hylémorphisme) ;

b. la propre "science" grecque (mythique-mystérieuse et mante-magique) qui existait aussi ; on pense par exemple à la médecine Asklepiadic (voir ci-dessus p. 85v.)

c. les **(i)** sages des temples égyptiens, **(ii)** les astrologues chaldéens, **(iii)** les magiciens iraniens, **(iv)** les fakirs et les "gumnosofistai" (yogis) indiens (c'est-à-dire en Indosland, c'est-à-dire autour du Pakistan et de l'Afghanistan actuels) et **(v)** les prophètes hébreux sont des modèles, -- en dehors du cercle de la physique séculaire grecque, bien sûr.

4-. La méthode.

Nous citons d'abord un texte de *Bidez-Cumont, Les mages hellénisés*, Paris, 1938, I:107 (cité par Festugière (200)) :

" Les religions orientales ne séparaient pas la contemplation des divinités et de l'homme de l'étude du monde matériel. La foi est, après tout, étroitement liée à l'érudition ; par conséquent, le théologien est aussi plus physique. Les clercs ont étudié, à leur manière, les trois royaumes de la nature :

(i) les animaux, les plantes, les rochers étaient, par des caractéristiques communes secrètes, en accord avec les puissances célestes ;

(ii) la théosophie, sagesse divine, révélait aux âmes pieuses le fonctionnement des forces occultes, à l'origine de tous les phénomènes "physiques" (c'est-à-dire de la matière brute). On ne peut pas mieux l'exprimer !

(A) L'objet.

Celle-ci est, scolastiquement parlant, double : matérielle (totalement identique) et formelle (partiellement identique, c'est-à-dire la structure distributive et, entre autres, collective de l'objet matériel).

(A)1. L'objet matériel : les trois royaumes (magique) mais aussi les corps célestes (astrologique) et la structure matérielle interne (alchimique).

(GW 168)

(A)2. *L'objet formel* (perspective) :

Ceux-ci peuvent, avec Festugière, 195ss., être réduits à trois :

a/ *le "thauma", le miracle,*

Festugière, avec tous les laïques, réduit cela à un manque de sens du licite-universel et l'appelle "idiotès", singularité, -- ce qui est faux ; mieux vaut l'expression qu'il cite, note p. 196, à savoir "idiotès arrètos", "qualitas occulta" (= Moyen Âge et traduction correcte, nature occulte (et, le cas échéant, licite) ; -- s'il est vrai que les laïques n'en ont pas conscience, ils n'en ont pas conscience. 196, à savoir, 'idiotès arrètos', 'qualitas occulta' (= Moyen Âge et traduction correcte), nature occulte (et, le cas échéant, licéité) ; -- bien que l'occulte, en tant que paranormal, soit plutôt rare ou même singulier (à première vue) ;

à titre d'exemple de "thauma" : la peau mue d'un serpent favorise les menstruations ; la langue d'une grenouille vivante placée sur le sein d'une femme lui fait avouer tous ses actes ; l'ambre jaune attire tous les objets lumineux, sauf le basilic et les objets huilés ; le fer magnétique frotté avec de l'ail n'attire plus le fer ; la murik (plante), petite plante à fleurs bleues ou rouges, éloigne les influences occultes malignes ; l'hyénagal guérit les affections oculaires ; etc, 199) :

Bilan : formulés dans ce langage universel et comme un précepte universellement applicable, ces thaumata ne sont pas valables ; car on sait que les "faits" magiques (astrologiques, alchimiques) sont fortement dépendants :

(i) l'individu (singulier à sujet) et son "pouvoir" (dunamis), qui varie de zéro à très grand d'un individu à l'autre - au grand désespoir des scientifiques laïques, d'ailleurs ;

(ii) la situation (au singulier les circonstances) et les influences (dunamis, "forces") magiques (astrologiques, alchimiques) qui se trouvent présentes et qui, le cas échéant, perturbent le fonctionnement de zéro à très grand ; en d'autres termes, les "miracles" (phénomènes paranormaux) susmentionnés sont formulés dans un langage qui ne correspond pas à leur nature (d'où l'impression de charlatanisme et de superstition, ce qui, dans ce cas, est correct, mais hors sujet).

b/ *la sympathie et l'antipathie,*

c'est-à-dire l'interaction réciproque, sur le plan occulte, entre les choses et les processus, non pas dans leur nature profane, mais dans leurs rapports de force occultes, paranormaux ; dans leur "fusus", ou plutôt leur "fuseis", c'est-à-dire leur(s) nature(s) occulte(s), c'est-à-dire leurs propriétés, leurs "forces", leurs "fonctionnements".

P. Festugière, o.c., 37 o.d., définit la "sumpatheia", c'est-à-dire que

(i) signifie à l'origine pitié, signifie également sympathie avec (la souffrance, les sentiments de l'autre) ;

(ii) mais, "chaîne" occulte, "lien occulte" signifie, par exemple, entre les corps célestes (et les divinités, esprits, démons, qui les "habitent") et les réalités sous-matérielles dont les modèles applicatifs suivants font partie :

(GW 169) Par exemple, une certaine plante ne peut être cueillie que sous la protection d'un certain corps céleste (ou signe du zodiaque),

Astro(théo)logique ; par exemple, une certaine roche n'est magiquement active (efficace) que si l'on prononce une certaine invocation sur elle (c'est-à-dire un démon ou une divinité, par exemple) ;

théologique ; ainsi, à l'inverse, une divinité n'obéit que si un sacrifice bien défini est effectué ;

théurgique, c'est-à-dire visant à subordonner (soit à des intentions pragmatiques (orientées vers un but, "utiles") ou agogiques (favorisant le bien-être)) un esprit, une divinité ; *comme l'explique Dodds, The Greeks and the Irrational, 283/311, il existe deux formes principales de theurgia :*

a. la consécration (telethe) d'un objet,

Festugière, 37, dit que, sur la base de la loi de la sympathie, une divinité n'obéira que si l'on réussit à capturer son 'fusus' (fusesis), c'est-à-dire (dans le contexte hellénistique-occulte) son 'pouvoir' (forces), dans un symbole, par exemple une statue ; ceci réussit, entre autres, à capturer d'autres 'sens' (forces) dans un symbole, par exemple une statue, dans un être humain. i. (dans le contexte hellénistique-occulte) son "pouvoir" (ses forces), dans un symbole, par exemple une figurine ; ceci réussit, entre autres, en cachant d'autres "symboles" (voir le travail de Bolos sur le "symbolisme"), - animaux, plantes, pierres, parfums, etc. - animaux, plantes, pierres, parfums, etc., dans l'intérieur creux d'une telle figurine ;

Eh bien, selon Dodds, 292, chaque divinité a son propre "représentant sympathique" ("symbole") dans l'un des trois royaumes (roche, plante, animal) ou dans les inscriptions ou les formules parlées, qui, lors de la consécration d'un "symbole" plus complet, peuvent être utilisées ("thesis", le placement d'une inscription dans une statue, par exemple ; "ekphonèsis", la prononciation d'une formule après la consécration) ;

Dodds, 293, ajoute que la fabrication théurgique de l'"imagerie" ("fétiches", dirait-on en Afrique noire occidentale) était fondée sur "la croyance primitive et répandue en la "sumpatheia" naturelle qui lie l'image et l'original" ; - ce qui, pour le dire très crûment, signifie qu'une bande fluide ou subtile "relie", aligne, l'image et l'original (le représenté), aussi bien le contact (magie de contact) que la ressemblance (magie d'imitation), ce qui est l'essence de la "sumpatheia" ; Nous renvoyons ici au chapitre "*Croyance fétichiste*" du *cours de Hiéroanalyse* ;

Dodds note que la théologie télésthétique ou figurative remonte certainement à Bolos de Mendes (293), mais qu'elle est plus ancienne et utilisée, entre autres, dans la magie gréco-égyptienne ;

b. Le "zeitgeist" (l'induction d'un esprit)

La personne "inspirée", "enthousiaste" en question devient alors le "symbole", le hupodochè (fétiche), la demeure, de cette entité extraterrestre et est appelée "katochos" (saisi, au sens péjoratif : possédé ; inspiré) ou "docheus" (hôte, hôtesse) ;

(GW 170) **Remarque critique** : Dodds, 295, affirme que, tout comme l'ordination repose sur l'affinité fluïdique (*sumpatheia*) entre l'exemple et l'image, l'inspiration (induction de divinité) repose sur la croyance répandue d'être saisi (qu'il appelle d'ailleurs du mauvais nom de " possession ") par une divinité, daimon, défunte ; -- il est, pour les personnes expérimentées, clair qu'une telle entrée d'une entité (= esprit) ne réussit que si, au préalable, une *sumpatheia* minimale, relation fluïde, a été réalisée ; ce que Dodds lui-même fonde indirectement en citant que, en vue de l'*eiskrisis*, la personne médiane porte par exemple des vêtements spéciaux avec des rideaux spéciaux, et n'est pas capable de voir la différence entre les deux.v. porte des vêtements spéciaux avec des ceintures spéciales adaptées à la divinité (296) ;

Il fait référence à l'" othonè " (vêtement de lin fin destiné aux femmes) ou au " sindon " (ou " sindonè " ; tissu de lin fin, originaire d'Indosland) : ils étaient enlevés à l'" apolusis ", c'est-à-dire à la fin de la séance (*ibidem*). Le médium portait également des couronnes aux effets magiques et recevait des " symboles " (images de sens, voir Théurgie céleste !) sur ses vêtements, comme l'" eikonisma ", l'image d'une divinité invoquée comme invocateur ou inspireur (*ibid.*) ;

Aussi vapeur humide (atmosphère) ou invocations (*épiklêsis*, invocation d'une divinité), etc. (*ibid.*) ; en d'autres termes, ce qui peut être mis dans les objets, avec un intérieur creux, est mis ou attaché à eux avec des humains, mais le sens est le même : la sympathie. (*ibid.*) ; en d'autres termes, ce qui avec les objets, avec l'intérieur creux, peut être mis dedans, ce qui avec les personnes est mis dessus ou accroché ou attaché, mais le sens est le même : sympathie, relation fluïde (contactuelle et mimétique) ; - incidemment, o.c., 289ff, Dodds cite le cas de Plotinos (d'après la *description de la vie de Porphyrios* 10), qui, en tant que daimon, c'est-à-dire préposé à l'habitation (voir ci-dessus p. 143 et suivantes ; 162 (ad - 1 - b. (animiste-théologique)), était une divinité, de rang supérieur t.v. les daimones ordinaires, avaient ; Dodds ajoute : "La croyance en un daimon intérieur est très ancienne et très répandue ; elle a été acceptée et rationalisée par Platon et les stoïciens, chacun à sa manière". (289) Dodds parle bien d'"habiter", - ce qui rappelle les "fantômes" sacrés de la théurgie céleste, dans lesquels une entité était également présente et "habitait", bien que de manière analogue ; -- la théurgie *eiskritique* génère artificiellement (sur la base de la sympathie) un "habiter" temporaire avec, entre autres, un effet inspireur. - Voilà pour la *sumpatheia* dans ses formes les plus marquantes.

Note - Il est clair que la méthode asklepiadique (voir ci-dessus p. 149s.) est une sorte de théurgie, c'est-à-dire que le prêtre, respectivement le malade ou le misérable, sur la base de la sympathie, qui se manifeste par les préparatifs, fait une crise du moi (il se laisse saisir). Ce que Festugière, 198s., dit des autres sympathies, nécessite une réserve ; les serpents sont sympathiques avec les graines de fenouil ; les salamandres le sont avec le feu ; les hirondelles avec le gouv puant, etc... ; la même remarque s'applique ici que pour les autres sympathies. La même remarque s'applique ici que pour les *thaumata* : langage erroné (car universel) sur des faits peut-être vrais, mais (car occultes) paranormaux et donc rares, dépendant de lois, dans lesquels l'individu et sa situation unique jouent un rôle essentiel (voir ci-dessus p. 168 (recension) ; par exemple la sympathie entre la salamandre et le feu n'est pas pure imagination ;

(GW 171)

On lit *R. Schwaeble, Grimoires de Paracelse*, LUG-Bersez, Paris, 1976, 7/40 (*Traité des nymphes, sylphes, pygmées, salamandres et autres êtres*) ; Paracelse (1493/1541), qui n'est pas n'importe qui, parle ; autrement dit, chacune de ces sympathies énumérées doit être examinée séparément et concrètement (et non dans ce langage prescriptif abstrait-universel).

L'“antipatheia” (antipathie), contradiction fluide.

De même qu'il y a contact et imitation, c'est-à-dire représentation visible, entre l'une des “fusus” (nature occulte) et l'autre “fusus” (nature occulte), de même il y a conflit, voire antagonisme entre certaines “fusus” (natures occultes).

Festugière, o.c., 198, mentionne par exemple ibis/serpent ; serpent/feuilles de chêne ; serpent/rachat d'un jeûneur ; lion/coq ; lion/feu, etc.

Nous renvoyons au chapitre sur le “tabou”, c'est-à-dire l'antipathie, dans le *Cours de Hiéromancie*. Celui qui prétend - consciemment ou, comme cela arrive très souvent, inconsciemment - que l'antipathie n'existe pas, mais traite accidentellement une antipathie occulte (=cachée) comme s'il s'agissait de sympathie, transgresse un tabou et n'échappera pas, selon sa nature, aux méchantes conséquences de l'orgueil démesuré (voir ci-dessus page 9) à long terme. Mais cela fait partie de la hiéro-analyse.

(B) Le sujet.

L'historia (voir ci-dessus p. 70v.) (enquête sur les personnes physiques) des phénomènes occultes nécessite un sujet qui possède les propriétés suivantes.

(B)1. Les prêtres égyptiens, les magiciens chaldéens, etc. - les parangons. - avait, selon Festugière, 37 ans, deux compétences essentielles :

a. ils étaient doués pour la théurgie ou, du moins, pour la théosophie, à savoir ont été assistés dans leurs recherches par des entités (esprits, daimons, divinités) qui leur ont apporté une aide cognitive ; cette faveur divine (ou, dans le cas de la théurgie, cette coopération divine) est une première exigence subjective ; Car celui qui n'est pas assisté, dans son travail (recherche, application des connaissances) mantico-magique, astrologique ou alchimique, se heurtera bientôt à des difficultés insurmontables, ne serait-ce que parce que certaines divinités créent des antipathies là où l'homme, non averti, ne le soupçonne même pas ; la “théosophie” (pas seulement au sens moderne) est, théurgiquement ou non, une sagesse, mais une sagesse donnée par Dieu (extra et surnaturelle) ;

b. ils étaient magiques, c'est-à-dire en ce qui concerne la manipulation des fluides (subtilité ; voir ci-dessus p. 99 (pluralisme hylique) ; savants, c'est-à-dire qu'ils voyaient clair dans les goûts et les dégoûts.

(GW 172)

Après tout, ces anti- et sympathies sont constamment à l'œuvre dans presque tous les actes magiques.

Conclusion : on voit que **a.** la religion (théosophique, éventuellement theürgique) et **b.** la magie (fluidique) forment une unité.

(B)2. La pragmatique

La pragmatique est la deuxième grande caractéristique de l'historia des spécialistes de la fusion (occulte). En parlant des deux physiques, le séculaire (représenté surtout dans la philosophie naturelle aristotélicienne) et le théosophique (représenté dans le "physique" de Bolos par Mendes), Festugière, o.c., 194. exprime la différence comme suit : "(Le) critère de l'utilité est déterminant : il marque la frontière où deux mondes divergent". En effet, la pure "theoria" (voir ci-dessus p. 91v. (*relativisme*) ; 56v. (*la doctrine de la méthode*) ; 124vv. (*science et technologie pures*) ; surtout 158v. (*conceptualisme*)) est, à un degré élevé, mais non global, typique de la philosophie et de la science professionnelle. L'attitude théosophique-magique, cependant, est fondamentalement pragmatique, c'est-à-dire axée sur l'obtention de résultats. Festugière lui-même donne des modèles applicatifs :

(i) les trois royaumes sont étudiés afin de détecter leur "fusus", c'est-à-dire la puissance occulte, et de la rendre utilisable ; -- Magique ;

(ii)a. l'espace céleste n'est pas considéré comme une "forme" de la matière (hylémorphisme d'Aristote), mais de manière astrologique, c'est-à-dire pour déterminer le destin (voir ci-dessus p. 9v.). (*Analyse du destin*), 16v. (*Mesure comme déterminant du destin*)) qui concerne les princes ou les gens ordinaires ; - astrologiquement ;

(ii)b. les roches et les métaux sont examinés non pas comme une forme de matière (aristotélicien : mais comme une matière de transmutation possible ; -- alchimique.

(B)2.bis. La pragmatique du physique (occulte)

Il est hautement agogique, c'est-à-dire qu'il favorise l'orientation et le bien-être. L'homme grec de l'époque venait avec ses problèmes et ses inquiétudes chez le magicien, respectivement l'astrologue (et éventuellement l'alchimiste), non pas pour apprendre la théorie, mais pour être aidé. C'est pourquoi la physique occulte était si proche de la médecine. Et avec le leader de l'âme.

(B)2.ter Différence par rapport au mage traditionnel.

La grande différence avec le magicien traditionnel, resp. l'astrologue et/ou l'alchimiste était que la préoccupation théosophique-magique voulait maintenant être physique et, dans sa manière occulte, c'est-à-dire paranormale et, immédiatement, concrète-individuelle (*voir ci-dessus p. 168 double singularité, - personnelle et situationnelle*), l'était aussi.

Conclusion : le mot "philosophos", philosophe, prend désormais le sens de plus physique, connaisseur des sciences occultes (Festugière, 37). Il connaît les "fusus" ou "fuseis", les forces occultes des choses et des processus.

(GW 173) *Echantillon bibliographique* : sauf p. 35vv plus haut, *Max Wellmann, Die Fusika des Bolos und der Magier Anaxilaos aus Larissa, in Abhandl. der Preusz. Akad. der Wissensch. , Phil.-Hist., 1928, 7.*

Pour l'astrologie et l'alchimie : voir le cours d'histoire lui-même. L'astrologie dans sa forme hellénistique trouve son origine +/- -280 après Bèrosos de Babylonie (Babuloniaka, histoire de la Babylonie).

Bolos de Mendes bafiek (= alchimie traditionnelle) a transformé l'alchimie en physique en donnant à l'alchimie traditionnelle une base de physique.

(B)2. Quater. La magie blanche et noire.

La pragmatique donne lieu à un problème éthico-politique : on peut, après tout, déterminer le destin, c'est-à-dire le côté occulte de la vie et des événements naturels, de deux manières fondamentalement différentes, bénigne et maligne.

Kristensen, Verz. bijdragen tot kennis der antieke godsdiensten (Contributions collectives à la connaissance des religions anciennes), A'm, 1947, 274, constate que, si les religions présentent parfois de grandes différences, les incantations magiques et les pratiques destinées à éloigner les mauvais esprits et les influences dangereuses (cathartique, exorcisme) sont remarquablement les mêmes dans le monde entier ; la monotonie des faits est si grande qu'on peut à peine parler d'une magie spéciale - par exemple grecque -, - dit Kristensen. Kristensen voit la conséquence de sa défense de l'harmonie des contraires (interprétation démoniste des faits religieux) : dans la magie, il y a une distinction entre le bien et le mal, qui, en fin de compte, ne peut être conciliée ; en d'autres termes, il n'y a pas d'harmonie (synthèse sur une base démoniste (voir ci-dessus p. 7 et suivantes)) mais un antagonisme, c'est-à-dire une opposition irréconciliable. Agogiquement, on ne peut y échapper : une théosophie ou une théurgie a un effet moralement et politiquement destructeur ; l'autre un effet moralement et politiquement constructif.

Il existe une magie "blanche" et une magie "noire" (théosophie, théurgie). En d'autres termes, l'idée principale des religions à mystères, telle que Kristensen la conçoit, ne peut être maintenue :

(i) il y a, dans le fuis, un démonisme à l'œuvre qui harmonise les opposés ;

(ii) mais en même temps - et au-delà - il y a l'antagonisme des contraires :

1) les monothéismes primitifs, 2) les monothéismes "négatifs" ultérieurs qui combattent fondamentalement le démonisme (foi de Yahvé (Israël), zoroastrisme (Iran), Ekhnaton (Égypte)) postulent l'existence d'un Être suprême non démoniste, c'est-à-dire qui fait une distinction nette entre le bien et le mal (antagonisme) ; -- tous les magiciens pratiques (craignant Dieu et craignant le mal) en sont la preuve vivante : ils confirment, comme le voit aussi Kristensen, que la même chose est vraie. qui distingue parfaitement le bien et le mal (antagonisme) ; -- tous les magiciens pratiques (qu'ils craignent ou détestent Dieu) en sont la preuve vivante : ils affirment, comme le voit aussi Kristensen, ce même antagonisme mais à leur manière (parfois très démoniaque), -- agogique-magique. La misère à laquelle ils sont en fait confrontés ou qu'ils créent ne peut être niée. L'"harmonie des contraires" du démonisme (qui ne reflète que partiellement les mystères) ne peut expliquer cet antagonisme.

(GW 174)

(d) La philosophie normative (= éthique-politique, déontologie).

La sagesse, sous sa forme philosophique, scientifique et rhétorique, concerne également les comportements dans la mesure où ils sont normalisés, c'est-à-dire soumis à une ou des normes (voir ci-dessus p. 47 (régulation, valeur et finalité de l'idée)).

Note : Nous avons déjà abordé plusieurs aspects normatifs ; en voici un bref aperçu.

1. Les quatre aspects de la sagesse, resp. le mythe et/ou la philosophie : p. 14/17 (mythe, religion) ; 28v. (philosophie) ; 57/61 (science physique ionique / science humaine attique ; théologie physique et éth.-pol.) ; 16v. (mesure).

2. Le concept d'ordre comme base :

(i) mythique-démonique (6/12 (Narkissosmythe) ; 144-v. (Hésiode) ; 147-v. (Thèbes) ; 63/68 et 159/163 (Croyance causale) ; 32, 66 (Chthonique)) ;

(ii) Biblique : 4v ; 15 ;

(iii) la dédiabolisation

a/ Orphique : 145/152 (152/158 : réincarné) ;

b/ Être suprême : 4v. - 33, 74 (Xénoph.) ; - (173monothéiste ; magique) ;

c/ physique : 78/82 (Hérodote) ; - apocalyptique : 5) ;

(iv) théorie des idées : 45/54 (surtout 50/52 (exemplarisme ; critique de l'idéalisme) ; (113cybernétique) ; 111/113, 134/137 (dynamisme et connexes) ; 67v. (genèse = fisis).

3. Le concept de destin ; 9v. (analyse du destin) ; 98/109 (base fluidique du destin) ; 133, 139 (esprit universel) ; 163/165 (âme mondiale) ; 166/173 (occulte).

4. Le fondement spiritualiste : 100/101 (Verbeke ; critique) ; 146, 156v. (conception socratique de l'âme).

5. L'aspect de l'âme : 141/159 (couches de l'âme)

6. L'aspect culturologique : (27méthode) ; 82/84 (Thukudides) ; 89/91 (Protosofistics).

7. L'aspect éclairé, respectivement sceptique : (humanisme 71séculaire) ; 72vv. ("Lumières" comme rationalisme séculaire) -- (individualisme ; relativisme) ; 74/77 (scepticisme) ; 91/93 ; ((pré)scepticisme).

Conclusion :

On peut voir que l'aspect normatif se situe entre deux extrêmes (intervalle) : d'une part, le destin et l'ordre ; d'autre part, l'aspect éclairé et (pré)sceptique, -- avec entre les deux le fondement spiritualiste ; -- l'aspect spiritualiste et culturel sont des questions spéciales (liberté par rapport à l'ordre et/ou au cadre culturel).

Le grand problème est, après tout, que pour une philosophie éthico-politique, il doit y avoir à la fois de l'ordre (réglementation) et de la liberté ; sans les deux, il n'y a pas de comportement consciencieux, qu'il soit individuel (moral, éthique) ou social (politique). Si un être libre accepte consciemment un ordre comme régulation (direction) de son comportement, il entre dans la sphère éthico-politique.

Le destin, c'est autre chose : le destin signifie **(i)** la causalité, **(ii)** que la liberté n'est pas tant réglementée que restreinte (on subit le destin) ou librement provoquée (on se prépare ou on prépare les autres un destin).

(GW 175) Cfr. R. Guardini, *Vrijheid, genade, Lot, Anvers, 1950, 159/ 268* (Le destin, - avec l'accent sur la nécessité ; le fait (= ce qui découle de la liberté), le hasard ; - on peut ajouter que la "grâce" (101/157) est un aspect du destin).

(1) Le point de départ. (175/178)

La sophio-analyse (*voir ci-dessus p. 1/17* ; par exemple le fait que Schärer définit la "sagesse" comme, dans une situation concrète, sur la base de solutions d'échange, soumises à des normes, décider en tenant compte des conséquences possibles de cette décision) nous montre que, "avant l'avènement de la "spéculation" (c'est-à-dire de la pensée philosophique de la sagesse), l'unité de la philosophie théorique et pratique, qui résidait dans l'idée de sagesse, prévalait sans partage". (*O. Willmann, Abriss der Philosophie, Wien, 1959-5, 387*).

Cela implique que (*voir p. 14v.*) la structure quadruple de la sagesse fonctionne ici :

(i) la vérité (informative) sur la nature (physique, constitutive) des choses et son arrière-plan (préconstitutif)

(ii) est simultanément "devoir" ou "droit" (déontique).

Cela forme la structure de la philosophie (*voir p. 28 et suivantes*), abordée de manière interne. L'information sur la nature et son fondement est en même temps la norme d'action (déontique, normative).

Ce quadrilatéralisme est à l'origine de l'ouvrage de F.Grégoire, *Les grandes doctrines morales*, Paris, 1978-7, 14/31 (*Les types de doctrines morales*) : basé sur la topologie des philosophies de Dilthey (+/- 1900).

(i) l'idéalisme objectif (l'idée est pour et dans la nature),

(ii) le naturalisme (la nature est là, sans idée d'elle ou en elle purement matérielle),

(iii) idéalisme subjectif (l'idée est une création du sujet humain) - le proposant conçoit une classification des systèmes éthiques :

(i) l'éthique "transcendante", qui suppose un ordre supérieur (transcendant) à la nature, dans lequel elle se manifeste ; par exemple l'éthique religieuse ; de même l'éthique "laïque" (laïque, c'est-à-dire sécularisée) (Platon, Aristote, la Stoa, le néo-platonisme) : il existe un ordre avant et dans la nature, qui "transcende" cette nature (et l'homme libre) ;

(ii) l'éthique "naturaliste", qui suppose seulement la nature, sans idées préexistantes (ordre) en elle, mais qui, le cas échéant, est pourvue d'une régularité (lois de la nature), qui peut être exposée par les disciplines scientifiques ; ainsi les physicalistes, qui ont fondé une théorie du comportement sur la fisis (nature) - mais alors avec l'exclusion des idées ou de l'ordre transcendants, religieux ou post-religieux (laïcs) en elle - ; ainsi surtout Epikouros qui a réduit l'être et le o.Epikouros a réduit l'être et a.o. l'homme à une agrégation coïncidente d'atomes (cf. l'atomistique de Demokritos), qui, avec la mort par exemple, se désintègre à nouveau, et n'est "atomisé" que par l'atome, et ne voyait que l'"ataraxie" (la tranquillité) comme objectif.

(GW 176)

Il faut noter que, dans l'éthique naturaliste, il y a un ordre, mais compris purement comme une idée dans la nature (une idée purement immanente et qui mérite à peine le nom d'idée, en ce sens, dans la mesure où le hasard est conçu comme décisif ; sinon, ce naturalisme qui accepte une véritable loi naturelle) ;

(ii) l'éthique "cinétique", qui n'admet pas d'ordre initial, mais plutôt un ordre qui se met en place (progressivement ou par bonds), soit par un effort présent dans la nature (par exemple l'évolution), soit par l'activité humaine (par exemple l'ordre subjectif) ; le proposant discute de ce dernier type de devenir dans ce qu'il appelle l'éthique "activiste" (par exemple certains sophistes supposaient que ce n'est qu'avec l'homme que l'univers, la nature, se met en place).

F. Grégoire, o.c., 16, dit que l'éthique "transcendantale" (objectivement idéaliste) apparaît soit à la base, soit à la fin de la métaphysique. En effet, *O. Willmann, Aus der Werkstatt der Philosophie*, Freiburg, 1912, dit que la "métaphysique" peut être décrite de quatre façons :

1. C'est l'analyse des principes premiers à l'œuvre dans la nature et dans le monde spirituel-éthique (par exemple, les idées ou la divinité) ;

2.a. comme ontologie ; ensuite, c'est l'analyse de l'être absolu (Parménide), présent dans le devenir nature et dans la pensée comme connaissance de l'être ;

2.b comme théologie ; il s'agit alors de l'analyse de la divinité qui, avec sa sagesse (lois, paraboles), est à l'œuvre dans la nature et dans l'homme en tant que "nature" pensante - investigatrice ;

2c. comme doctrine du transcendantal (immatériel) ; c'est alors l'analyse de la réalité extérieure et surnaturelle, qui se manifeste dans la nature et dans l'homme.

Le "transcendant" (c'est-à-dire la "métaphysique" préconstitutive) réside dans les principes "premiers" (préexistants, préconstituants), dans l'être "absolu" (radicalement préexistant), dans lequel tout se situe dans la divinité, qui, dans l'être, joue le rôle "premier" (préexistant) par rapport à le non-dieu, dans le transcendantal, qui n'est qu'un type de préexistence, à moins qu'on ne l'identifie au principe, à l'être et/ou à la déité ; étant entendu que le terme "immatériel" est multiforme, il peut signifier à la fois "particulaire (fluide, subtil (voir ci-dessus p. 100) et immatériel" (radical et non-physique et incorporel).

O. Willmann, *Gesch. d. Id.*, I, 356, dit :

(i) le nominalisme, c'est-à-dire le fait que l'interprétation de l'idée, resp. de l'idée, ne peut pas se faire dans le cadre d'un projet de recherche. le concept (contenu de la pensée) qui prétend être simplement psychologique, simplement mental, contenu de la conscience (conscientisme du contenu de la pensée), réduit la sagesse, - la vérité (informative), le contenu de la foi, le dogme (pré-constitutif), le droit en tant qu'information générale dans la nature (constitutif, physique) et la moralité et le droit (normatif) à de purs produits soit d'impressions individuelles, soit d'accords collectifs ("conventions") ;

(GW 177)

En d'autres termes, le nominalisme n'est pas tant la négation de la généralité de l'idée (concept comme ensemble universel) que la négation du corrélat objectif dans la réalité (pré-constitutif, constitutif, normatif) ;

(ii) l'idéalisme, c'est-à-dire l'interprétation qui conçoit l'idée comme un contenu mental auto-existant ayant sa propre réalité logique, soutient que l'idée existe réellement dans l'objet de la conscience : la vérité, les contenus de la foi, les lois de la nature, la morale et le droit sont donc des réalités objectives, bien que mentales (informationnelles), indépendantes de l'activité psychique ou collective-psychique du sujet humain ; elles ne sont pas subjectives mais objectives (réalisme des contenus mentaux, d.i. information en tant qu'idée ou nombre (forme) ; voir ci-dessus pp. 45/54 (*idée*) ; 96v. (*information*) ; 117/130 (*information-physique ancienne*)).

Eh bien, l'éthique purement activiste est nominaliste. La proto-sophilosophie était donc un mouvement militant sur la moralité et le droit.

On peut aussi exprimer cela d'une autre manière : l'"origine" (objet de la "généalogie" (entendue ici comme philosophique)) est soit idéale, soit historique (historicisme sur l'idée). Hegel a fait une distinction radicale entre ces deux types d'"origine".

Nietzsche (Généalogie de la morale) conçoit un type particulier d'historicisme (un type d'éthique cinétique) : il les "comprend" ("interprète") sur la base des motifs (in)conscients ; par exemple (*L'Antéchrist*, 1888), la conviction du fils a pour "origine" ce que le père a raconté comme un mensonge ; bien compris : le motif du père, resp. le mensonge du fils. Ce mensonge conduit le fils (qui ne le réalise pas chez son père) à une conviction ; la "véritable" (au sens nietzschéen) "origine" n'est pas le mensonge du père mais le motif ou le mobile. Un tel historicisme est, au moins minimalement, à l'œuvre dans le protosophisme.

(2) *L'incompréhension de la doctrine des idées.* (177/184)

L'une des raisons décisives pour rejeter les idées (en tant qu'information préalable et objective) réside dans le fait que la doctrine des idées donne facilement l'impression que l'ordre pour et dans la nature est "total". C'est faux : la nature est inachevée : les êtres qui la composent ont une tâche, celle de terminer cet ordre. Plus encore : les idées, selon lesquelles cette tâche est accomplie, "grandissent" (dans la conscience des créatures). De manière constitutive et informative, il y a la genèse. Cf. supra pp. 50/52 (*exemplarisme* ; critique de l'idéalisme).

(GW 178)

Un deuxième malentendu sur l'idée réside dans la méconnaissance de son contenu et de sa portée. *O. Willmann, Abriss der Philosophie*, Wien, 1959-5, 357, nous le fait vivement sentir. Suivant l'*onomastikon* (glossaire) d'*Aristote* dans sa *Métaphysique* (livre Delta ; voir *D. Ross, intr., Aristotle's Metaphysics*. Londres/ New York, 1961, 18 (*Substance, ousia*)), il note trois significations principales de l'idée :

(i) "ousia" (l'être) signifie tout d'abord les corps simples (terre, eau, feu, etc. ; les corps en général et leurs compositions, par exemple les êtres vivants, les corps célestes) ; Willmann appelle cet être un substrat de l'être ;

(ii) "ousia" signifie, en outre, la cause immanente de l'être dans les corps susmentionnés (par exemple, l'âme est la cause immanente de l'être des animaux) ; c'est-à-dire l'être en tant que fondement de l'existence ;

(iii) "ousia" signifie également ces éléments ou parties, qui sont immanents aux choses susmentionnées et qui les définissent et les séparent en tant que réalités individuelles de sorte que, après leur destruction, le tout est détruit, (la ligne, disent les pythagoriciens, est "substantielle", (constitutive) du plan ; le plan, d'un corps tridimensionnel) ; c'est-à-dire, l'essence comme un tout de parties constitutives ;

(iv) L'"ousia" est, enfin, aussi l'"essence", dont la formulation est la détermination de l'être ou la définition (ainsi l'homme est un animal doué de raison ; ainsi l'homme est, définitivement, enchâssé comme sous-ensemble dans un ensemble universel) ; c'est l'essence comme détermination de l'être.

On voit que (iii) et (iv) représentent le système et la collection et que (ii) désigne la propriété qui compose un système (liaison des constituants mentionnés sous (iii)), tandis que (i) est la première dénomination des systèmes selon leur apparence physique-matérielle, resp. leur substrat.

Willmann oublie quelque peu le point (iii). Il ne faut pas simplement identifier l'idée avec (iv), l'essence ; raison : les quatre types d'"ousia" sont des contenus de pensée et donc des idées.

Application éthique : si je viole le corps d'un autre être humain (= (i)), -- alors, par le biais de la connexion systémique qui constitue l'âme (ii), l'ensemble (iii) est également violé, par exemple ; si, avec cet autre être humain, j'éteins la raison (= (iii) et immédiatement (iv)), en me saoulant, par exemple, -- alors je viole, immédiatement, son âme (onze) (= (ii)).

En d'autres termes, la collecte et le système (structure distributive et collective) définissent l'"idée", et pas seulement la collecte (définition) !

Le concept de fisis (nature). (178/184)

cfr. supra p. 61/93 ; surtout 74/77 (*Xénophane ; Euripide*) ; 82/84 (*Thoekudides 89/91 (protestantisme ; Thoekudides)*) ; 91/93 (*prescepsis ; scepticisme*) peuvent être compris comme irrationnels (informatifs), non éthiques (normatifs) au moins dans plus d'un sens.

(GW 179)

Nous allons l'expliquer plus en détail.

Echantillon bibliographique : JP. Dumont, *Les sophistes (Fragments et témoignages)*, Paris, 1969, en donne un aperçu ordonné :

1) épistémologiquement : on n'accepte que la perception sensorielle, qui penche vers le phénoménisme (c'est-à-dire qui considère les impressions purement subjectives comme seules certaines) ; par conséquent : les idées sont inexistantes, y compris les nombres en tant qu'êtres idéaux ; la divinité est inexistante ou réduite à un "phénomène naturel", sinon à un produit de la conscience humaine ;

2) la philosophie naturelle est la seule base, sur une base matérialiste ; dans cette nature, cependant, apparaissent l'homme et sa culture, en particulier la polis ou culture de la cité, qui introduit apparemment quelque chose de nouveau dans la fisis, la nature, telle que la conçoivent les sophistes, à savoir le "nomos", la législation (et l'application de la loi) en particulier ;

3. Éthique-politique : par la science professionnelle et la sagesse astucieuse (une forme réduite de "sagesse", bien sûr), le sophiste et le citoyen de la polis qu'il élève ou accompagne doivent atteindre le "progrès" ; la "magie" littéraire, l'éloquence, la dialectique (l'art argumenté de la discussion), oui, l'éristique (dialectique raffinée), - enfin, peut-être, la "polumathoa" (érudition universelle) jouent un rôle de premier plan ; une citoyenneté réussie, avec travail et amitié, est l'"idéal".

F. Flückiger, *Gesch. d. Naturrechts, I (Die Gesch. der europäischen Rechtsidee im Altertum (...))*, Zollikon-Zürich, 1954, 105/124 (*Die Physis als Rechtsnorm*) : "La vision du monde fondée par les Sophistes (et élaborée par Epikouros) est d'une grande importance culturelle et historique. Le concept de droit naturel en découle. (121). Il s'agit bien sûr des Sophistes dits jeunes (les Sophistes plus anciens étaient des pionniers). Hippias d'Elis (-460/...), Antiphon d'Athènes, Trasumachos de Chalkèdon ont été les premiers, selon Flückiger, 107, qui ont consciemment appelé la 'fisis anthropinè' (voir ci-dessus) p. 87 (*Jaeger, Paideia, II, 15 c'est-à-dire. Les Chalkèdon ont été les premiers à concevoir consciemment la "fisis anthropinè" (voir ci-dessus), c'est-à-dire la nature humaine (telle que formulée par la médecine et l'ethnologie), comme la "mesure" (norme) de l'être (c'est-à-dire de l'être perçu par les sens), également de l'éthique et de la politique.*

Chez eux, " fisis " signifie la sécularisation de " fisis " tel qu'il était utilisé dans *Odusseia, 10 : 303* (pouvoir, qui réside dans une certaine herbe magique, avec laquelle Odusseus peut se protéger de la magie noire de Kirkè), c'est-à-dire ce qui naît et croît comme doué d'une certaine nature propre et, en tant que tel, grâce à la puissance et à la longévité, se maintient (o.c., 107).

Conséquence :

(i) est naturel ce qui est satisfait de soi, volontaire, doué de sa propre puissance, qui persévère et endure (dans la lutte pour la vie) ;

(GW 180)

(ii) Est “légal” (resp. “licite”) ce qui est imposé par la tradition, la contrainte ou la décision de quelqu’un, de l’extérieur, et qui est donc toujours, plus ou moins, contre nature, violant la nature (humaine) : les coutumes, les lois, les habitudes et les pratiques sont donc considérées par le proto-philosophisme avec des yeux plus ou moins révolutionnaires.

Deux lignes fondamentales émergent, en éthique et en politique, de cette conception révolutionnaire de la fusion :

a. les deux principes (voir ci-dessus p. 157v. (conceptualisme)) la convoitise et le pouvoir caractérisent la nature : la convoitise comme moteur profond du comportement humain (hédonisme) ; le pouvoir comme règle qui régit les relations entre les personnes ;

b. l’individualisme caractérise, en outre, tous les êtres vivants, qui, par conséquent, veulent développer et vivre les prédispositions et les possibilités qui se trouvent dans leur fisis individuel -- les derniers Sophistes comprennent cette nature individuelle comme simplement présente ; Euripide (voir ci-dessus pp. 75/77) y voit un daimon maléfique (‘alastor’) (cf. *ER. Dodds, Der Fortschrittsgedanke in der Antike, Zürich/München, 1977, 95/112 (Euripide comme Irrationaliste)* ; surtout 100, 103 ;

“Mèdeia, Hippolutos, Hekabè (Hecuba), Hèraklès : ce qui donne à tous ces drames leur caractère profondément tragique, c’est le triomphe de l’irrationnel sur la raison chez un homme noble mais instable”. (103).

On comprend mieux ainsi les propos d’Hippias d’Elis (“La loi, tyran des hommes, fait souvent violence à la nature” *Dumont, 156 ; Flückiger, 106 ; 116*),--de Trasumachos de Chalkedon (“Je soutiens que ce qui est légal n’est rien d’autre que ce qui convient au plus fort”. (*Dumont, 138 ; Flückiger, 112*)).

Ad a) Le principe de convoitise apparaît “positif” dans l’affection naturelle (amour, amitié), mais “négatif” dans l’aversion (haine) ; le principe de pouvoir crée la relation “maître/esclave” : la “loi” est établie par le plus fort (tantôt les masses, par la législation démocratique, tantôt des instances plus individuelles ou privées, par l’aristocratie ou la tyrannie) ;

Ce principe de puissance devient, avec Kallikles, (dans le *Gorgias de Platon*, il tire les conclusions finales), l’immoralisme ‘politique’, la ‘première Übermenschtheorie’ (selon *Dodds, Die sophistische Bewegung und das Versagen des griechischen Liberalismus, in Fortschrittsgedanke, 113/129, viz. 125*) ;

“Si, parmi nous, se lève un homme qui en a la force, il secoue tout (c’est-à-dire ce que les masses appellent “loi”) ; il brise ses chaînes et s’échappe ; il foule aux pieds ce qui n’est après tout que lettre, imagination et enchantement, toutes nos lois contre-nature ; celui qui était jusqu’alors esclave s’élève, vient chez nous et se fait seigneur. Ainsi, le droit naturel brille de tous ses feux”. (*Gorgias 484*).

(GW 181)

Le “droit” (comprenez, en langage idéaliste : le “pouvoir”) du plus fort règne dans le règne animal ; il règne, fondamentalement, dans la culture humaine : il agit ouvertement dans la guerre.

La raison d'une telle interprétation naturaliste

de la nature (en tant qu'individu luxurieux et avide de pouvoir, la nature a compris la crise profonde dans laquelle le monde grec était tombé -450/-350. Non seulement les sophistes, mais aussi d'autres penseurs comme Platon, - plus tard : Epikouros ou Diogène de Sinope (-400/-325), les Kuniaker,- étaient désillusionnés, désespérés à la vue de l'état de droit de l'époque. Mais on peut réagir à un déclin de plus d'une manière.

Nous illustrons cela par un aspect de la décadence, à savoir la violence, la “bia”, comme la décrit Hésiode dans Erga (275). La violence est une fatalité, soit que les autres nous la fassent subir, soit que nous l'ayons attirée sur nous. Elle crée donc de l'ordre, mais seulement un ordre factuel, et non un ordre “ idéal “ (voir ci-dessus p. 174 et suivantes). L'“ idée “ de “ violence “ est une idée vraie, mais pas un “ idéal “, du moins pas par opposition au “ droit “ (dikè, comme le dit Hésiode, ibidem). Cette idée est valable du point de vue descriptif, mais pas du point de vue normatif : elle est “nature” en tant que fait, en tant que fait accompli (destin), mais pas “nature” en tant qu'idée, c'est-à-dire idéal. On le voit dans les trois réactions possibles à la violence :

(i) le passif, c'est-à-dire que l'on subit la violence comme un non-violent (“Peisas labe, mè biasamenos” dit l'un des Sept Sages (voir ci-dessus p. 1), Bias ; c'est-à-dire “Acquérir quelque chose par la persuasion, non par la violence”)

(ii)a. l'autodéfense active mais limitée, c'est-à-dire légale : on adhère à la “loi” en tant qu'idée et idéal, mais, en cas de besoin, on enfreint cette loi dans le cadre d'une autodéfense “légale” ; tous les idéalistes ont accepté cette forme de “violence” ; mais avec elle, la “spirale de la violence” est en quelque sorte réalisée ;

(ii)b. l'actif mais illimité, à savoir. les assoiffés de pouvoir, tels que Kallikles les a décrits plus haut (et tels que, à la Renaissance, Machiavel les renouvellera et, plus tard, Nietzsche) ; cette attitude naturaliste poursuit la “spirale de la violence” ; Il le fait à travers le “bia” en tant qu'idée, qui est à la fois un idéal (“droit du plus fort” signifie “idéal du plus fort”), mais aussi un contre-idéal ; contrairement à la légitime défense, qui accepte le bia comme une solution d'urgence (et donc à éradiquer à temps), le sans-pouvoir pose le bia comme une règle, un idéal. Le non-violent endure la violence, le légitime défenseur l'accepte, le fou de pouvoir l'accepte.

L'idéalisme, correctement compris, peut se réconcilier avec la première et la deuxième attitude, mais jamais avec la troisième. Le naturalisme aboutit inévitablement à la troisième attitude, comme le prouve l'évolution de la ProtoPhilosophie : “ Les sophistes les plus anciens étaient (...) soucieux de situer leur individualisme dans le cadre de l'enseignement éthique traditionnel.

(GW 181)

Et pourtant : ce sont eux - ou leurs élèves - qui ont donné à Kallikles ses armes intellectuelles. Fuis' est devenu le mot d'ordre de l'individu voleur et de la société voleuse". (Dodds, a.c., 127). Néanmoins, Dodds défend la Protosofistique autant que possible.

O.i. voici encore le démonisme, présent dans le subconscient de l'humanité, aussi du grec, et aussi dans le subconscient des physicalistes grecs (voir ci-dessus p. 7/9), qui, dans une certaine mesure, dans leur rationalisme conceptuel et leur laïcité, se sont fait des illusions à ce sujet.

Note : Il existe d'autres typologies de philosophie normative. Par exemple, *R. Le Senne, Traité de Morale Générale*, Paris, 1949,

(i) 128/183 (Socrate et Platon, Aristote (le citoyen en tant que philosophe), Epiktète de Hiérapolis (+50/+138) (le stoïcien) ; 375/515 (éthique du plaisir, de l'intérêt, du bien (le bonheur), du sentiment (l'esprit), de la 'volonté' (le sens de l'honneur), du moi, de la tradition et du fait moral positif). On trouve des traces de tous ces derniers types dans la pensée éthico-politique grecque.

Note.-- Sur la violence et les phénomènes connexes, l'hubris, le franchissement des frontières (voir ci-dessus p. 6 et suivantes), voir *A. Daniélou, Shiva et Dionysos (La religion de la nature et de l'éros)*, Paris, 1979, surtout 207/224 (*Le sacrifice, la sacralisation de la fonction alimentaire*) : "Toute la vie du monde - qu'elle soit animale ou humaine - se résume à un meurtre incessant. Exister' signifie manger et être mangé." (207) ;

"Le principe fondamental du shivaïsme est d'accepter le monde tel qu'il est et non tel que nous voudrions qu'il soit". (207);--ce qui signifie que Daniélou est d'accord avec le démonisme jusqu'à un certain point et pense donc de façon naturaliste, en ce sens que, dans la nature (démoniaque), il n'avance pas une idée comme un idéal, mais comme un anti-idéal (démoniaque), --ceci peut-être dans certaines limites : "Ce n'est que si nous acceptons la réalité du monde que nous pouvons comprendre sa nature" (ibidem). Cela semble naturel, en tout cas. Dans ce contexte, il parle du sacrifice humain, qu'il appelle la "forme la plus élevée de sacrifice" (212), de l'omophagie (manger cru), de l'alimentation humaine, etc. sur un ton qui, malgré toute son "humanité", est néanmoins naturaliste.

R. Girard, La violence et le sacré, Paris, 1972, commence également par discuter du sacrifice comme d'une réalité sacrée "ambivalente" (double) (= comme quelque chose de "saint" et comme quelque chose de criminel), par laquelle la violence de certains êtres, que l'on cherche à protéger, est transmise à d'autres (11), à savoir les victimes.

(GW 183)

Note -- La portée de la révolution protestante en droit.

Flückiger, o.c., 98, affirme que le protestantisme a réprimé ou supprimé deux couches dans la culture politique, à savoir la loi thématique et la loi du fourré.

(i) On appelle “themis” les questions qui concernent la famille, la sibbe, la maison, l’hospitalité, le culte des morts (o.c., 20.) ; ils sont sous l’autorité de la déesse Thémis (préconstitutive), qui appartient à la religion précolombienne (qui met au centre les divinités du Titanic (voir ci-dessus p. 7/9) et qui est chthonique-infernale, au moins dans un premier temps) ; l’enjeu de cette religion et e.a. de cet ordre moral et juridique est la force vitale, dans la mesure où elle est répartie sur les cinq sphères mentionnées ; toute perturbation de l’équilibre (voir ci-dessus p. 168v. (sumpatheia / antipatheia du “fusus”, c’est-à-dire de la force vitale) est restauré (voir haut : p. 9vv. (*structure managériale*)), malheureusement perturbé par le démonisme (harmonie vie-mort) et l’ordre kuklopie (satanique) qui le sous-tend, à travers lequel le caractère immoral-brutal menace de ressortir de telle sorte que le noyau divin n’est plus visible ; c’est ainsi que Flückiger, 29 ans, écrit : “ Thémis aussi (...) fait partie des déesses mères (voir ci-dessus p. 66v.) ; elle est même parfois assimilée à la Mère Terre, Gaia. Les domaines “sacrés” pour elle, la Déesse Mère, sont les domaines de la vie et de la fertilité, ainsi que le domaine de la terre et du souterrain ; de même la nuit” ;

(ii) Le terme “dikè” est utilisé pour tout ce qui concerne la polis, la cité-état et la législation des citoyens ; “dikè” est donc ce qui est dû à quelqu’un en tant que “droit” au sein de la cité (en tant que citoyen de celle-ci) ;

Préconstitutionnellement, Dikè est la déesse qui protège la loi, fondée par le Zeus olpumpien, et veille à ce qu’elle perdure ; elle est la “téléiose”, l’achèvement, la fin de la loi dans la polis ; l’enjeu ici est la force vitale, qui est impliquée dans une telle situation juridique : tout dysfonctionnement est corrigé par Dikè.

Le protestantisme, cependant, a refoulé (inconsciemment) et supprimé (consciemment) cette double couche, et a mis à sa place un “fusus” profané (comme la convoitise et le pouvoir individuels), -- le soi-disant “droit de l’individu hédoniste et épris de pouvoir) fusus”, “droit naturel” au sens naturaliste. C’est l’illumination grecque (voir ci-dessus p. 72 et suivantes) dans sa phase de grande envergure. Le droit naturel non naturaliste (sous l’influence socratique, par exemple) ne pourra plus jamais combler le vide créé par la suppression de la themis et de la dikèrecht. Le relativisme séculaire y est toujours attaché, ce qui le mine. Cf. o.c., 51.

(GW 184)

Flückiger, 123f., souligne l'élimination des principes maternels, déesses-mères (uxoriques) : " Depuis le 15^e siècle avant J.-C., la connaissance de ces choses (c'est-à-dire la vie, la fertilité, la terre, le monde souterrain, la nuit, la féminité et la religion) a été perdue pour la pensée juridique occidentale (...). Depuis lors, la doctrine de l'État est unilatéralement rationnelle et paternelle et correspond à la haute estime exclusive de la conscience intellectuelle des "peuples de culture occidentale". (124-). Pour l'exprimer avec un terme d'actualité agressive : la phallocratie a été fondée par les Lumières grecques et en particulier par le protosophisme.

(3) Le fondement d'une philosophie normative. (184)

O. Willmann, *Gesch. d. Id.*, I, 239/254- (*Hervorgang der Weisheitslehre und Ethik aus der politischen Theologie*) esquisse comment le début de l'éthique grecque ne commence pas avec Socrate (comme on le prétend habituellement), ni même avec Puthagore (ce qui est fait avec beaucoup plus de justification), mais déjà avec les sept sages : car ils ne s'attardent pas sur les normes (par exemple "mesure" et "temps" (kairos, moment approprié) comme des commandements divins (themis, dikè), mais comme le reflet de la nature du peuple grec. En effet, ils ne s'attardent pas sur les normes (par exemple, la "mesure" et le "temps" (kairos, le moment approprié)) comme des commandements divins (themis, dikè), mais comme des reflets de la nature des choses : par exemple, la théologie politique met l'accent sur l'aspect préconstitutif (le commandement divin), les Sept Sages mettent l'accent sur l'aspect constitutif (physique) et anticipent le physique réel. "Connais-toi toi-même", "Garde la mesure", "La (mesure du) temps apporte tout le bien", sont des dictons, qui expriment l'essence de la nature, sans référence explicite au fondement préconstitutif (la divinité comme les pouvoirs moraux et législatifs sont, par essence, physiques, la nature des énoncés moraux et législatifs. L'homme est informé directement par le contact avec la nature en tant que complexe normatif, -- et non (seulement) par la divinité se révélant sur cette nature.

O. Willmann, o.c., 255/265 (*Vereinigung von Physik und Ethik im Idealismus*), esquisse comme suit une deuxième étape vers une philosophie normative.

(i) Parmi les sept sages, il y en a deux qui sont également appelés "physiciens", à savoir Thalès et Puthagore.

(ii)a. Chez Thalès, un lien explicite entre son physique et sa sagesse (= éthique/politique) n'est pas visible : l'"eau" en tant que principe global est physique, mais pas éthico-politique (à moins que l'on suppose que l'"eau" est assimilée à la force vitale chtonienne infernale (mise dans un élément comme symbole aujourd'hui) et que l'on sache que la force vitale est aussi toujours normative).

(ii)b. Chez Puthagoras, en revanche, les principes sont clairs - nombre (forme), mesure, consonance - qui sont directement incorporés dans des phrases normatives.

(GW 185) Ce que Willmann, o.c., 266/334 - (*sur l'idéalisme pythagoricien*) dit, il le résume : "Le même principe - arithmos - nombre, forme ou figure du nombre, harmonie de la forme du nombre - qui constitue l'être (leur fisis, nature, constitue), informe l'esprit connaissant.

En d'autres termes, ce qui donne la réalité aux êtres est ce qui donne la vérité (à cette réalité) à la pensée,-- (...) l'idée fondamentale de la théorie idéaliste de l'être et de la connaissance". (282). Ou encore : "L'ordre juridique et immédiatement moral fait partie de l'ordre de la nature divinement construit : dans la mesure où la morale - dikaion - est dans la nature elle-même ('fusei') et non pas simplement par l'agence humaine (nomoi)". (324).

Pour résumer :

(i) la déité (préconstitutive) en tant que corps constitutif ;
(ii) la nature (constitutive, physique) comme réalité, constituée ;
(iii) la vérité (informative) en tant que savoir sur (ii) la nature et (i) la divinité ;
(iv) la moralité, la loi (normative) comme (i) provenant de la divinité, (ii) établie dans le fisis lui-même et (iii) manifestée par la connaissance, - c'est là que se trouve la structure fondamentale de la sagesse telle que Puthagoras, en tant que premier physicaliste, l'a traduite d'une manière philosophique claire en voyant le nombre, resp. l'harmonie de la forme numérique comme présente dans les quatre dimensions - ce que nous allons maintenant brièvement clarifier.

(1) "Eux", le "un" - O. Willmann, o.c., 272, nous met sur la voie de la compréhension de Puthagoras et de ses disciples en soulignant le double sens de "eux" (un), arithmétiquement parlant :

(i) Or "un" signifie l'élément (stoicheion) de tous les nombres ("deux" = deux fois "un" ; "trois" = trois fois "un", etc.) ;

(ii) encore une fois, "eux", "un", signifie la connexion (henosis) qui, à partir d'une multiplicité d'éléments (stoicheia), constitue un nombre jusqu'à une "unité d'éléments" ; ainsi, cinq éléments séparés ne forment le nombre "cinq" que s'ils sont pris collectivement, conjointement ; le "eux" (un) est ici la structure (collective), qui constitue une collection (henosis).

(2)a. Les anciens avaient des habitudes d'interprétation différentes des nôtres : ils voyaient la relation entre "un" et tout autre nombre en termes de "transcendant (dépassant, transcendant) / immanent (présent en lui)". Willmann décrit la congénialité comme suit : "Le " un " est à chaque nombre, sans être le nombre lui-même (ce qui est vrai de la conception antique-grecque du " un ") ; mais il est en même temps dans tous les nombres et cela comme leur condition de possibilité ".

I. Gobry, *Pythagore*, Paris, 1973, 44, confirme cette opinion :

(i) Le "un" est la "matière", c'est-à-dire l'élément dont, par multiplicité, découle tout nombre ;

(ii) le "un" est la forme, c'est-à-dire l'unité qui transforme un multiple d'éléments ("unités") en un nombre. Encore plus

(iii) Le " un " est " exemplaire " : il est au premier plan de l'ordre matériel et formel

(GW 186)

Cela semble être méthodologique : dans l'“analysis” (dissection vers les unités élémentaires), l'idée de “un” (comme stoicheion, dernier élément indivisible ou irréductible) prime ;

Dans la “synthèse” ((re)composition des unités élémentaires en “un”, c'est-à-dire en une connexion ou, comme on aime à le dire aujourd'hui, en une “structure”), c'est l'idée de “un” comme structure qui prime ;

Cela présuppose une intuition ontologique (voir ci-dessus p. 29 : l'un est, pour Pthagore, le vrai, c'est-à-dire l'informatif : en ce sens que, dans l'analyse et la “synthèse” (analyse structurale), la vérité sur la nature et son arrière-plan préconstitutif s'articule selon “ l'un “ comme élément et “ l'un “ comme structure (lien). En ce sens, le “un” (élémentaire et/ou structurel) est exemplaire, c'est-à-dire informatif. Normative, elle l'est donc ipso facto : la norme de l'analyse et de la synthèse (= analyse structurale) est précisément ce “un” dans son double sens (distributif et collectif).

Gobry, o.c., 45, note que le “ un “ est aussi téléologique (terminal) : le “ un “ est la réalité achevée, car il est, analytiquement, resp. structurellement, “ peras “ (terme final ; immédiatement achevé) ; il est donc “ telos “ - fin, terminaison, achèvement, accomplissement - et, immédiatement, “ teleion “ (parfait).

En d'autres termes, ce qui est exemplaire et préliminaire en tant que réalité picturale au début de l'analyse resp. de la synthèse, est, à sa conclusion et à son succès, final et achevé. Pthagore a réussi à élaborer la physique, via la philosophie informationnelle (le vrai est à chercher dans l'un), comme racine de la philosophie normative. Après l'éthique indépendante des sept Sages, c'est la deuxième étape de la philosophie normative.

(2)b. -- La base de cette unité du physique, de l'information et de l'éthique-politique est l'analogie, c'est-à-dire le partiellement identique et le partiellement non-identique. - Le “un” en tant qu'élément est “un” dans la mesure où il est intérieurement cohérent et indivisible, ainsi qu'irréductible à toute autre chose.

Le “un” en tant que structure (connexion, hénose) est “un” dans la mesure où ce qui fait qu'une multitude d'“unités” élémentaires est “un” implique une cohérence interne, une indivisibilité, mais aussi une irréductibilité à tout autre chose.

En d'autres termes, bien que de portée différente (tantôt purement analytique, tantôt structurelle-analytique (synthétique)), le “un” est identique dans son contenu. Comme nous le savons, l'analogie est la théorie de base, surtout dans la scolastique médiévale.

(3)a. -- La “sustoichia” (systémie ; paire d'opposés).

L'une des applications les plus enrichissantes de l'hénologie (arithmologie) ci-dessus est l'ancienne habitude d'exprimer la totalité sous la forme de la paire d'opposés.

(GW 187)

Mais nous l'expliquons dans son état d'esprit. La base est l'analogie (ce que les pythagoriciens ultérieurs ont appelé "tautotès" (identité)/"hétérotès" (non-identité)).

(i) Distributivement, le couple d'opposés est deux fois "un", mais de telle sorte que le premier terme est opposé et même contradictoirement opposé (soit ou au lieu de et/ou) au second, à l'intérieur de la même perspective, dans laquelle ils appartiennent ensemble ; ainsi "mâle" / "femelle" sont opposés, mais à l'intérieur du "genre",

a. (informatif) vrai/faux ;

b. (physique) clair/foncé ; mâle, femelle ; -- (géométrique) droit/courbé ; gauche/droite ;

c. (normatif) bien/mal ; -- (ontologique)-- immuable/changeable ; ordonné, désordonné (tetagmenon/ atakton) ; fini/inachevé (peras/ aperon).

(ii) Conçue collectivement, la paire d'opposés est un complément, c'est-à-dire une totalité, divisée en deux domaines (parties), une forme d'"hénose" (structure) ; -- par ex.

(ii)a. Synchronique : au-delà de tout ce qui est ordonné et désordonné - notez la conjonction "et", qui est complémentaire - il n'y a, dans l'univers (ontologiquement), rien de plus ; cela indique la totalité de l'être ; c'est la même chose avec immuable et changeant ou fini et inachevé ; eh bien, l'homme ancien - par exemple les Pythagoriciens - avait o. Il l'a fait aussi avec des oppositions moins concluantes ("et/ou"), comme "le bien et le mal" pour signifier "tout" (bien que logiquement non strictement valide, l'intention était néanmoins de parler transcendantal (total)).

(ii) b. Diachronique : *WB. Kristensen, Verz. bijdr. tot kennis v.d. antieke godsd. A'm, 1947, 243vv. (Cycle et période)* montre comment le grec ancien utilise le mot "periodos" à la fois localement (la boucle qu'un danseur effectue autour d'un objet) et temporellement (le mouvement circulaire qu'effectue le soleil donne naissance à la succession des saisons) ; la caractéristique du periodos est que la fin du mouvement circulaire précédent constitue le début du suivant.

Or, c'est ainsi que, par exemple, *Aristote (De coelo 268a)* utilise le nombre trois comme figure du tout (selon la tradition antique) : après tout, c'est (1) début, (2) milieu, (3) fin, entre autres (dit-il) dans les actes sacrés ; ainsi la totalité est exprimée dans la nature et dans la culture, mais c'est aussi ainsi, dans la mentalité antique, que la fin du précédent est le début du suivant. (C'est ainsi que la totalité s'exprime aussi bien dans la nature que dans la culture, mais il en est de même, dans la mentalité antique, du renouvellement sans fin, où la fin du précédent est le début du suivant, qui est aussi "totalité", mais alors en forme de spirale si l'on veut ; le mouvement cyclique est ainsi ; -- une variante est le cycle démoniaque, dans lequel l'opposition "vie/mort" contribue à former le cycle alternatif (*voir ci-dessus p. 7, 11*). Le pythagorisme a également traité cette "totalité".

(GW 188)

On voit que, dans la *sustoichia*, tant le “un” en tant qu’élément que le “un” en tant que structure (connexion d’éléments) sont déterminants. L’hénologie (en même temps que l’arithmologie) est une doctrine cohérente !

On voit aussi que le fini et la totalité ne font qu’un : tant que la totalité (qui ne se réalise que grâce au “ un “ en tant que structure, synchronique ou diachronique) n’est pas là, quelque chose n’est pas fini. Mais ceci est normatif pour l’action. L’éthique et la politique, respectivement, devront en tenir compte à tout moment.

Ceci est d’autant plus vrai que la philosophie grecque, surtout la philosophie orphique-pythagoricienne, est fortement mystico-religieuse ; or, Kristensen, o.c., 270, fait remarquer que l’achèvement est la sanctification : “Aussi, les termes grecs “telos” et “teletè” dénotent “fin” et “sanctification” (initiation ; voir ci-dessus p. 40). Le fait que notre mot “saint” soit lié aux mots “salut” et “entier” peut être une illustration fortuite de l’ancienne conception. Mais le lien sémasiologique entre “ fin “ et “ consommation “, “ être parfait “, n’est pas une illustration fortuite : la fin est aussi le but vers lequel tend toute œuvre antérieure et dans lequel elle révèle son idée. Par conséquent, la fin est une réalité d’un ordre supérieur à celui des composantes de la série. Il crée la totalité.” -- Tout cela est pythagoricien.

Note -- Kristensen, o.c., 283vv, montre la totalité (surtout diachroniquement) en deux types :

(i) Chthonique : *H. Diels, Sibyllinische Blätter*, 1890, dit Kristensen, en soulignant que, dans le tellurisme (chthonisme), la sainte trinité est partout présente (par exemple, les “tritopatores” (les ancêtres ; voir manisme, resp. En Grèce, par exemple, il y a “ trois “ juges dans l’Hadès : dans les enfers, ils représentent les trois sacrés (lire : sacrés telluriques) ou la vie sans cesse renouvelée (début, milieu, fin = 3) en tant qu’autorité judiciaire) ;

(ii) Olumpien : le “sauveur” (sotèr ; soteira) est le “troisième”, c’est-à-dire là où la “vie” (la catégorie de base de la religion antique) est menacée de ruine ; par exemple Asklepios (voir ci-dessus p. 37 ; 43 ; 149) est appelé “sauveur”, parce que la guérison est en fait une renaissance (résurrection) (Asklepios lui-même était mort (mort) mais ressuscité (vie), c’est-à-dire type de “totalité”) ;

Par exemple, Zeus est appelé “troisième” en tant que divinité **(i)** des vivants, **(ii)** puis des morts et **(iii)** en tant que sauveur (totalité divine) ; ainsi, la première boisson était dédiée à Zeus “Olumpios kai Olumpioi” (divinités olumpiennes) ; la deuxième aux “Héros” (héros ; voir ci-dessus p. 144v.) souterrains ; la troisième à Zeus Soter. Le “troisième”, en tant que maître de la vie et de la mort (totalité), est le plus grand et le sauveur.

(GW 189)

(3)b. L'harmonie. (189/195)

Le mot "cosmos", selon Willmann, o.c., 276, a reçu sa valeur spéculative chez Puthagore comme un "ensemble ordonné et beau", excluant la nature. La structure (henosis) qui **a**) unit tous les êtres et **b**) surtout les opposés (systémies) dans l'ensemble ordonné et beau du cosmos, Puthagore l'appelle "harmonia", c'est-à-dire l'unification (henosis) du divers et l'unité du contraire. Cfr. Willmann, o.c., 280.

Cette note d'harmonie est fondamentale :

(i) L'harmonie, c'est-à-dire l'assemblage, l'emboîtement, est objective, située dans les choses elles-mêmes (physiques) ;

(ii) L'harmonie existe en vertu de l'ordre selon des règles et entre autres de la symétrie, c'est-à-dire selon le nombre et la mesure (hénologique-arithmologique). Cfr. *WI. Tatarki-ewicz, Gesch. der Aesthetik, I (Die Aesthetik der Antike)*, Basel/Stuttgart, 1979, 105ff.

Selon *Kristensen, Verz. bijdr.*, 288 (254), l'harmologie, avec Puthagore, est une réminiscence issue de Korè (voir ci-dessus p. 7 ; 38 et suiv.) avec sa double nature : l'essence de Korè est "l'union de la discorde", (c'est-à-dire l'harmonie de la vie et de la mort, selon la formule démoniaque) ; - autrement dit, les mystères (Thèbes, Samothrace, Éleusis) étaient à l'avant-garde de cette "harmonie". Ici, l'unité des contraires est au premier plan.

L'harmonie est multiple.

Au sein du cosmos dans son ensemble, il existe des harmonies subordonnées.

(i) La "sungeneia" (parenté) de tous les êtres, dans l'ensemble harmonieux du cosmos, est un aspect qui est fécond.

(i)a. Informatif : la sungeneia ou parenté rend possible le principe de "connaître le semblable par le semblable" (*Y. Gobry, Pythagore*, 54) ; la connaissance humaine, selon Philolaos de Kroton (contemporain de Socrate), est fondée sur cette sungeneia (voir ci-dessus p. 168v : *sumpatheia*) ; 68 (l'homme comme microcosme) ; 52/54 (Parménide dans la lignée de Puthagore fut le premier à la développer sur un plan rationnel pur)).

(i)b. Physique ; la parenté est "unité" (henosis) entre les êtres physiques ; ainsi l'homme est

(a) par son âme de vie liée à tous les êtres vivants, au sein de l'âme du monde (cf. *unité organique*) ; 163/165 (*âme-monde*) ; (*esprit 133général* ; 48;139) (cf. Gobry, 51 : il ne fait aucun doute que le pythagorisme primitif supposait une âme-monde ; le cosmos était une sorte de grand être vivant (comme le supposaient plus tard Platon et le stoa), qui bougeait, respirait, ordonnait (cf. Anaximène) ;

(b) par son daimon, son âme divine, l'homme est en relation avec les divinités (voir ci-dessus p. 143 (daimon);145/159 (Théorie de l'âme orphique-postorique : Ceci sera déterminant pour l'éthique.

(GW 190)

En effet, l'"esprit" ("fronimon") - contrairement au corps ("skänos") qui, étant de la même substance que les autres corps, est mortel, bien que le "meilleur" artiste lui ait donné, à son image ("archetupos"), sa forme - est un être humain, a été donné par la divinité en tant qu'"apospasme" (partie séparée de la divinité), également immortel ; cette "partie contemplative" ("esprit") vient "de l'extérieur" ("thurathen"), c'est-à-dire qu'elle n'a pas d'âme. Lorsque l'esprit quitte le corps, il est accompagné par le dieu Hermès, le "psuchopompos", c'est-à-dire le gardien de l'âme, qui conduit les âmes à la fois vers le haut, hors de l'Hadès, le monde souterrain, et vers le bas : Hermès est, après tout, " futalmios ", initiateur, causeur (voir ci-dessus pp. 48/50 (génie, iuno) ; 62/67 (relation générative).) ; 159/163 (Causative Rel.)) de la vie de la sphère particulièrement chthonique ; à ce titre, il est aussi "angelos", messenger, héraut, médiateur entre le monde divin et cette terre, porteur du bâton de héraut ("rhabdos", branche magique, -- apparenté au "kèruk(e)ion", bâton de proclamation, et à "skètron", sceptre), qui était porté par les princes et les juges, ainsi que par les orateurs dans l'agora ; il est, comme Kristensen, Verz. bijdr, 142, dit, "l'initiateur de la vie de la terre et il a apporté la vie divine parmi les hommes", a.o. par son pouvoir argent (cfr. dynamisme polythéiste ; supra p. 8;16v.) mot.

En tant que "tamias psuchon", accompagnateur des âmes, il prononce le jugement de la divinité :

- (i) les âmes pures qu'il conduit au plus haut (niveau), "hupiston" ;
- (ii) les âmes impures qu'il abandonne aux Erinues, les déesses du destin, qui les soumettent au "kuklos anankès", le cycle de la réincarnation (voir ci-dessus p. 155).

Note : *O. Willmann, Gesch d'Id., I, 274*, développe cette doctrine pythagoricienne de l'esprit de l'homme :

a. Envers le corps : l'esprit humain est un daimon (voir ci-dessus p. 143), qui " anime ", oui, " spirite " le corps, tout comme Dieu - comme l'âme du monde - anime, spirite le monde ; le corps est donc quelque chose de " daimonion ", quelque chose qui a en lui une puissance divine (nous sommes loin de la conception actuelle, très erronée, du dualisme, qui prône le mépris du corps), tout comme le monde est quelque chose de " théion ", quelque chose de divin ;

b. Vers la divinité et l'Être suprême : l'esprit de l'homme est destiné à retourner vers la divinité et l'Être suprême ; sa (ré)incarnation est un temps de pénitence, comme en témoignent les anciens théologiens et voyants (selon les pythagoriciens eux-mêmes) ; Ainsi, Zeus (l'Être suprême en tant que Causeur) donne à l'homme un daimon, qui dirige la vie humaine et la libère de beaucoup de mal (Gobry, 145) ; ce " génie " (" iuno "), comme l'appelaient les Latins (voir ci-dessus p. 48 et suivantes), est un " katachthonios daimon " (Gobry, 114), une divinité terrestre, qui se distingue de :

(GW 191) 1/ les héros, les héros (situés dans l'aithèr) et 2/ les divinités immortelles (Gobry, 112/115 ; avec l'Être Suprême, selon Gobry, les divinités, les héros et les daimones forment la hiérarchie métaphysique et religieuse (comparable, dans une certaine mesure, à la hiérarchie de Samothrake (voir ci-dessus p. 65) ; ce qui n'empêche pas qu'en même temps l'esprit humain ou daimon, -- par lequel l'humanité est dans le "theion genos", une race divine -- reçoit sa vérité de la "hiera proferousa fuis" (la nature sacrée comme agence révélatrice de la vérité, entre autres dans l'esprit de l'homme qui pratique la philosophie) ;

En d'autres termes, bien qu'il soit "engendré" et transcendant, l'esprit est immanent et auto-existant, (comme expliqué ci-dessus pp. 48/50 (*génie, iuno*) ; 65 (*ad (3) (le génie androgyne resp. iuno)*) ; 143vv. (*schim/daimon*) ; 162 (*Croyance causale*) a été exposée).
Donc ça :

(i) la pré-existence de l'âme, qui est un modèle pour notre âme,
(ii) l'esprit tutélaire ou daimon en tant que protecteur (voir la figure d'Hermès) et
(iii) le "meilleur" (ou, le cas échéant, le pire) "soi", c'est-à-dire le "moi" plus profond (voir ci-dessus p. 101), c'est-à-dire le même daimon en tant qu'immanent à notre corps comme son "âme", "se heurtent l'un à l'autre" (selon O. Willmann, o.c., 275). Ce que Gobry, o.c., 145, en accord avec Ploutarchos de Chaironeia (+45/+125), tant de siècles plus tard, confirme :

"Le démon comme génie autonome et le démon comme âme humaine en ce qu'elle a de divin sont facilement identifiables". (Le daimon ou génie (iuno) en tant que principe de vie transcendant et le daimon en tant qu'âme humaine (en tant que réalité divine) sont facilement identifiables).

Ainsi, nous comprenons beaucoup mieux la doctrine de la *sungenia*, partie de la doctrine de l'harmonie qui fait que l'être suprême, les divinités, les âmes en tant que daimones, les âmes en tant que principe de vie, les corps, le monde matériel sont mutuellement "liés" (harmonieux). L'homme en tant qu'ensemble dual (Willmann, 274 et suivants) ; l'âme elle-même en tant qu'ensemble composite (Gobry, 56) sont eux-mêmes une harmonie. (191/195)

(ii) Parenté de l'homme et de la divinité

Outre la parenté de l'homme (décrite plus en détail ci-dessus), la parenté de la divinité avec le monde, l'univers, est décrite par le pythagorisme comme une harmonie.

(ii)a. Double, la relation entre l'Être suprême (Zeus Pater, Zeus comme Père, c'est-à-dire Alderman ; voir Gobry, 144 ; 113 (nomos, c'est-à-dire la loi mondiale éternelle de Zeus comme Alderman détermine que les divinités de rang secondaire (voir ci-dessus p. 7/9 ; 33) sont son "œuvre" ("engendré")) et le cosmos est décrite par Willmann, 272, (hénologique) :

a1. Dieu, en tant qu'Être suprême, est "Un" et existe pour toutes les réalités engendrées (en tant qu'êtres séparés, transcendants), tandis qu'il est en elle (en tant que son fondement d'être), immanent, comme le "Un" est pour et dans les nombres (ensembles, systèmes) ;

(GW 192) **a2**. Dieu, en tant qu'Être suprême, unit tous les êtres engendrés par Lui - et donc apparentés et, en même temps, harmonieux avec Lui - en tant que fondement des êtres (Créateur) pour et dans eux, tout comme le "un" en tant que hénose (unité structurelle) unit une multitude d'éléments (indivisibles intérieurement, irréductibles extérieurement).

Les textes doivent être compris dans ce double sens, la conception transcendante et la conception immanente, comme suit : "hen archa panton" (l'Un - description en langage hénologique-arithmologique, de l'Être suprême - est le principe (au sens causal ; généalogique) de tout être) ; "to hen stoicheion kai archè panton" (l'Un est élément et principe (réalité causale) de tout être). Cfr. Willmann, o.c., 272f.

"Dieu est unique et non pas, comme beaucoup le croient, étranger au cosmos (diakosmasios), mais présent en lui, entier et complet dans le cercle entier de l'univers,- en tant que 'episkopos ; surveillant de tout ce qui se passe,- en tant que 'krasis', incluant le tout,- en tant que lumineuse du ciel, le Père de tous les êtres (ergatas). comme le créateur éternel (ergatas) de toutes les forces et de toutes les œuvres,- comme le dispensateur de la lumière du ciel, le Père de tous les êtres, - comme l'esprit et l'inspiration (nous kai psuchosis) de tout le cercle de l'univers, - comme le mouvement de tout". (Klemens d'Alexandria comme interprète du pythagorisme de l'époque).

(ii)b. La relation, en tant qu'harmonie, c'est-à-dire sungeneia, parenté, et ce sur une base hénologique-arithmologique, entre Dieu et les réalités engendrées est décrite d'une deuxième manière, tolérante et fondamentale :

a. Les Orphiques, en accord avec les Mystères Samothraïques (voir ci-dessus p. 65), décrivent, mythiquement-théologiquement, la relation Dieu-monde comme quadruple :

(i) Kronos (ou Chronos, le temps), c'est-à-dire l'Être suprême, source de toute causalité, parenté, harmonie, "unité" ;

(ii)a. Zeus, égal à Aithèr, qui est la

(ii)b. chasma", c'est-à-dire la substance primitive de tout, donne la forme (impose l'idée, le nombre) - voir ci-dessus pp. 47, 48 -, de sorte que

(ii)c. Fanès, c'est-à-dire le monde visible (la nature), surgit (est conçu) ;

En d'autres termes, Fanès, le monde visible, est en harmonie (syntehse) avec Zeus, le créateur de formes, qui agit comme un médiateur entre Kronos, d'une part, et la substance primordiale, qu'il manipule avec des "sceaux", c'est-à-dire des "formes", des "modèles", des "idées", -- des "nombres" ;

b. Les pythagoriciens, par l'intermédiaire de *Philolaos*, dans son livre "*Sur la nature*", le formulent comme suit : " La nature dans le cosmos consiste en l'union (harmochthè) de données sans forme définie (apeiron) et de données représentant une forme définie (perainonton), - à la fois le cosmos dans son ensemble (unité comme henosis) et toutes les choses qui s'y trouvent (unités comme éléments de celle-ci) ". (O. Willmann, o.c., 280) ; -- la valeur informative de cette "harmonie" (l'unification de la forme et de la substance) est démontrée par l'affirmation suivante : "Nous ne saurions rien de l'être et du connaissable si l'harmonia, l'unification, ne se trouvait pas à l'intérieur même de ce dont le cosmos est constitué, à savoir les principes formateur et informe.

(GW 193)Puisque ces éléments sont hétérogènes (dissemblables) et sans rapport entre eux, il serait impossible qu'ils soient construits en un tout, si l'harmonia, l'unification, n'intervenait pas entre eux d'une manière ou d'une autre. Les choses semblables et apparentées n'ont pas besoin d'être unifiées ; les choses dissemblables, non apparentées et diverses doivent être unifiées (sunkekleisthai) par l'harmonia, pour qu'il y ait cohérence (katechesthai) dans le cosmos". (Willmann, o. c., 280).

On voit immédiatement la très grande progression entre, par exemple, Anaximandros de Miletos (-610/-547), qui fait émerger tout être de l'"apeiron", le sol primitif informe de toute nature matérielle (comparable à Thalès de Miletos, qui propose l'"eau" comme sol primitif, et à Anaximène de Miletos (voir ci-dessus p. 184 (Thalès) ; 138 (Anaximène)), d'une part, et d'autre part, Puthagoras, qui concevait le même sol primordial comme étant à la fois conçu et informe, mais interprété harmonieusement à partir de la hiérarchie causale (voir ci-dessus p. 65v. ; 161).

La "forme", en effet, est un type d'"arithmos", de nombre, c'est-à-dire de quelque chose qui peut être assemblé : le "nombre" (mieux : la forme du nombre) conçu par Pythagore est après tout, comme le note Willmann, o.c., 281, plus général : il comprend à la fois la divinité et l'"apeiron", la substance sans forme. Le "nombre" (compris comme "élément interchangeable" et/ou comme "imbrication", en vertu de l'imbrication ou de la structure) est véritablement transcendantal.

c. Les platoniciens traduisent la hiérarchie orphique et pythagoricienne comme suit : **(i)** "aition", la cause,

(ii)a. Peras ; la forme bien définie, conçue comme une force formatrice,

(ii)b. apeiron ; la substance informe et

(ii)c. le "koinon" ou "mikton", le commun, le mélangé ; c'est-à-dire que, sous la direction de la Cause, la puissance formatrice donne forme à la substance et réalise ainsi l'harmonie, l'union des deux.

d. Les aristotéliens interprètent la même hiérarchie dans un sens plus naturaliste : "Dans la philosophie d'Aristote, la fertilité, la procréation, la création, sont au premier plan. Il ne fait aucun doute que lui et Alexandre le Grand, son élève le plus célèbre, ont eu des discussions sur les dieux de Samothrace". (*P. van Schilfgaarde, Aristote, La Haye, 1965, 11*).

Et *W. Jaeger, Paideia, I, 208*, dit que la "mythologie primordiale" se trouve au cœur même de la pensée d'Aristote (par exemple, l'"amour" (eros) des choses pour le moteur immobile, qui correspond à l'Être suprême dans le schéma samothrace-orphique-pythagorien). Cfr. *O. Willmann, Abriss, 375* ; cite Aristote (*De an. 11:4,15*) : "C'est l'acte le plus élevé pour un être vivant, qui correspond à sa nature, s'il fait naître un autre être semblable à lui - un animal, une plante, un végétal - afin qu'ils aient part à l'éternel et au divin, dans la mesure où il leur appartient de le partager."

(GW 194) Dans *Metaph. 14 : 4,6*, Aristote mentionne que les poètes anciens attribuaient cette opération ('ergon') à Zeus avec plus de raison qu'à l'eau (Thalès) ou au feu, par exemple ; que les poètes philosophes comme *Ferekudes de Suros* (+/- -550) - cf. son *Heptamuchos*, une œuvre qui attribue la création de l'univers à

- (i) Zeus (Dieu suprême et le plus haut des cieux) en harmonie avec
- (ii)a. Chronos (Kronos) (Deuxième Dieu et Ciel inférieur) et avec
- (ii)b. Chthonia (la déesse de la Terre) - et les Mages prennent "le premier abandonné comme le meilleur".

La différence avec ses prédécesseurs, notamment les orphistes, les pythagoriciens et les platoniciens, réside dans le fait qu'Aristote laisse la nature elle-même, dans un sens plus naturaliste (voir ci-dessus p. 175/177), accomplir ce qui, chez ses prédécesseurs, était attribué au moyen terme, les Causes secondaires ; C'est ainsi qu'il parle de la nature "fusis dèmiourgèsasa", "dèmiurge", c'est-à-dire de la nature en tant que "travailleur public" (voir ci-dessus p. 36 et suivantes), qui impose une forme à la matière, par exemple en créant non seulement des êtres vivants pleins d'art, mais en accomplissant des actions semblables à celles des êtres humains (Elle ordonne à l'hirondelle de construire un nid ; elle ordonne également aux fourmis et aux abeilles de travailler de manière ordonnée).

Le nom que l'on donne à la pensée d'Aristote est donc l'hylémorphisme (philosophie de la matière), - dans lequel on reconnaît l'"harmonie" de la matière et de la forme, - et l'"artificialisme" (philosophie de l'art), mais apparemment sur une base "génétique" (un vestige de la croyance religieuse du Causer), dans laquelle le Premier Moteur (Dieu) est un vestige des figures du Causer. Cfr. *O. Willman ; Gesch. d. Id., I, 556/571 (Die Preisgebung der Ideenlehre)*.

Conclusion : d'après ce qui suit, il est clair que les philosophes grecs, chacun à sa manière, ont réinterprété la croyance du Causer, qui combine conception et design (idéalisme). L'harmonie entre la divinité et le monde visible est une conclusion hénologique-arithmologique. La divinité suprême unique - avec ou sans termes intermédiaires causaux - fonde une multitude (éléments), qui deviennent "un". Il peut le faire parce que, de manière concentrée, il porte cette multiplicité en lui. Nous ne sommes pas si loin de l'idée de création de la Bible.

Kristensen, Verz. bijdr, 288, note que, cosmologiquement parlant, c'est-à-dire en termes de description plus concrète du cosmos,

(i) localement, le cercle des corps célestes autour du feu central (qui peut être le feu vu dans les montagnes de feu de la terre et/ou le feu du soleil) comme foyer de renouvellement de la vie et

(ii) Sur le plan temporel, les périodes des saisons et les périodes cycliques du monde (le pythagorisme le plus ancien enseignait l'"éternel retour") clarifient l'"harmonie" des contraires (avec le démonisme).

(GW 195)

Note : La distinction entre le “Monas”, la Monade et l’un semble être postérieure (Gobry, o.c., 46s.). Théon de Smurna mentionne que, pour Archutas et Philolaos, les deux mots étaient interchangeables. Pourtant, dans le pythagorisme originel, le résumé hénologie-arithmologie sonnait comme suit :

(i) le “un” en tant qu’élément (stoicheion), harmonieux dans l’unité (en tant que structure d’éléments), est le nombre, constitué d’éléments ;

(ii)a. la Monade est le nom de l’Un en tant qu’Être suprême, qui, concentré (ce qui est un type d’unité, c’est-à-dire l’unité créatrice ou l’unité causale), porte en lui la multiplicité (le nombre) possible ;

(ii)b. la dyade (‘Duas’) est le nom de tout ce qui, en dehors de la Monade (Être suprême), est caractérisé par l’inachèvement, la limitation. Cfr. Gobry, o.c., 44s., 46, 48. On peut, dans ce contexte, appeler les unités élémentaires “monades” (avec une lettre minuscule, pour les distinguer de la Monade (lettre majuscule, indiquant l’Être suprême unique à l’origine de toutes les monades)).

O. Willmann, Gesch. d. Id., I, 343 et suivants, affirme que le mécanisme limité d’Empedokles est un pythagorisme “ non développé “ et que l’atomistique de Leukippos et Demokritos est un pythagorisme “ dépravé “. Le chapitre sur le matérialisme antique (voir ci-dessus p. 94/109), celui sur la dynamique antique (si nécessaire mécaniste-atomistique) (voir p. 110/117) montrent que, à l’exception du naturalisme, les deux formes de pensée élaborent sur le pythagorisme originel. C’est un fait que, dans la nature, les processus atomiques et mécaniques sont présents : l’hénologie-arithmologie (voir page 185) peut parfaitement situer les unités matérielles élémentaires (ainsi que leurs processus mécaniques) dans la doctrine des éléments (unités comme stoicheia) et de leurs structures “unités” - (unité comme henosis). Les processus atomico-mécaniques sont un modèle applicatif de celui de la stoicheion et de l’henosis.

(3)c. -- *Hénologie musicale.*

Une caractéristique du pythagorisme est la “filokalia”, la prédilection pour le beau. Cela est évident dans la doctrine musicale que nous allons maintenant exposer brièvement.

(a) Les pythagoriciens ne se sont pas contentés de calculer avec l’un et son multiple, le nombre (arithmétique, arithmetic) ; ils ont traduit l’un et son multiple, le nombre, en figures spatiales (geometria, geometry). C’est en partie une conséquence du “matérialisme” ancien, voorsocratique (voir ci-dessus p. 102) ; mais aussi en partie la conséquence de l’idée de “henosis” (structure soit collectrice (distributive) soit perturbatrice (collective)). Le “logismos” (opération arithmétique) et le “gramma” (construction géométrique) interagissent et fusionnent.

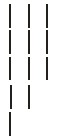
(b) Les pythagoriciens n’ont pas seulement “vu” l’un et son nombre (pluriel), ils l’ont aussi “entendu” (avec leur “deuxième” ouïe), de telle sorte, toutefois, que le ou les sons soient à nouveau interprétés de manière hénologie-arithmologique.

(GW 196)

Cela conduit à la théorie pythagoricienne de la musique (voir *Willmann, Gesch. d. Id., I, 288 et suiv.*). “Ce que l’esprit (en tant que raison) calcule (arithmétique), la construction le présente et l’oreille l’entend comme une consonance.” (o.c., 289f.). Un seul objet (l’un en tant qu’élément et union) est saisi par plusieurs facultés harmonieuses dans l’homme. Sachant donc que la “kalokaigathia”, l’harmonie du beau et du bien moral, est un phénomène grec, on mesure la portée du beau et de la musique (mieux : la choreia, l’harmonie de la musique, de la poésie et de la danse ; voir ci-dessus p. 36) dans le pythagorisme.

“La musique est le plus grand des arts : elle atteint le sommet de l’harmonie. Pythagore nous montre que l’âme, déchirée par le mouvement de ses pulsions anarchiques, retrouve son unité par l’écoute de la musique. Et Jamblichos définit la purification comme ‘un médicament qui agit par la musique’.” (Gobry, o.c., 55).

(b)bis. *Jaeger, Paideia, I, 221*, dit que la lyre, avec sa structure (henosis) de cordes (longueurs) :



représente à la fois le modèle auditif et le modèle cosmologique. Auditif, parce que l’oreille entend tout à la fois (“un”) ce que les cordes, séparées et successives pour la plupart, donnent à entendre (harmonie des sons) ; cosmologique ; les distances des corps célestes et leurs trajectoires (voir ci-dessus page 194 en bas) sont, à côté de la structure de la lyre, un autre modèle applicatif d’une seule et même “unité” (structure), à savoir des corps (cordes, corps célestes), qui se déplacent, à distance, mais dans un seul “champ”.

Conclusion : c’est ainsi que nous comprenons l’unité des quatre matières d’apprentissage pythagoriciennes - arithmétique, géométrie, théorie musicale et astronomie. Ils sont les modèles d’application d’un principe de base - l’arithmétique.

(4) L’éthique-politique hénologique-arithmologique.

Echantillon bibliographique: *O. Becker, Die Aktualität des Pythagoreischen Denkens*, in *O. Pöggeler, Hermeneutische Philosophie*, München, 1977, 177/200 (“D’une part - pour nous étranges - des concepts tels que ‘justice’, ‘âme’, ‘esprit’ et ‘moment juste’ (kairos) sont mentionnés ici ; d’autre part - pour nous beaucoup plus compréhensibles - l’harmonie musicale (ses propriétés et proportions) et les corps célestes”. (a.c., 178f.).

JP. Vernant, Mythe et pensée, I, 124/229 (Hestia/Hermès ; géométrie et astronomie ; cosmologie d’Anaximandros en relation avec la géométrie ; espace et organisation politique : avant Pythagore, les Grecs pensaient déjà les problèmes éthico-politiques de manière géométrique dans le sillage des anciennes conceptions religieuses de l’espace).

(i) “ L’éthique se fonde sur l’harmonie de l’univers, qui relie l’homme (henosis) à la divinité (voir ci-dessus p. 145 et suivantes ; 189 et suivantes) et sur l’harmonie de l’univers.

(GW 197)

l'âme, qui est le but de la perfection". (Gobry, o.c., 57s.). Nous comprenons maintenant facilement cette déclaration.

(ii)a. Le côté informatif.

"Les Pythagoriciens enseignent que l'esprit, formé aux relations numériques ('mathêmata = relations entre les nombres), est le critère des choses ; car l'esprit... - comme le dit Philolaos -, dans la connaissance théorique de la nature de l'univers, montre une certaine affinité avec cette nature de l'univers, puisque, par nature, elle connaît le même par le même (hupo tou homoïou to homoïon)". Ainsi Sextos Empeirikos sur les Pythagoriciens (Contre les savants, 7:92). Cette herméneutique a déjà été évoquée (*supra pp. 52/54 ; 61 ; 167ss ; 171ss*). Cfr. O. Willmann, *Abriss*, 350/352 : le "sage" est le sage lui-même (en tant que sujet ; le "sage" est aussi le monde (en tant qu'objet) ; sagesse objective et subjective se font face ; *ibidem*, 373 : application de ce principe herméneutique au sens de la valeur (seul l'homme, sensible à la valeur (et en même temps éthique), "connaît" ce qui est objectivement valable dans le monde qui l'entoure (d.Par le biais du sens de la valeur égale, il connaît la valeur égale)) ; O. Willmann, *Gesch. d. Id*, I, 255 :

1) le "sage" (sofon) des physicalistes comme Thalès, Anaximandros et Anaximène, à savoir l'eau, l'indétermination, l'air, n'est pas encore un "sofon" éthico-politique (sagesse, prise objectivement) ;

2) Seul le "sofon" pythagoricien, du point de vue de l'objectif, est pleinement normatif ; -- voir aussi *ibidem*, III, 212 (le "kalon zugon", c'est-à-dire l'unité du sujet et de l'objet telle que la formulera plus tard Platon, dans la même tradition) ; voir aussi *ibidem*, I, 439 (l'idée dans le sujet correspond à l'idée dans l'objet).

Pythagore : l'un (en tant qu'élément et en tant que structure (henosis)) dans le sujet correspond à l'un (en tant qu'élément et connexion) dans l'objet ; le propre-et-bien devra obéir à cette dualité du sujet et de l'objet ; bien que non identiques, le propre-et-bien et l'"un" vont de pair, -- harmonieusement !

Nous nous référons ici à ce qui a été dit plus haut (p. 181) : l'idée en soi n'est pas encore un idéal ; elle est simplement un contenu ordonnateur de la pensée ; de même l'un (et son nombre) : en soi il est ordonnateur (structure distributive et collective), hénologie et arithmologie ; mais, à l'intérieur d'une relation sujet-objet, où le propre et le bien ont déjà été éveillés, l'un (et son nombre) joue un rôle ordonnateur. L'un (élément, nombre) n'est alors qu'idéal, pas seulement idée. Le pythagorisme est éthico-politique sur la base du sens de la valeur ; il interprète la valeur (conscience, moralité, etc.) de manière hénologique-arithmétique. Elle a toujours lié, inconsciemment ou consciemment, le "un" (nombre) à l'idéal (propre et bon) (harmonie du "un" et du propre et bon). En ce sens, elle était cohérente avec elle-même : malgré toutes les distinctions, la connexion, l'unité du nombre, du bien et de la beauté, prévalait.

(GW 198)

(ii)b. *Le côté sofio-analytique.*

Qu'il s'agisse du naturalisme - dont nous avons examiné un modèle applicatif d'un peu plus près (voir ci-dessus p. 178/184 (le soi-disant droit naturel des protestants postérieurs ; p. 181 : la nature comme fait prédateur n'établit pas encore une éthique-politique valable pour la conscience ; elle voit et formule une idée, de manière descriptive, rien de plus)). - ou l'idéalisme, par exemple dans sa forme pythagoricienne, pris comme base de l'éthique-politique, les deux formes de pensée ne parviennent pas en elles-mêmes à fonder une véritable éthique ou politique ; tout au plus sont-elles, en tant que description (purement descriptive), standardisées, rien de plus.

En ce sens, ce sont des "spécialisations, tout aussi analytiques, mais tout aussi relatives que les physiques, que nous avons décrites plus haut, p. 78/91 (différenciation).

La seule base valable est et reste la "sagesse", telle qu'elle a été exposée plus haut (p. 1 et suivantes) : *R. Schärer, L'homme devant ses choix*, formule l'éthique comme étant (politiquement) valable, en disant que

(i) dans une situation concrète, (ii) le "sage" (iii) considère (voit les compromis), (iv) fait un choix, (v) selon des normes, (vi) dont il sait, (vii) **qu'une** fois qu'il a agi de manière causale, aura des conséquences (viii) qui seront bonnes ou mauvaises pour lui.

Cf. p. 1 supra. Toute la structure de la sagesse, dans sa forme préscientifique (préscientifique, pré-rhétorique), est et reste le fondement, même si des analystes comme le naturaliste ou l'idéaliste (resp. l'idéaliste du nombre) présenteront des 'idées', des 'nombres', qui sont descriptivement profitables. Ils ne touchent à la réalité éthico-politique que lorsque le sujet analysant s'enracine dans la vie concrète, qui existait déjà auparavant, et y travaille, comme le décrit Schärer (et toute la sagesse). Cf. p. 14/15 (toute la structure de la sagesse à la fois et de manière indivisible).

C'est pourquoi une ontologie reste à la base. Elle englobe systématiquement l'ensemble de la réalité, y compris la dimension éthique et politique. Nous nous référons donc à la p. 47 (cohérence des principales formes de la théorie des idées) :

a/ l'agencement (pythagoricien), mais aussi **b/** la valeur et la réalité (platonisme : le bien et l'être ensemble) et **c/** le but et la réalisation (aristotélisme) régissent ensemble la philosophie normative.

Ce n'est qu'alors qu'il y a un sujet, qui est éthico-politique, et un objet, l'éthico-politique dans la réalité ; ensemble : au moyen de l'égal (sujet) saisissant l'égal (objet) ! Cette harmonie, *sumpatheia* (voir p. 168 et suivantes), n'établit que la pleine normativité.

(ii)c. *La daimonia de l'homme éthico-politique.*

Les pythagoriciens soulignent à plusieurs reprises l'importance du daimon en termes de sens de la norme.

(GW 199)

Nous commençons par un modèle applicatif, emprunté à Archutas : “La loi se rapporte à l’âme et à la vie de l’homme, comme l’harmonie (subj. : des sons) se rapporte à l’ouïe et à la voix. Car la loi forme (“paideuei”) l’âme et règle (“règle” : “sunistèti”) la vie, comme l’harmonie forme l’ouïe et harmonise la voix (“homologon poiei”).

Mon enseignement est que toute communauté (‘koinonia’) est composée de :

- (i) celui qui est en charge (“archonte”),
- (ii) ceux qui sont guidés (“archomenoi”) et
- (iii) la loi ;

(iii)a. la loi vivante (‘empsychos nomos’), cependant, est le souverain,

(iii)b. la loi inanimée (‘apsuchos’) est le livre de loi (‘gramma’).

(a) La loi est la première : par elle, le dirigeant est légitime (“nomimos”), - le responsable est docile (“akolouthos”), - celui qui est dirigé est libre et toute la communauté est “eudaimon”, c’est-à-dire selon son daimon bon et pur.

(b) Si, en revanche, la loi est violée, alors le dirigeant est un tyran, le responsable est incompetent (‘anakolouthos’), - celui qui est dirigé est un esclave et toute la communauté est ‘kakodaimon’, c’est-à-dire, selon son daimon, mauvaise et moche”. (cfr. *O. Willmann, Gesch. d. Id.*, I, 325).

Willmann explique encore : le prince et le chef répondent à l’aspect formatif, “perainonta”, (“peras”, forme définie), conducteur à l’aspect informel (“apeira”) et de la communauté ; la loi, le vivant d’abord et l’inanimé ensuite, réunit les deux aspects comme leur “harmonia” mutuelle, leur fusion, et ceci selon le propre et le bien.

Note -- On voit ici clairement que le type de sagesse presciente domine la philosophie normative : le sage - selon la p. 1 ci-dessus - choisit entre deux qualités éthico-politiques fondamentalement différentes, le bon et le beau ou le mauvais et le laid.

Une paire de déclarations attribuées à Pthagoras se lit comme suit : “La plus grande chose en l’homme est de persuader l’âme du bien et du beau ou du mal et du laid (‘peisai’), - appelant ainsi la rhétorique à un rôle moral-politique (comme Platon le concevra plus tard, contre la vision protosophique) ;

“ L’âme est le local technique (armurerie) du bon et du beau et du mauvais et du laid, selon que l’homme est bon et beau ou mauvais et laid. (O. Willmann, o.c., 326) .

On comprend ainsi que la philosophie normative de Pthagore n’a jamais pu être utilisée par les (pré)-sceptiques pour saper les fondements de la société de l’époque et de son code moral et social (cf. supra p. 73 ; 91f.). C’est pourquoi, malgré la note autoritaire (“Le maître l’a dit”), elle reste une source d’inspiration.

(GW 200)

Note : Le terme “daimonia” (eu-, kako-daimonia) exprime l’“ariston”, le meilleur, du côté subjectif de l’éthique - bon ou mauvais. L’âme, après tout, est la clé de la philosophie normative ; enfin, cette âme (voir ci-dessus pp. 143 (*daimon*) ; 145/159 (*concept orphique et postorique de l’âme*) ; surtout 162v. (*Croyance aux causes*)) est, à l’égard des causes et de l’Être suprême, un “daimon”, comme le disent les Révélation d’or (Chrusa epè) (verset 62). L’eudaimonia s’accompagne d’une ‘agathè psuchè’ (une bonne âme) : l’homme lui-même crée, par son comportement éthico-politique - éventuellement renforcé par les mystères (voir ci-dessus pp. 38/45 (*mystères*) ; 65/67 (*hiérarchie*) ; 191 (*hiérarchie pythagoricienne*) - un ‘daimon’, c’est-à-dire un ‘moi’ (ou ‘âme’) renforcé. Cfr. Willmann, o.c., 330f. ; voir aussi son Abriss, 380, où Willmann reprend l’enseignement d’Aristote à ce sujet :

L’action propre et bonne (‘kala pratein’) provoque le bien-être (‘kalos pratein’) (*Eth. Nicom., 1:3*) ;

Ce bien-être, Aristote l’appelle “ eudaimonia “, être guidé par un bon et beau daimon ou génie (iuno) - voir ci-dessus p. 48/50 ; comme Socrate, il s’attribue une telle guidance (Fr. II : 40 (Heitz)) et observe que l’expérience confirme la croyance en un daimon de cette nature : “ Souvent un navire mal construit fait un excellent voyage, non pas à cause de son état, mais parce qu’il a un bon timonier ; de même une personne fait bien à tous les points de vue, parce qu’elle a dans son daimon (compagnon) un bon timonier “. (*Eth. N. com., 7:14 (ou 8:2)*) - “La bonne nature n’est pas en notre pouvoir, mais a été donnée par décret divin à ceux qui ont vraiment une bonne destinée (‘eutuchesin’).” (*Eth. Nicom., 10:10 ; cfr. Rhet., 1:6*) ; -- d’où l’on voit que, bien plus tard, Aristote proclame la même doctrine que les pythagoriciens.

L’hédonisme séculaire ultérieur (éthique de la luxure) a dépouillé le mot “eudaimonia” de sa signification psychologique profonde et spirituelle pour lui donner une signification purement psychosociale, à savoir le bonheur de la luxure.

(iii)a. Le côté agogique.

L’“agogie” est actuellement décrite de deux manières :

La pratique qui, par le service, favorise les autres êtres humains en vue de leur bien-être ;

au sens strict, la praxis qui, par l’éducation, favorise le même semblable sous l’angle de la maturité spirituelle et humaine.

Les deux ne doivent pas nécessairement s’exclure mutuellement, au contraire. Cfr. *R. Konotean, bien-être*

als probleem (Sociologie/protection sociale/travail social), Alphen a.d. Rijn, 1976 ;

J. Muurlink, Anthropologie voor opvoeders en hulpverleners (Ideologische manipulatie of zelfbepaling), Bloemendaal 1981 (e.a. le problème du pouvoir contre la libre responsabilité).

(GW 201)

Au fait :

L'agogique est l'enseignement des modèles, régulateurs et applicatifs, de la praxis (assistance, éducation) ; le discours direct sur l'agogique ;

L'agogologie est, plus abstraitement, la doctrine des structures ('henoseis') à l'œuvre dans ces modèles (le discours indirect sur la praxis de l'agogique).

On distingue désormais **(i) la pédagogie** (enfants), **(ii) l'andr.agogie** (adultes), geront.agogie (personnes âgées).

Contrairement à JF. Herbart (1776/1841), qui prenait péjorativement la "pédagogie exagérée en andragogie" (il a forgé le mot "andragogie"), le mot est maintenant pris méliorativement, c'est-à-dire anti-autoritaire, non-élitiste, "démocratisant", "responsabilisant". Cfr. *M. van Nierop, Nieuwe woorden*, Hasselt, 1975, 16vv. (andragogie, antiautoritaire), etc.

Note - Le langage d'Aristote, par exemple (voir ci-dessus p. 200), qui parle de "kalos prattein" (bien-être), "eutuchia" (bonne destinée), "eudaimonia" (posséder un bon daimon), prouve que les anciens aussi traitaient le bien-être de façon rationnelle - le célèbre livre de *Jaeger, Paideia*, montre le côté éducatif. Les pythagoriciens, poursuivant l'ancienne religion, ont ouvert la voie. -- On parle donc d'eudémonologie (théorie du bonheur), de sotéologie (théorie du sauveur, du rédempteur), resp. de sotériologie (théorie du salut ('sotèria') ou du salut), qui recouvrent en partie le thème de l'agogique, comme nous allons le voir immédiatement.

Plus moderne est la "pragmatique", c'est-à-dire la doctrine du résultat d'une action (théorique (cf. le pragmatisme de Peirce, qui teste le résultat des idées, des jugements, des raisonnements) ou pratique) du point de vue du bien-être ou du mal-être avant tout. *Therapeia* (thérapie) et "therapeutikè (technè)" (*Platon, Pol 282a* (art de soigner les malades)) évoluent dans la même sphère de bien-être et d'orientation et donnent naissance à la "thérapeutique", mais avec l'accent sur la libération de la maladie, physique ou mentale.

JL. Moreno, Gruppenpsychotherapie und Psychodrama, Stuttgart, 1973, situe sa thérapie de groupe, fondée sur la médecine, la sociologie et la religion, comme une "vision thérapeutique du monde" par rapport aux méthodes d'aide sociale, selon lui unilatéralement orientées vers l'économie, que sont le communisme et la démocratie libérale (o.c., 1/8), car sa philosophie thérapeutique ne révèle que la pleine mesure de la misère réelle ("le prolétariat thérapeutique"). Par coïncidence, les religions anciennes, dont le pythagorisme est issu, étaient également extrêmement "thérapeutiques". D'où la philosophie thérapeutique qui a maintenu le pythagorisme en vie en Hellas pendant des siècles. En dépit de toutes les préoccupations "théoriques". (cf. *Jaeger, Paideia, I, 211*).

(GW 202) *Echantillon bibliographique* :

-- B. Boelen, *Eudaimonie en het wezen der ethiek*, Louvain, 1949 :

- a. L'expérience du bonheur se confond avec l'expérience du plaisir et de l'utilité ;
- b. Aristote est eudémoniste de manière noble et intellectuellement rationnelle ; Thomas d'Aquin est eudémoniste sur la base d'une doctrine de la vie objectivement bonne et intellectuellement rationnelle ; Kant sépare entièrement l'éthique de l'eudémonisme, en ce sens qu'il considère l'action morale comme purement "formelle" ; Scheler rejette l'eudémonisme en affirmant que l'homme ne recherche pas le plaisir mais les valeurs ("éthique des valeurs matérielles") ;
- c. le proposant défend l'eudémonisme (mais en tant que concept psychologique et non religieux) ;

Libbe van der Wal, Het objectiviteitsprincipe in de oudste Griekse ethiek (Le principe d'objectivité dans l'éthique grecque ancienne), Groningue, 1934 : Anaximandros, Herakleitos et Demokritos sont mis à l'épreuve de l'objectivité sur laquelle se fonde leur éthique ; l'eudémonisme est la forme inconsistante de l'hédonisme (éthique du plaisir), dans laquelle la maxime du plaisir dépendant du goût personnel, sans qualité morale, est purifiée au profit de tous, et surtout de la béatitude secrètement jugée par la morale (o.c., 93) ; à l'eudémonisme que

Pour "sauver" éthiquement ce que l'on appelle le "bien" qui favorise le bonheur, il faut devenir intellectualiste, c'est-à-dire mettre en avant la vertu comme seule source de bonheur, vertu qui s'identifie à la "sagesse" (ib., 94/96) ; Démokritos, qui n'avait pas son principe éthique...

appelé "hèdonè" (luxure), mais de préférence "terpsis" (plaisir raffiné), le relie à l'utilité ou à la bonté (là encore, l'eudémonologie est comprise comme purement psychologique) ;

-- Cl. Brelet-Rueff, *Médecines traditionnelles sacrées*, Paris, 1973 : chamanisme, médecine pyramidale, genre agraire-rituel, genre gnostique, genre alchimique, voilà les titres qui concernent l'Antiquité ;

-- F. Kudien, *Der Beginn des medizinischen Denkens bei den Griechen*, Zurich/Stuttgart, 1967 ;

-- L. Edelstein, *Ancient Medicine*, Baltimore, 1967 ;

-- G. Lloyd, *Magic, Reason and Experience*, Cambridge Un. Press, 1979 ;

-- id., *Les débuts de la science en Grèce*, in *La Recherche*, 125 (sept. 1981, 920/927) (traite principalement des arts de la guérison en Hellas) ;

sauf W. Jaeger, *Paideia*, voir

O. Willmann, *Didaktiek als vormingleer in haar verband met de maatschappelijkeleer en de geschiedenis der vorming*, I (*De geschiedkundige soorten van het vormingswezen*), Lier/Antwerp, 104/127 (*De Griekse vorming*) ;

Hl. Marou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, 1948 (*de l'époque homérique à l'époque hellénistique : 1 et 2*) ;

JD. Butler, *Four Philosophies and their Practice in Education and Religion*, New York / Evanston / London, 1967 (*naturalisme (Leukippos, Demokritos, Epikouros) ; idéalisme (Platon) ; réalisme (Aristote) ; pragmatisme (Herakleitos, protestantisme) ; existentialisme ; analyse du langage*).

(GW 203)

(iii)a1. Hiérophysisme (Vitalisme Astral) . -- “De même que l’homme doit la roue de la vie aux divinités, de même l’ordre et l’achèvement de la vie. D’elle vient le nomos, la loi, qui fonde la société humaine, l’expression de la même justice, qui habite comme themis (...), comme dike (...). depuis les générations pieuses du passé, le commandement d’épargner toute réalité vivante et la sagesse qui a donné aux choses leur nom. De la divinité est née la philosophie, qui consiste à :

la purification (catharsis) de l’incapacité **1.**matérielle à penser (hulikès a.logias’) et du corps **2.**mortel et

la consommation (‘teleiôtès’) - voir ci-dessus p. 188 supra -, comprise comme la réapparition de la vie heureuse originelle (‘tès oikeias eu.zoias analèpsis’), qui conduit à la divinité (‘theian homoiosin’). (O.Willmann, *Gesch. d. Id.*, I, 275).

Note -- Avant d’aller plus loin, nous devons, avec beaucoup d’insistance, dissiper un malentendu sur la “purification” que Dodds décrit comme du puritanisme et qui est généralement mal comprise comme une action négative.

WB. Kristensen, *Verz. bijdr.*, 238/242, à propos de la “lustratio” (purification), dit que la “purification” doit être comprise de façon sacrée, c’est-à-dire que la purification est une communication de la vie, - la vie qui est présente dans l’agent purificateur (240) ; -- par exemple, dit-il, l’eau, selon une conception généralement antique (c’est-à-dire archaïque), possède un pouvoir créateur et rénovateur qui, par l’aspersion rituelle, peut être transféré à d’autres (ibid.) ;

La pureté rituelle est synonyme de vie, d’épanouissement, de renouvellement (ibid.) ; elle est plus qu’une absence d’impureté : elle est splendeur, gloire, vie divine (ibid.) ;

Non seulement l’eau, mais aussi, par exemple, l’encens, dont l’odeur est décrite comme la vie divine, a la même signification (ibid.) ;

L’idée de base est que l’agent de purification est le porteur divin et le donneur de vie (ibid.) ;

Les descriptions négatives ne doivent pas nous induire en erreur, dit Kristensen, 241, car si la purification chasse les démons, lave les infections ou les maladies, lève l’état de péché, - la purification des démons, la purification des maladies et la purification de l’état de péché sont toutes les mêmes.

En bref : l’homme hors de l’emprise de la “mort” (absence de force vitale ; voir plus haut p. (*dynamisme 17polythéiste*) ; 62vv. (*religion générative*) ; 159v. (*Religion causale*)), il ne s’agit alors que d’une articulation négative du fait que la divinité (re)génère, (re)cause la vie. Le pythagorisme est trop religieux pour ne pas partir de cette idée de “pureté” ou de “reing”.

Voir aussi R. Flacelière, *Devins et oracles grecs*, Paris, 1965-2, 8s. (Sur la cathartique ou l’art de la purification, terme médico-sacré, qui pense et traite en même temps la culpabilité et la maladie).

(GW 204)

Revenons un instant au texte de Willmann, en haut de la page 203, maintenant que nous pouvons le comprendre sémasiologiquement :

La Dêité, dans sa hiérarchie de l'Être suprême au daimon humain (et extra-humain) - voir ci-dessus p. 65 ; 191 -, est la source (Causeur, Sourcer) de tout, c'est-à-dire de la vie (car tout vit, dans le sol) ; la sagesse, la loi, etc. sont là pour établir cette vie ;

La philosophie, si elle est ce qu'elle doit être pour l'amour de Dieu, est vie, donneuse de vie, restauratrice de vie, "productrice", "cause" ; -- elle est donc purification et achèvement, c'est-à-dire initiation, à la vie divine ; -- nous le comprenons mieux, lorsque nous tenons compte du fait que même l'Être suprême

La théologie théiste ou transcendantale se rattache, de préférence, aux figures de Kronos ou de Zeus. Les Grecs, lorsqu'ils ont connu Israël, ont appelé Kronos le Dieu des Juifs.

Eh bien, Kronos apparaît comme l'esprit tutélaire le plus élevé (voir ci-dessus p. 190v.) de tous les êtres, dans la prière que Zeus en tant que demiürg (c'est-à-dire créateur du monde) lui adresse dans Orphée : "Élève notre race, remarquable daimon ('arideikete daimon')".

O. Willmann, *Gesch.*, I, 210, qui écrit ce texte, cite le commentaire de Proklos de Konstantinopolis (+410/+485), le néo-platonicien de tant de siècles plus tard : "Le suprême Kronos, d'en haut, présente les principes ('archas') des idées ('noëseon') du (Créateur) au demiürg (ici appelé Zeus) et dirige toute l'œuvre de la création. C'est pourquoi Zeus l'appelle, dans le texte d'Orphée, "daimon" (esprit protecteur ; mieux : causeur dans ce qu'il cause)". Mais déjà Platon (-427/-347) avait, des siècles auparavant, parlé dans le même sens : Kronos est appelé par Platon "megalè tis dianoià" (un haut penseur) par rapport à Zeus (Krat. 396b). En d'autres termes, nous avons ici une vieille tradition.

Dans d'autres textes, l'Être Suprême est appelé "Zeus" - selon la pensée hésitante des polythéistes (contrairement à Israël, qui est monothéiste sans ambiguïté) ; par exemple, dans le texte où le pythagorisme prononce son Être Suprême (voir ci-dessus p. 191, ad (ii)).

Mais Willmann, o.c., 213ff, Willmann, cependant, o.c., 213ss, fait remarquer que l'Être Suprême, outre qu'il est (mono)théiste et transcendant (comme en Israël, dans le zoroastrisme et l'atonisme), est aussi et même surtout immanent, pensé comme panthéiste : ainsi "Zeus", dans de nombreux textes orphiques, apparaît comme "un avec l'univers" ; en conséquence : L'expression "Dios d' ekpanta tetuktai" (de Zeus sont sorties toutes choses) ne peut être comprise comme une "grande force pensante (Platon), qui crée toutes choses de manière préexistante, dans son intériorité, mais comme une puissance chthonique, comme l'homme macrocosmique (voir ci-dessus pp. 48/50 ; surtout 62/67 ; 159/163 ; 190v.), dont le "corps" (comprenez : le "corps" fluidique) constitue l'univers, - corps, qui était, "nuit" informe, d'où tout a surgi ; -

(GW 205)

exactement comme Söderblom, notamment sur le plan ethnologique, l'établit avec les "Causateurs" (voir ci-dessus p. 166 et suivantes : métamorphose (modèle métamorphique), génération (modèle génératif), écoulement (modèle émanatif) est le nom qui indique comment l'univers provient de la Divinité, -avec ou sans causateurs intermédiaires, bien sûr).

Conclusion : tant la représentation (mono)théiste-transcendantale du processus d'apparition du monde (artificiel, idéaliste, exemplaire), que la représentation panthéiste-immanente du même processus d'apparition de l'univers (émanatif, génératif, métamorphique) sont appliquées à l'Être Suprême (et à ses éventuelles 'agences auxiliaires' (causateurs polythéistes-polydémonistes), -- pensons à Hermès (voir ci-dessus p. 190)).

La même dualité, transcendance (élévation) et immanence (habitation, inspiration) mettant en valeur Dieu en même temps, prévaut dans le pythagorisme (voir ci-dessus p. 195 (la Monade (majuscule indiquant l'Être suprême) est pour (au-dessus de) et " dans " la création en même temps). La "sungeneia" ("parenté") (voir ci-dessus p. 189v. ; surtout 191v.), La "sungeneia" ("parenté" (voir ci-dessus p. 189 et suivantes ; surtout 191 et suivantes), c'est-à-dire l'harmonia, l'accord) de l'homme et de la divinité, respectivement des divinités, en est l'expression directe. Même dans la mesure où le concept d'" âme-monde " (voir ci-dessus p. 192 (la divinité comme " esprit ", " inspiration ", " mouvement " de tout) apparaît ici ; ce qui n'est pas encore à expliquer dans un sens strictement panthéiste, mais d'abord comme l'immanence et/ou l'omniprésence de l'Être suprême (voir ci-dessus p. 163/165), de sorte que l'Être suprême, par le biais ou non d'intermédiaires, est fluidement, c'est-à-dire vivifiant, présent partout dans l'univers qu'il a créé.

Ainsi, nous comprenons la "purification", "l'initiation" (l'achèvement, l'accomplissement) que devrait être la philosophie : Dieu, les divinités, sont "la vie" et "donnent la vie", respectivement "restaurent la vie", tout comme l'homme, s'il vit éthiquement et politiquement bien et proprement ; tout comme la philosophie, si elle est ce qu'elle doit être. Cela se voit le plus clairement dans le côté immanent de la divinité (génération, émanation, métamorphique).

C'est pourquoi nous nous sommes attardés si longuement sur le fondement théologique de la philosophie pythagoricienne : Dieu, les divinités ici, ne sont pas d'abord autorité et idée (comme dans les monothéismes stricts), mais la vie et le fait de donner ou redonner la vie. On ne saurait trop insister sur ce point. C'est un hiérarchisme, un vitalisme sacré, qui n'exclut pas la transcendance, au contraire.

(iii)a2. *Le hiérarchisme comme philosophie thérapeutique.* (205/214)

"La philosophie, en tant que recherche de la sagesse, est la purification et la consommation de la vie, l'art le plus élevé de la rêverie, le service le plus pur de la consécration, l'art véritable de la guérison :

(GW 206)

De même que la médecine ne vaut rien si elle n'élimine pas les maladies du corps, de même la philosophie ne vaut rien si elle ne bannit pas le mal de l'âme". (*O. Willmann, Gesch.d.Id.,I, 321*). On peut y voir à la fois le parallélisme et la coexistence de la philosophie et de la médecine. On peut le dire ainsi :

La médecine devient philosophique et, alors, c'est une médecine à part entière ;

la philosophie devient médecine et, alors, elle est philosophie à part entière. Il s'agit d'une philosophie thérapeutique, analogue à celle de Moreno : le problème de la misère est central ; l'élimination de la misère, physique et mentale, est la tâche par excellence et en première instance de la médecine et de la philosophie. Nettoyage" (mais alors antique, c'est-à-dire archaïque, comme l'a si bien souligné Kristensen à l'époque, et non "classique", c'est-à-dire éclairé-septique et sécularisant (voir ci-dessus pp. 33/35 ; 72/93)) et

Les deux aspects de la *therapeia*, thérapie dont notre médecine actuelle (comprise de manière académique) et, par exemple, la psychanalyse ne représentent que la lueur séculaire, sont l'"achèvement" (l'initiation).

Parmi les sciences (sacrées), que les pythagoriciens pratiquaient abondamment, la médecine se distingue : La médecine, chez Puthagore, a un caractère tout à fait sacré : il l'appelait "to sofotaton ton par' hèmin" (le "sage" prééminent parmi les choses humaines)".

"Préserver et rétablir la santé est une question qui concerne la sagesse et, inversement, la sagesse est la condition préalable de la santé : la 'sofrosunè', c'est-à-dire la prudence, la santé de l'âme, assure la santé du corps". En d'autres termes :

Une conception psychosomatique apparaît clairement ici : le somatique, c'est-à-dire le physique, - malgré tout le prétendu "dualisme" orphique et/ou pythagoricien (qui se situe apparemment sur un tout autre plan) - est également déterminé par le psychique ; l'homme est ici, dans ce système dualiste, saisi comme une unité psychosomatique ("harmonie", c'est-à-dire l'union de l'âme et du corps) (hénologique : voir ci-dessus p. 185v.) ;

A l'inverse, une vision somatopsychique est également évidente : en vivant sainement, physiquement, l'homme sécurise son esprit, sa "sagesse".

"Le mode de vie de la période préhistorique avec son austérité, sa division naturelle du travail et du repos, de la veille et du sommeil, était le modèle de Puthagoras.

La diététique ("diatètikon eidos", c'est-à-dire la doctrine de la "diata", un mode de vie dans son ensemble, physique et mental, - en particulier : un mode de vie prescrit par un médecin (régime alimentaire), caractérisé par l'omission de certains aliments et boissons, à des fins thérapeutiques) était largement pratiquée dans l'école de Puthagoras".

"La médecine pythagoricienne, comme toute médecine sacrée, cherchait à se débarrasser des perturbations de la santé d'abord par l'âme.

(GW 207)

D'où l'usage de la musique, par laquelle Puthagore, à l'exemple des "iatromantis" de Delphes (voir ci-dessus p. 153 ; Willmann fait ici référence à la méthode de guérison de Delphes sous Apollon, divinité qui, avec Dionusos, était grandement honorée par les pythagoriciens ; voir ci-dessus p. 12), subjugué les pulsions et tente de soulager la souffrance".

Note.-- (207/209) "Apollon, dit Aristote, Fr. 2, révéla sur la lyre aux hommes les lois selon lesquelles ils devaient vivre : par la mélodie il apprivoisa leur sauvagerie initiale et par la magie du rythme il donna accès au commandement (au peuple d'origine)". La musique (choreia ; cfr. supra p.

faisait donc partie intégrante de l'apollonisme.

"Les mêmes idées d'ordonner, d'éclairer et d'exprimer en tonalités le pouvoir des divinités " se fondent dans l'idée des Mousai, les Muses (Kleio, Euterpè, Thaleia, Melpomenè, Terpsichorè, Ourania, Erato, Polumnia, Kalliopè), dont le chef est Apollon : "Ils chantent la loi et la juste manière de vivre de toutes choses ('nomous kai èthea kedna') et prononcent ce qui est, ce qui sera et ce qui a été avant, en le proclamant avec la voix ; sans effort, le son agréable coule de sa bouche". (*Hésiode, Theogonia, 66;38vv.*). (Willmann, *Gesch., I, 24*).

" Une autre forme d'esprits au service d'Apollon sont les Iungen (" iunx " était une bergeronnette ; dans le mythe : une nymphe, fille de Peitho ou d'Echo, qui, par des formules magiques, des moyens, conquiert l'amour de Zeus (soit pour elle-même, soit pour Io) ; on utilisait la bergeronnette sur une roue comme dispositif magique érotique (Pindaros, Pyth. 4:214)) ou Keledons ("kèlèdon" signifie sorcière, magicien ; pluriel : les Sirènes). Le père de l'iunx est Pan (dieu des champs, des troupeaux et de leurs bergers) ; sa mère Echo ou Peitho (mots signifiant "réverbération" ou "persuasion"). Les six Kèlèdones d'or, selon Pindaros (Fr. 25), chantent d'en haut. Ce sont eux qui ont décoré le toit métallique du temple de Delfoi (sous forme de statues) : des oiseaux avec des têtes de filles : le toit du temple est un symbole du ciel ; les créatures ailées signifient les forces divines omniprésentes, chantant comme un oiseau, pensif comme une tête humaine". (*O. Willmann, Gesch., I, 25*).

"Que le son ait été conçu comme l'expression d'une loi, qui imprègne toute la fusis, la nature, est évident dans le beau mythe du chanteur lokrien Eunomos (nom signifiant "gouverné par de bonnes lois") : Pendant la fête d'Apollon, il chante la soumission du dragon Python ; une corde de sa lyre se casse ; à ce moment-là, une cigale (grillon) vole sur la lyre et remplace, par son son, la corde manquante, car elle frappe au moment où la corde devait être pincée.

Une statue à Delfoi le représente. Le grillon représente les êtres vivants, qui ont reçu d'Apollon une tonalité, par laquelle ils sont désormais représentés dans l'harmonie de l'univers". (*O. Willmann, Gesch., I, 25f.*).

(GW 208)

Outre l'association de l'apollonisme à l'activité musicale, il convient de souligner brièvement l'association de l'apollonisme à la guérison : “ Dans la sphère terrestre, Apollon agit non seulement comme un dieu des oracles, des législateurs et des professeurs de musique, mais aussi comme un protecteur de la vie. Ainsi, il est

dieu des troupeaux, “karneios” (surnom dorico-péloponnésien d'Apollon), et des pâturages, “nomios”, “agreus” (concernant les bergers et/ou les pâturages ; chasseur et/ou pêcheur (agreuo, agreo = j'attrape à la chasse ou à la pêche) ;

le protecteur de la jeunesse, “kourotrophos”, - voir ci-dessus p. 42v. (Déméter), celui qui donne la vie, “genetor”, genitor (Lat.), “père”, “ancêtre”, “celui qui engendre”. (géniteur) - voir ci-dessus p. 62vv. (religion paternelle),- également “patroios” (relatif aux parents, aux ancêtres),- le dieu guérisseur, “iatromantis”, “akestor” (guérisseur ; “akestoria” = art de guérir, thérapeutique).

On voit dans cette liste, dont l'arrière-plan est le concept antique-archaïque de la “richesse” (c'est-à-dire des plantes qui poussent, du jeune bétail, des enfants), surtout sa “richesse”, c'est-à-dire la vie (issue de la terre) - cf. *Kristensen, Verz. bijdr.*, 291/314 (La richesse de la terre ; sacrée-agraire) ;

Il descend sur terre en tant que berger, mais aussi en tant qu'urbaniste : il construit les murs d'Ilion, de Mégare, de Buzantion ; dans ce mythe, l'urbanisme est un symbole de la construction du monde (voir ci-dessus p. 42 ; 147s.) ;

Le mythe précédent assimile la construction des villes et la garde des troupeaux à un travail d'esclave, qu'Apollon, dépouillé de son habit de lumière, accomplit.

Excursus : WB. *Kristensen, o.c.* 201/229 (*La conception antique de la servitude*) ; 305 (esclaves), explique comment les esclaves et les femmes esclaves, représentant les divinités chthoniennes, maintiennent la vie (comprendre : la richesse au sens archaïque) ; le “serviteur” le plus connu est Héraklès, l'héros, viz. Le “serviteur” le plus connu est Héraklès, l'héros, c'est-à-dire l'homme divin ou le dieu humain, qui, dans la mort, est vénéré comme le bienfaiteur et le sauveur de l'humanité ; pour expier le meurtre que, dans sa folie, il avait commis sur ses enfants, il a dû “servir” dans le monde étranger (en tant que meurtrier, il a sombré dans les divinités de l'autre monde : il doit rétablir le fluide de la vie, dont l'équilibre a été rompu ; cf. (*analyse du destin*) ; 183 (*themis*)) ; les douze “œuvres” d'Héraklès sont des victoires sur les puissances de la mort et des acquisitions de la vie.

Apollon, dans sa descente sur terre, a renié sa nature céleste et s'est souillé avec quelque chose qui lui était étranger. Qui apparaît dans le mythe de la chasse au dragon (le dragon python est le symbole de la puissance sombre, sauvage, maléfique, infernale, chthonique)... “Cette histoire est comparée au bannissement de Dionusos et à l'errance de Déméter”. (O.Wilmann, *Gesch.*, I, 30).

(GW 209)

Ce n'est qu'après avoir fui, après avoir fait pénitence, qu'Apollon, après son contact souillé avec le dragon, a retrouvé sa forme légère, selon Ploutarchos. Dans la Dafnèforia (fête d'Apollon, au cours de laquelle on portait une branche d'olivier entourée de laurier ('dafnè')), sa chute et son expiation étaient représentées de façon spectaculaire (voir ci-dessus p. 38vv. Un garçon s'enfuit, devient symboliquement un serviteur, se réconcilie et, lors d'une procession festive, est ramené à Delphes avec des branches de laurier. En tant que pénitent purifié, Apollon détient désormais toute la pénitence et est "katharsios" (purificateur), "soter" (sauveur), réconciliateur, rédempteur. (O. Willmann, o.c., 30).

Voyez la théologie apollinienne qui a servi de modèle au pythagorisme : ce n'est qu'en tenant compte de cet arrière-plan que l'on peut comprendre pleinement comment il a vécu depuis les origines : religion, mais aussi philosophie. -- Cf. également *E. Des Places, La religion grecque*, Paris, 1969, 38, où l'aspect curatif est mis en avant (titres) ; ib, 40 (Apollon était adoré comme juge, meurtrier (cf. Héraclès), ses titres les plus anciens sont médecine, mantique et poésie ; déjà Homère le mentionne comme médecin ; entre médecine et mantique le lien est étroit (iatro.mantis) : "Les deux compétences agissent ensemble entre les services nécessaires à la vie, (selon des Places).

Note - (209/212) " De Pythagore on rapporte qu'il s'initia lui-même à tous les mystères ; qu'il renouvela cependant le Bakchien-Orphique, et fonda sur lui les cérémonies de sa société. Les habitants de Metapontion appelaient sa maison "le temple de Déméter". Il appelait ses élèves "initiés de l'univers". (O. Willmann, o.c., 34).

Pour les idées qui sont à la base des mystères chthoniens, nous renvoyons aux pages 62 et suivantes. (*rel. générative*) ; 4-8/50 (*aspect génitif ou daimonique*) ; 159vv. (*rel. causale*).

Pour le mystère dionysiaque typique, voir ci-dessus p. 40/41 (Bakcheia).

Voir aussi *JP. Vernant, Mythe et pensée*, Paris, 1971, 11, 79/94 (*La personne dans la religion*), dans lequel la religion dionysiaque est traitée comme une religion marginale (femmes, esclaves).

Le grand daimon des mystères (chthoniens), le héros du drame du mystère, se présente à nous comme...

l'homme : il naît, commet un péché, souffre et meurt". (O. Willmann, o.c., 36). Ainsi le Zeus chthonique de Crète ; ainsi Dionusos : celui-ci est le fils de Semelè ; enfant ou jeune, il est, soit en train de jouer, soit absorbé dans la contemplation de son reflet, soit après s'être enivré en buvant dans une coupe, attaqué par les Titans (voir ci-dessus p. 8v.) et mis en pièces, la déesse Athéna n'étant que la victime. 8f.) et déchiré en morceaux, la déesse Athéna ne parvenant à sauver que le cœur doté de pensée ("noëren kradien") ; - C'est la tragédie primitive, dépeinte dans le plus ancien drame ;

(GW 210) L'homme chthonique-mystérieux, cependant, n'est pas un homme ordinaire mais l'"archanthropos", l'homme "premier" (c'est-à-dire générateur) de la Cause ; voir ci-dessus pp. 62/64 (*Dionusos*) ;

L'homme Causer est en même temps une divinité du monde ; des sept morceaux de chair dans lesquels Dionusos est déchiré par les Titans, naît aussi le monde, l'univers ; il n'est pas seulement "l'homme primitif" ("archanthropos") ou "le premier formé" ("protoplaste"), mais aussi "l'homme macrocosmique" (les textes orphiques parlent à ce propos de "premier-né" ("protogonos", "protosporos" (le premier semé, c'est-à-dire né), oui, en même temps "premier géniteur" ("protos genetor")) ; -- voir ci-dessus p. 208, où un titre analogue est appliqué à Apollon en tant que Causer).i. né), oui, en même temps "premier géniteur" ("protos genetor" ; -- voir ci-dessus p. 208, où un titre analogue est appliqué à Apollon comme Causer) ;

Ce rôle passif vis-à-vis de l'Être suprême (voir ci-dessus p. 204v.) se confond ("harmonie") avec le rôle actif vis-à-vis du fuisis, dans lequel se trouve l'homme (encore "harmonie" mais maintenant comme fusion de la cause intermédiaire et du monde visible (resp. de l'humanité)) ; voir ci-dessus p. 48/50 (*aspect génial*) ; 65 (*hiérarchie de Samothrace*) ; 191 (*hiérarchie pythagoricienne*) ; 161v. (*animisme*) ;

On peut aussi, avec les Pythagoriciens, appeler cela "sungeneia" (parenté ; "lien d'engendrement") (voir ci-dessus p. 189 ; 190 (*Hermès*) ; -- ce dieu du monde est dans d'autres textes appelé Pan (voir ci-dessus p. 207), apparemment un autre nom et une autre apparence de Dionusos, selon Willmann, *Gesch.*, I, 38 ; parfois, comme figure secondaire, Eros est décrit (*ibid.*) ;

Attention : dans les nombreux noms et mythes (avec leurs variantes), la théorie des mystères (surtout la forme archaïque, celle qui est vraiment chthonique) n'oublie pas que l'unité est caractéristique de la divinité : par exemple Dionusos est parfois vu comme l'Être Suprême, alors que, comme mentionné ci-dessus à la p. 209, Zeus est présenté comme un dieu chthonique (le mythe aime la variation sur un thème, comme Lévi-Strauss le dit quelque part, alors qu'il en souligne la musicalité ; à juste titre, car, comme mentionné ci-dessus, Zeus est un dieu chthonique). 209 ci-dessus, Zeus est présenté comme un dieu chthonique (le mythe aime la variation sur un thème, comme le dit Lévi-Strauss quelque part, alors qu'il en souligne la musicalité ; à juste titre, car, comme nous l'avons vu plus haut, l'homme mythique est musical, "musical", radical).

Willmann, Gesch., I, 42/44, attire l'attention sur le fait que ;

Le nombre, c'est-à-dire le multiple de l'"un" (élémentaire) (voir ci-dessus p. 185 ss), joue un rôle important dans la doctrine du mystère, chthonique parlant : le démembrement du corps de Dionusos (un corps devient plusieurs morceaux ; la multiplicité du monde visible est, dans sa "base générative-hiérozoïque, un") le montre les formes de l'espace jouent également un rôle déterminant : les Kourètes, les Les autres, dansant leur "kourètismos" (Kourétendance), gardent Dionusos comme un enfant qui joue ; mais les Titans le surprennent et le trompent avec des jouets - une sphère, un cône, un balancier, une toupie, une roue, des pommes d'Hespérides (cf. le mythe d'Héraklès), un miroir ;

(GW 211)

Les interprétations de la tradition orphique, pythagoricienne et platonicienne sont évidentes : par exemple, les Courettes représentent les planètes comme les lieux d'habitation ("fétiches", voir ci-dessus p. 132 ; 139f.) des divinités olumpiennes, les Titans les "pouvoirs" (dynamisme) des divinités chtoniennes ;

Platon voit en Dionusos comme un enfant, absorbé par des jouets géométriques, le fait que "theos aei georretrei" (la divinité travaille toujours comme un géomètre), en quelque sorte "jouant" (en s'amusant) avec les idées, resp. les formes numériques, présentes dans la matière informe d'elle-même (voir ci-dessus p. 192v.) ;

(iii) la musique, qui joue un rôle très important dans les Mystères (chtoniques) (voir ci-dessus p. 41), est présente dans les mythes cosmologiques : les sept tuyaux du Lesurinx de Pan (la flûte de Pan) représentent les sept planètes par exemple (mythique - ambiguïté (voir ci-dessus p. 210) ; elles peuvent tout aussi bien représenter le soleil, silencieux, entouré des (sept) planètes ; -- de même que les cordes de la lyre d'Apollon (voir ci-dessus p. 207, où l'aspect civilisateur apparaît pour une fois) ; -- Pan est représenté en sculpture jouant de la flûte au milieu du ciel étoilé, dont lui, le musicien, est le "periodoi" (période). 207, où l'aspect civilisateur apparaît pour une fois) ; -- Pan est représenté dans la sculpture comme jouant de la flûte au milieu du ciel étoilé, dont il règle, en faisant de la musique, les "periodoi" (orbites ; voir plus haut p. (187*sustoichia* ; *harmonia*)) (aspect cybernétique ; voir plus haut p. 9 ; 47 (idées, resp. nombres comme "régulateurs") ; (45*normatif*) ; 185v ;)

Loukianos, Sur la danse, 7,

a) prétend, par exemple, que, selon les généalogistes les plus véridiques (cf. rel. générative), la danse est aussi ancienne que la cosmogonie (c'est-à-dire la propagation du cosmos). *eros*" (l'amour), qui ordonne les choses (*cosmos* ; voir ci-dessus p. 189) ; - ce qui prouve que, parmi les singeries archaïques, l'"*eros*" (magie érotique) ne devait pas nécessairement être "sauvage", au contraire ;

b) Inversement : la danse a pris, selon Loukianos, comme "prototupos" (prototype), modèle exemplaire, "le chœur des corps célestes, la constellation des planètes et des étoiles fixes, sa société harmonieuse, son admirable unanimité" ; - déjà des siècles avant Platon avait parlé dans le même sens : cet ordre harmonieux, qui, surmontant le désordre, était le principe du monde, est en même temps une loi, un effort, profondément inscrit dans l'homme (voir ci-dessus pp. 52/54 (*méthode herméneutique* ; *l'homme en tant que "microcosme"*) ; 189) et par lequel il se distingue des autres êtres vivants ; - l'homme, avec son sens de l'ordre et du rythme, utilisait l'"orchestikè" (l'art de la danse) pour l'exprimer" le chœur de danse restait donc, pour les Grecs anciens, le symbole de tout groupe ordonné, de tout ensemble "symétrique" (équilibré) (cfr L. Séchan, *La danse grecque antique*, Paris, 1930, 35s.) ;

On peut encore, en dansant de façon fluide, tester cette réalité "dynamiquement harmonieuse" pour son "efficacité" dans le domaine occulte-religieux, - ceci selon la méthode pragmatique (voir ci-dessus p. 46 (idée comme ligne directrice de l'expérience)) ;

(GW 212)

O. Willmann, *Gesch.*, I, 632, note que les salii (“salire” = danse ; une ancienne sodalitas (société secrète) rituelle dans de nombreuses villes d’Italie, généralement associée à Mars, le dieu de la guerre) exécutaient leur danse comme une “expression du mouvement céleste”, ce qui prouve que les pythagoriciens n’étaient pas les seuls à avoir cette conception “cosmique-chthonique” de la musique orchestrale.

Le protoplaste élevé à la divinité - par exemple Dionusos - est le daimon, le génie, de tout le genre (humain) : les mortels peuvent devenir comme lui, parce que lui, comme eux et à leur place, a commis le péché, a souffert et est mort (voir ci-dessus p. 39 (heros = sauveur)), en tant que tel, c’est-à-dire en tant que “lusios” (libérateur), “katharsios” (purificateur), il les accompagne.

Aspect agogique - ; il est, dans ce domaine, plus fort qu’Apollon, selon Willmann, o.c., 45 (la raison étant que, moins un sauveur travaille de façon chthonique, moins il a de “force vitale” (dunamis) à sa disposition, du moins dans la mesure où il travaille sur terre et dans l’ordre matériel brut) ; - tout comme Hermès (voir ci-dessus p. 190), Dionusos est “psuchopompos” (âme-agogue) :

Il conduit les âmes vers la terre, dans les profondeurs humides, depuis le foyer ardent (voir ci-dessus p. 103 ; cette langue est une langue fluide) ;

(ii) à la mort, il les accompagne à nouveau, vers le haut, du moins s’ils ont vécu “purs”, c’est-à-dire bons et propres, c’est-à-dire éthiquement et politiquement justes ; sinon, il les accompagne dans des corps d’animaux “impurs” ou - en cas de non-réincarnation - dans le monde souterrain (cf. également O. Willmann, o.c., 11f. (le daimon comme agogée dans cette vie et dans la suivante)).

Dionusos, dit des Places, o.c., 89, est “le dieu du vin, de la fertilité, du phallos” ; -- ce qui implique qu’il est aussi un guérisseur ; -- ce que nous appelons p. 41 supérieur (simultanément ‘bakchos’ (causant) et ‘lusios’ (causant du contraire) de la maladie (selon l’harmonia des opposés ; inhérente au démonisme)).

Conclusion : le bref examen des deux principales figures causales, Apollon et Dionusos, du pythagorisme en tant qu’“agogoi”, génies, daimones, compagnons, surtout dans le destin (calamité), a montré clairement que, surtout dans la mesure où ils agissent de manière tellurique-chthonique, ils possèdent cette mystérieuse énergie (“dunamis”), qui sauve, qui guérit.

Cela ne doit pas nous faire perdre de vue le fait - déjà signalé - que leur énergie repose sur une base démoniaque et est donc contestable pour la révélation biblique ; ce point est traité explicitement par K. Leese, *Recht und Grenze der natürlichen Religion*, Zürich, 1954, surtout 288ff. (*Naturfrömmigkeit und christliche Glaubenshaltung*), traitées explicitement ;

(GW 213)

Nous laissons à l'auteur de la proposition, en tant que théologien protestant libéral et sécularisateur, le soin de dire ce qu'il pense de l'essence du christianisme (il le réduit à une religion d'amour moralisatrice, mais de telle sorte que l'"agape" (c'est-à-dire l'amour de Dieu et du prochain, typiquement biblique) est remplacé par l'"eros" (c'est-à-dire l'amour typiquement païen)) ;

Ce qu'il essaie de rendre plus clair, cependant, à savoir la valeur purement divine, comprenez : suprême, de la ménestrelle païenne, si centrale dans le paganisme archaïque (cananéen (Baal/Ashtarte), babylonien, thrace d'Asie Mineure (Dionusos), germanique (Freyia), indien (Shiva/Shakti), etc. (o.c., 302f.)), nous semble digne de réflexion :

"Le grand secret de la vie semblait à ces peuples être si profondément vénéré que l'on ne pouvait qu'interpréter son origine, son être et son pouvoir cachés comme quelque chose sous la protection et la direction - agogia - d'une grande divinité". (o.c.,302) ;

Il est dommage que l'idée grande et éternellement vraie, qui cherche ici son expression, à savoir que concevoir la vie, comme sainte, appartient à Dieu, ait été souvent rabaissée dans la pratique". (ibid., où l'auteur cite *R. Kittel, Die Religion des Volkes Israel*, 1921, 12) ; l'auteur lui-même la formule comme suit : " Les événements naturels situés à l'extérieur et à l'intérieur de l'homme ne sont jamais sans équivoque (...) révélation de Dieu (= Être suprême). Il n'est pas saint ; il peut l'être ! La foi chrétienne aiguise l'œil pour ses démons, c'est-à-dire pour ce qui, dans cet événement naturel, n'est pas divin-créateur, mais anti-divin-destructeur, oui, satanique". (o.c., 295f.).

L'auteur lui-même fait le lien avec le romantisme : "Ayant redécouvert la nature comme agent de la révélation divine, le charisme religieux de l'hostilité des théologiens précisément

Le romantisme". (o.c., 305) ; il se réfère, o.c., 42, à Herder pendant son séjour en France.

Bückeburertijd (1771/1776) et *Schleiermacher* dans ses *Reden über die Religion* (1799), qui, au lieu de la religion naturelle éclairée et "aufgeklärte" ("naturelle" signifie ici "rationnelle-séculine"), ont mis en avant le sens de la révélation et de l'individualité saturée d'histoire, de la perception animée et du sentiment vivant.

Il convient de noter qu'à peu près à la même époque, en France, *JA. Dulaure, Le culte du phallus (Les divinités génitrices)*, Paris, 1805, paru... qui indique que le rôle de la sexualité (déjà chez le nourrisson), découvert par Freud, avait trouvé sa place sacrée dans les religions archaïques-antiques, --que le rôle de l'énergie sexuelle (énergie orgone), découvert par W. Reich, élève dissident de Freud, avait aussi sa place sacrée dans les religions précitées.

(GW 214) Après cette digression théologique, nous revenons au thème, interrompu à la page 207, de la musique comme thérapie.

“ Le “ sage “ (comprendre : le philosophe) doit s’examiner lui-même (cf. p. 58 ; 70s ; 12 (religion apollinienne-delfe) : “ Dans la mesure où tu ne te connais pas toi-même, prends-toi pour un aliéné (‘nomize mainesthai’), dit un ‘akousma’ (sortilège), approfondissant à sa manière la maxime oraculaire delphique (‘Connais-toi toi-même’).

Nous nous référons à l’enseignement *de Platon (Faidros 144f.)* sur la “manie” (état de transport, resp. passion, possession) et sa subordination ou non à “sofrosunè” - contrôle :

La manie de la prophétie, caractéristique surtout des épouses (par exemple à Delphoi, Dodone ; la Sibylla) sous Apollon ;

La manie initiatique, typique des “ purificateurs “ sous Dionusos (voir ci-dessus p. 203), qui renversent le destin ;

La manie de la poésie, caractéristique des poètes et autres articulateurs dirigés par les Mousai (Muses ; voir ci-dessus p. 207) ;

l’eros- ou minnemanía, propre aux personnes érotiquement émues sous Afrodité (Lat. : Venus) et Eros,--excitations, dont Platon parle avec plus ou moins de révérence, malgré son pathos rationnel-intellectuel

(cfr. -- G. Rouget, *La musique et la transe*, Paris, 1980, 267/315 ;

-- ER .Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley/Los Angeles, 1966, 207/235 (*Platon et l’âme irrationnelle*) ;

-- id., *Der Fortschrittsgedanke i.d. Antike*, Zürich/München, 1977, 130/150 (*Platon und das Irrationale*) ;

-- D.N. Morgan, *Love : Plato, the Bible and Freud*, Englewood Cliffs, N.J., 1964, 174ff).

-- E. Farwerck, *Les Mystères de l’Antiquité et leurs Rites d’Initiation*, Hilversum, 1960, 102/108) ;

En bref, la manie peut être pathologique ou divine ; divine, elle peut être une crise (anormale ; bonne) ou une possession (katanormale ; mauvaise) ; selon Platon, dans certains domaines, elle est préférable à la “sédation”. -- Ceci nous amène à un point controversé de la philosophie thérapeutique des Puthagoriciens, à savoir la kathartikè (technè)’ (art de la purification), l’art de purifier les effets des péchés “anciens” (c’est-à-dire des vies antérieures) au moyen de la praxis pénitentielle, de la purification, et ainsi de suite. exorcismes) soit collectivement (on pense à la ville de Thèbes, au roi Oïdipous (-430+) de Sophocle) soit singulièrement (on pense à Oreste, Agamemnon et Klutaimnèstra (Odusseia ; repris dans les Euménides d’Aischulos (il y a des “ theaii “ c’est-à-dire des déesses bienveillantes) ;

cfr R. Flacelière, *Devins et oracles grecs*, Paris, 1965-2, 8s, où l’on prétend que cet art lié à la mante a anticipé les méthodes modernes de la psychanalyse ; il est en tout cas tout à fait faux de qualifier cette méthode mantischiatrice (“iatromantis”) de “superstition”, comme le fait Willmann, *Gesch.*, I, 302, (surtout lorsqu’il constate que “la médecine sacrée a partout emprunté cette voie”).

(GW 215) **a3. La hiérophilie comme philosophie de l'éducation.** (215/217)

Engendrer la vie, c'est éduquer la vie : "Le temple doit être orné de dons de sagesse ('anathèmasin'), l'esprit d'études de formation ('mathèmasin')" (O. Willmann, o.c., 322). L'organe de la connaissance, central dans la philosophie apollinienne des Puthagoriciens, est la raison, ou l'esprit, qui ressemblent à un bon sculpteur : ils donnent à l'âme, toujours aussi centrale en profondeur (voir ci-dessus pp. 145/159 (Orphic-concept d'âme puthagoricien) ; 189/191 ; 197v), une bonne et belle apparence, "l'harmonie de la forme du nombre" :

L'hénologie (voir ci-dessus p. 185/197) (le "un" (le "un") immanent/transcendant ; paire d'opposés (systémie ; totalité) ; harmonie ; applications musicales et éthico-politiques ; le tout basé sur l'analogie (c'est-à-dire. Tout cela sur la base de l'analogie (c'est-à-dire la relation un/plusieurs, exprimée en termes identiques/différents, voir ci-dessus p. 186, base de la théorie puthagoricienne des ensembles et des systèmes (analogie proportionnelle (collectrice) et attributive (perturbatrice))) est la science fondamentale de la formation.

Les sciences sacrées - voir ci-dessus p. 206 (médecine) - constituent la deuxième étape des études de formation : Willmann, o.c., 296 et suivants, les passe en revue : **a/** linguistique, histoire (surtout mythologique, - ce que nous appellerions aujourd'hui "histoire sacrée"),

b/ mathématiques (à distinguer de l'"hénologie" expliquée plus en détail ci-dessus ; cf. *Matila Ghyka, Philosophie et mystique du nombre*, Paris, 1978, surtout 10ss. où sont signalés les trois grands types de "nombre" chez les Puthagoriciens :

les nombres divins (1 à 10 (O.c., 13/19), appelés aussi nombres "purs" qui font l'objet d'une arithmétique "mystique" ou numérologie (pratiquée encore aujourd'hui) ;

des nombres "scientifiques" ("epistèmonikoi arithmoi") (divisés en

b1. "posotès", c'est-à-dire ensemble dénombrable, type fini, nombre exprimé en nombre, ensemble unitaire ;

b2. la composition de monades, qui, dans le langage actuel, pourrait être "classe de classes".

appelés : par exemple, la triade (triplicité), la tétrade (quadruplicité), etc. sont des "principes" de l'architecture de l'humanité.

Tout ce qui est "triple", "quadruple", etc., parmi les choses sensorielles (trois ânes, trois feuilles, etc.) ;

b3. "chuma" (inondation) de monades (unités élémentaires) ;

nombres ordinaires, objet de la "logistikè (technè), l'arithmétique de par ex. hommes d'affaires),

c/ astronomie (en liaison avec l'astro(théo)logie (par exemple, les Maîtres des Mystères attachaient de l'importance à la "galaxie", la Voie lactée (voir ci-dessus p. 16 (*modèle égyptien*)) en tant que point de passage des âmes désincarnées ; Willmann, o.c., 45), musicologie (canonique (= théorie musicale élémentaire), harmonique (apprentissage supérieur)).

La physique puthagoricienne est une autre sous-science, pratiquée par les Puthagoriciens (voir Willmann, o.c., 307/317) : **1/** l'unité réelle, **2/** l'unité "organique".

(GW 216)

(plus que mécanique) (voir ci-dessus p. 110 et suiv.), **3/** le caractère réel du cours de la nature, **4/** la position des êtres individuels dans l'unité de l'univers, -- c'est là que se trouvent les points principaux de la physique tels que Willmann les résume ; -- nous en avons déjà parcouru certaines parties : par exemple p. (187' *periodos*", *circulation*) ; 189 et suiv. ("cosmos", "*sungeneia* I (parenté) ; 191/193 (l'Être suprême par rapport à l'univers ; forme / absence de forme (matière)), 94 (*cosmologique*) ;

Willmann indique les cinq corps réguliers (pyramide/feu ; cube/terre ; octaèdre ('oktaëdros ; qui a huit côtés)/air ; ikosaèdre ('eikosaëdros ; qui a vingt côtés/eau ; dodekaèdre ('dodekaëdros ; qui a douze côtés)/aithèr (o.c., 311/314).- sur un début de cristallographie, de théorie atomique, -- plus loin, sur la théorie de la vie (biologie : les plantes, les animaux, les hommes ont chacun une âme spécifique).

Si nous comparons ces "mathemata" (sujets d'enseignement) puthagoriciens avec le système de tests d'Hérodote, nous constatons que Puthagoras et ses disciples l'ont précédé : les sujets (sacrés et en partie profanes) des sciences avec la physique consistent en : Matières logiques et mathématiques (hénologie ; mathématiques (tant numériques que spatiales)) sujets empiriques

a. alpha ou sciences humaines (linguistique ; histoire ; - toutes deux le noyau de la philologie ultérieure ; -- médecine, qui devient aussi médecine (voir ci-dessus p. 84 (*Alkmaion de Kroton était un puthagoricien*)) ;

b. les sciences bêta ou naturelles (astronomie, musicologie, physique) ; sujets transempiriques (tous les sujets typiquement sacrés) ; - cf. ci-dessus p. 123).

Note : Aussi fort que soit l'enracinement de l'éthico-politique dans le physique, caractéristique de toutes les religions archaïques (*voir ci-dessus, p. 16v.*), il n'en reste pas moins que l'éthico-politique n'est pas une religion. (*Maat*) ; 34v. (*unité de la théologie, de la philosophie, des sciences naturelles, de la rhétorique*) et immédiatement de la philosophie naissante - est illustrée par un "akousma" (proverbe), de nature typiquement puthagoricienne : "L'harmonie est la vertu du monde ; l'eunomie (eu + nomos = lois bonnes et belles) la vertu de la congrégation ; la santé et la force la vertu du corps : dans toutes ces choses, chaque partie est déterminée en fonction du tout et de la collection ('suntetaktai poti to holon (tout cohérent) kai to pan (collection).)" (O. Willmann, o.c., 327). La " vertu " est simplement déterminée " hénologiquement " (voir ci-dessus p. 185 et suivantes). Ce qui témoigne de la cohérence logico-mathématique (hénologique)).

Hippodamos de Miletos, un puthagoricien, est le fondateur de l'urbanisme et de l'aménagement du territoire : il a combiné la politique avec l'hénologie (même les mathématiques "communes") en construisant, par exemple, le Peiraieus, le port d'Athènes, de manière planifiée. Auparavant, il avait reconstruit la ville dévastée de Miletos en -479 selon un plan en échiquier ; Thourioi (Thourion), une colonie d'Athènes située au sud de l'île, il l'a conçue et dirigée en -444/443 (*Fr. Krafft, Gesch. d. Naturw., I, 230ff.*).

(GW 217) Archutas de Taranton (-400/-350), un Puthagoricien, est considéré, parmi les anciens, comme le premier esprit technique de l'Antiquité, sur une base "mathématique". Voir ci-dessus p. 127v.

Conclusion : la synthèse puthagoricienne englobait à la fois la science appliquée ("mathèma") et la compétence technique pure. Bien sûr, la technologie "pure" était, pour un Puthagoricien, difficile à imaginer : sa disposition hénologique-arithmétique l'obligeait presque à retracer ses conditions "mathématiques" de possibilité.

Note : Les deux types de mathématiques et leur réconciliation ont été abordés plus haut, aux pages 124/126.

4. Les "akousmatikoi" (auditeurs) et les "mathematikoi" (savants).

Cfr. -- K. von Fritz, *Mathematiker und Akusmatiker bei den alten Pythagoreern*, in *Sitzungsberichte d. Bayerischen Akad. d. Wiss., Philos.- hist. Classe*, 1960 (11), Munich, 1960 ;

W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft (Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon)*, Nürnberg, 1962.

Les enseignements de Puthagoras étaient donnés dans (i) "akousmata", des proverbes, et (ii) "sumbola", des déclarations figuratives. La fusion de la sagesse "iatromantique" (on dit aussi "chamanique") et de la physicalité millésienne a entraîné une sorte de double visage.

Conséquence : à une époque, il existait deux types de remarques :

a/ Les élèves ascétiques (mortifiés), qui mettent l'accent sur le religieux-moral, propre à la communauté dédiée à Apollon, sans négliger le scientifique (on pense à certains commandements du silence) ; ce sont les akousmatiekers ;

b/ les esprits plus scientifiques (la question est de savoir si cela a toujours été le cas de la physique milésienne, comme le prétend Burkert), conduits par Hipasos de Metapontion (voir ci-dessus p. 124), mettaient l'accent sur la science, entre autres. *Historia* et "mathemata" étaient des recherches et des disciplines de l'époque ; on les appelait mathématiciens dans ce sens de l'époque ; parmi eux se trouvait par exemple le susmentionné Archutas de Taranton ; les quatre matières d'apprentissage - arithmétique, géométrie, astronomie, musique (harmonie) - étaient parmi les "mathemata" les plus pratiquées. Le platonisme va progressivement prendre le relais et développer cet héritage.

(iii)a4. Le hiéozoïsme comme philosophie pragmatique-eudémonique.

(217/222) Outre le côté thérapeutique (supra 205/214) et éducatif (215/217)

L'approche agogique (200/202) contient également le côté typiquement pragmatique, c'est-à-dire que la philosophie veut un résultat (= pragmatique) et notamment une forme de bonheur (= intention eudémonique, soter(i)ologique) comme résultat.

Cela est démontré par la position clé du concept de "daimonia", comme indiqué ci-dessus.

198/200 exposé, clairement.

(GW 218) Cela est également évident du point de vue thérapeutique, comme nous l'avons expliqué plus haut : qu'est-ce qui contribue davantage au "bonheur" que la santé du corps et de l'âme ?

A la page 205 et suivantes, le pragmatisme des pythagoriciens devient clair : la médecine comme la philosophie sont jugées par leur résultat, c'est-à-dire l'élimination de la maladie et du mal ! Mais le résultat est profond, beaucoup plus profond que par exemple le Protosophe, qui ne vise que le "bonheur" laïc-sensualiste-hédoniste, il va jusqu'à l'âme en tant que daimon (genius/ iuno). Il suffit de se pencher sur l'histoire de l'esthétique ; par exemple, *Wl. Tatarkiewicz, Gesch. d. Aesthetik, I, Die Aesthetik der Antike*, Basel/Stuttgart 1979, 103ff, où sont étudiés les débuts de l'esthétique philosophique : les fondateurs de cette branche philosophique sont les Pythagoriciens :

L'harmonie, c'est-à-dire la fusion qui est bonne et belle, en est la base ;

La symétrie, c'est-à-dire l'intégration, bonne et belle, dans la mesure où elle contient la mesure (géométrique) et le nombre (arithmétique), est la deuxième base ;

la musique - mieux la choreia (voir ci-dessus p. 36v.) - avait l'accent : la théorie de l'art et de la beauté était basée sur elle (pas tellement sur l'art plastique) ; la choreia représentait l'harmonie et la symétrie ;

le cosmos était propre au Grec : il était après tout en soi, objectif, harmonieux et symétrique (voir ci-dessus p. 118v. (Le côté mathématique de la fusée ; Les premières critiques d'Hérodote).

W. Jaeger, Paideia, I, 1954-3, 225, exprime l'intériorisation du cosmos comme harmonie :

il passe en revue, o.c., 222 et suiv., le rôle incalculablement grand, depuis Pythagore, joué par l'idée d'harmonie dans la sculpture, l'architecture, la poésie, la rhétorique, -

religion, éthique, politique ;

il ajoute : "Partout, la conscience s'éveille que, dans les actions productives et pratiques du peuple, il existe une norme stricte de l'éthique appropriée.

("prepon", "harmotton"), que l'on ne viole pas impunément, tout comme celle de la loi. Ce n'est qu'en considérant sous tous les angles la domination illimitée de ces concepts dans la pensée grecque de l'époque classique et de l'Antiquité tardive que l'on obtient une image correcte de l'effet normatif de la découverte de l'harmonie.

Les concepts de "rythme", "mesure" et "proportion" y sont étroitement liés ou acquièrent un contenu plus spécifique grâce à lui.

"Pour l'idée cosmique comme pour l'harmonie et le rythme, sa découverte dans la "nature de l'être" est l'étape nécessaire à son transfert dans l'être intérieur de l'homme et dans les problèmes de l'ordre de la vie". En effet, pour le pythagoricien, l'intériorité va jusqu'à l'âme en tant que daimon (genius/ iuno).

C'est ainsi que l'on comprend l'esthétique pythagoricienne de la choreia, c'est-à-dire la fusion de la danse, de la musique et de la poésie.

(GW 219) *Le premier plan.*

La chorégraphie fonctionne dans et sur les “choreutes” et sur le spectateur.

(a)1. Dans le service dionysiaque, dit Tatakiewicz, 107, d’abord seul le danseur, chantant et/ou jouant de la musique, était actif, -- orgiaque (cf. supra p. 40s.) : expressif comme cet événement était, il révélait l’“èthos”, l’âme dans la mesure où elle est bonne-et-belle ou mauvaise-et-moche ; la connaissance de soi (cf. supra p. 12 ; 214 (manie) ; en cela la choreia était privilégiée : elle montrait des “homoiomata”, des images, de ce qui est dans la nature, d’abord, et ensuite, bien sûr, de l’âme. 12 ; 214 (manie)) ; en cela la choreia était privilégiée : elle donnait des “homoiomata”, des images, de ce qui était présent dans la nature, tout d’abord, et ensuite, dans le dans et derrière cette nature de la divinité cachée dansante (daimon) ; car l’“èthos” est plus que ce que Démokritos ou le Protosophe en ont fait, déductivement-seculin, à savoir son expressivité immédiatement visible et tangible.

(a)2. Les Pthagoriciens, Tatakiewicz, 107, notent que le spectateur est également impliqué ; selon Diogène Laërtios, pour Pthagore, la vie est multiple, comme un spectacle : Les compétitions, par exemple, sont suivies par les concurrents en raison de la gloire ; les commerçants impliqués dans ce spectacle y cherchent le profit ; Les purs observateurs trouvent la connaissance à travers la “theoria”, c’est-à-dire la contemplation de **i**) l’un (l’harmonie dans la multitude des impressions), **ii**) le vrai (ce qui se montre réel), **iii**) le bon et le beau (la “valeur” de ce qu’est cette harmonie et cette réalité qui se montre);-- cf. supra p. 14f ; 47 (*transcendentalia de l’ontologie*) ; - - Pthagoras considérait que la poursuite de la connaissance sans gain ni honneur était la plus honorable.

Le contexte.

La chorégraphie n’était pas seulement expressive pour le joueur et le spectateur, elle était aussi opératoire, efficace.

(b)1. Les orphistes y voyaient une purification, une “catharsis” (voir ci-dessus p. 41 (bakchos devient lusios) ; 203 ; 214) ; -- de plus, dans la mesure où la manie, l’expérience hors du corps, se poursuit, le joueur (et, dans une certaine mesure, le spectateur) entre en contact avec la “dunamis”, la force vitale, présente dans la nature et dans les divinités et les esprits (génératifs) (l’aspect dynamisme) ;

En d’autres termes, l’aspect mantique-magique est double : **i**) génératif (inclusion de force vitale) et **ii**) applicatif (ici : catharsis).

(b)2. Les Pthagoriciens y voyaient d’ailleurs simplement la “psuchagogia”, l’orientation de l’âme : de même que la choreia est expressive, elle peut aussi être utilisée efficacement, c’est-à-dire qu’en choisissant bien et proprement la musique, le chant et la danse, on peut agir sur les participants (joueurs/spectateurs) de manière éducative ; on peut, en d’autres termes, Damon d’Athènes (+/- -450), dont Platon parle à propos des effets éthiques de la musique, s’est appuyé sur la doctrine pthagoricienne de la chorégraphie pour mettre en garde contre les innovations chorégraphiques qui mettraient en danger l’“eunomia”, la discipline intérieure, des danseurs et des spectateurs ;

(GW 220)

Il était convaincu que la chorégraphie, outre le contrôle (typiquement apollinien) et le courage (plutôt dionysiaque), pouvait également enseigner la justice (c'est-à-dire la qualité morale-politique, la vertu) ; par conséquent, les changements chorégraphiques, une fois mis en œuvre, entraînent également une révolution ; la chorégraphie devait donc être introduite dans l'enseignement public en tant que matière.

Note : La nature particulière de l'esthétique puthagoricienne est encore plus évidente lorsqu'on la compare :

1. le beau est, puthagoricien, “ mathématique “ (harmonie, resp. mmétrie) ; Sophistique est le sens de la convoitise des yeux et des oreilles (subjectiviste) (cf. supra p. 180 (*individualisme ; convoitise et pouvoir*)) ; socratique est l'utilité en vue d'un but (fonctionnaliste-téléologique) ;

2. l'expérience esthétique est, puthagoricienne, cathartique (orphique) ou psychagogique ; sophistique, elle est “apatè”, illusio, tromperie, mieux : illusion (elle crée, chez le sujet, des illusions purement subjectives) ; socratique, elle est “mimèsis”, imitatio, imitation (elle découvre des similitudes, des images, de la nature (parangons) dans l'œuvre de l'artiste). Cfr. Tatarkiewicz, 137.

Platon sera -

ad 1. - formuler la beauté en tant qu'idée (voir ci-dessus p. 45 et suivantes ; surtout 50/52 (*mimétisme artistique*) ; cf. o.c., 147 ; -

ad 2. - Platon voyait dans l'expérience esthétique une forme moindre de la vision rationnelle-intellectuelle des idées de la philosophie ; il était donc très dédaigneux de l'art ; o.c., 159.

Aristote minimisait la beauté (sur laquelle Platon mettait l'accent), mais mettait l'accent sur l'art, qu'il appelait “mimèsis”, c'est-à-dire l'imitation. Les Puthagoriciens comprenaient l'imitation comme l'expression de l'esprit, la reproduction libre ; Demokritos comprenait l'imitation comme l'expression des actions (un élève imite son maître) ; Platon la comprenait comme la production de choses (sensorielles), représentant l'idée comme un exemple ; Aristote voit les trois ensemble (o.c., 175f.) ; -- l'opération de l'art était, puthagoricienne, cathartique-psychagogique ; sophistique, elle était illusoire-hédonique ; platonicienne, elle était moralisatrice ; Aristote a trouvé que toutes ces théories contenaient une vérité partielle ; -- la beauté était, pour Aristote, à la fois puthagoricienne et platonicienne.

(harmonie) ainsi que socratique (utilité par rapport à un objectif) (o.c., 186).

L'époque hellénistique voit trois réponses à la grande question de savoir comment vivre heureux dans ce monde :

a. un hédonisme, à savoir celui des épicuriens (pour être heureux, il faut de la luxure) ;

b. un moralisateur, à savoir celui des philosophies stoïciennes (pour être heureux, il faut seulement vivre éthiquement et politiquement vertueux) ;

(GW 221)

c. un sceptique (pour être heureux, il faut éviter le doute et la suspension du jugement) ;

Conséquence : face à la question du bonheur qui pesait lourd, l'esthétique n'avait qu'une importance secondaire.

6. L'éclectisme, vers +/- -100+, est né de la Stoa (Panaitios, oseidonios), qui absorbait les sous-ensembles aristotéliens et platoniciens, et de l'académie platonicienne (Philon de Larissa, Antiochos d'Askalon), qui considérait Platon et Aristote comme un seul et même ensemble ; -- Cicéron conclut l'éclectisme comme un grand esthète, unifiant les sous-ensembles. Cf. o.c., 205f.

7. Pendant ce temps, l'*école épicurienne et l'école sceptique restent* seules : elles se rejoignent dans leur rejet de l'art et de la théorie de l'art. Cf. o.c., 236f.

8. Plotinos de Likopolos (+203/+269), un Égyptien venu à Rome à l'âge de quarante ans, où il avait des disciples, était un penseur très original et quelqu'un qui connaissait aussi l'histoire de façon exceptionnelle.

La "doctrine des deux mondes" lie Platon et Plotinos, le néo-platonicien :

- (i) ce monde, spatialement - physiquement, accessible par les sens ;
- (ii) "au-delà" du monde, désincarné dans l'espace, "spirituel", accessible par l'intermédiaire du

la réflexion.

La distinction entre Platon et Plotinos est que

Platon, du moins le plus jeune, ne reconnaissait qu'un seul type de beauté et de bonté, à savoir l'idéal transcendantal, qui n'était accessible qu'à l'intellect ;

tandis que Plotinos, en plus du transcendantal, reconnaissait aussi la beauté et la bonté sensorielles, spatiales et corporelles, qui, elles, étaient sensorielles.

Ce deuxième type est d'origine transcendantale : il révèle ce qu'il y a d'idéalement beau et bon dans "ce" monde ; de plus, la seule caractéristique parfaite de ce monde est sa beauté transcendantale : par conséquent, l'esthétique devient une partie très importante de la philosophie de Plotin.

Plotinos a pris position contre la définition pythagoricienne du mot "propre" : dans le bien et le beau, il y a l'harmonie, resp. la symétrie ; mais celles-ci ne sont que la vision extérieure du vrai bien et du beau, qui, par l'harmonie et la symétrie, transparait de l'"autre" monde ; ce vrai bien et ce beau sont à la fois l'idée transcendantale ("archetupon", paragon) - voir ci-dessus p. 45 ss ; surtout 47 ; mais aussi et surtout 185 ; 191 ss, où cette transcendance est également soulignée de façon pythagoricienne - en tant que "forme intérieure", qui constitue, pour ainsi dire, "l'âme" du corporel-spatial en tant que beauté et bien - voir ci-dessus, ibidem, où le véritable pythagorisme souligne le même côté immanent.

(GW 222)

La différence entre les Paléo-Pythagoriciens et Plotinos réside dans le fait que, depuis Empédocles, Anaxagoras et surtout Socrate, Platon, etc., l'immatériel a été plus clairement distingué de l'entendement matériel (surtout matériel grossier) (*voir ci-dessus p. 94/109, Matérialisme antique ; surtout 100v.*) ; pour le reste il y a une ressemblance frappante ;

Plotinos raisonne ainsi : si l'esthétique n'existait que dans l'harmonie, resp. la symétrie, alors elle ne pourrait exister que dans le composé (collection, système ; voir ci-dessus p. 185f. (hénologie) objets sensoriels ou immatériels ; un seul son, une seule couleur, le soleil en soi, l'or en soi, etc, Pourtant, nous constatons, dit Plotinos, qu'elles doivent être classées parmi les choses " les plus belles et les meilleures " ; par conséquent, la beauté et la bonté ne sont pas une relation mais une qualité, perçue par un sujet (voir ci-dessus p. 181 (*l'idée en soi n'est pas un idéal*) ; 189 (*affinité informationnelle*) ; 197 (*herméneutique*)) ;

Au fait :

(i) Le même visage, par exemple, diffère d'un moment à l'autre selon son expression, alors que l'harmonie ou la symétrie reste identique ; la différence de beauté n'est donc pas liée aux relations qui constituent l'harmonie (la symétrie) ;

(ii) le mal-aimé possède aussi l'harmonie, resp. la symétrie, mais il est inesthétique ; les pythagoriciens pourraient répondre que, dans ce cas, il n'y a pas de véritable harmonie, resp. symétrie, alors que, dans le cas du visage, les différences d'expression sont liées à l'ensemble et à ses relations (donc, après tout, l'harmonie, resp. la symétrie).

Il n'en reste pas moins vrai que l'harmonie ne peut à elle seule constituer le propre et le bon : c'est aussi la qualité (sens de la valeur). Le point de départ de cette démarche, au sein du pythagorisme, réside dans l'idée de l'" un " , compris comme suprême (voir ci-dessus p. 191ss ; 195 (*élément, monade, dyade*)). Mais encore et toujours, il s'avère que le pythagorisme conçoit implicitement le qualitatif : après lui, on le pense explicitement ; dans le domaine esthétique, Plotinos l'a peut-être fait de la manière la plus ingénieuse et a ainsi comblé la lacune du pythagorisme. Les deux philosophies, quant à elles, sont caractérisées par la *filokalia*, l'amour de la beauté (voir ci-dessus p. 195). Cf. o.c., 361 et suivants.

Conclusion : cette longue digression, en tant que description comparative (et critique) du pythagorisme comme philosophie eudémonique, est justifiée : on ne peut pas construire une véritable *agogia(k)* sans impliquer le beau (et le bien). Seul un monde propre est aussi un monde qui donne du bonheur ;

Incidentement : engendrer la vie, c'est purifier la vie : voir ci-dessus p. 207 (apollinien) ; 211 (dionysiaque). La théosophie implique l'esthétique.

(GW 223)

(iii)a5. La Hiéromancie comme harmonie de l'individu et de la communauté.

(223/235) Comme nous l'avons déjà vu, à l'occasion de la "daimonia", le fait d'atteindre les profondeurs de l'esprit de l'homme.

La loi est une paideia, un système de formation, pour l'âme et une sustasis, un système de régulation, pour la vie.-- Nous allons maintenant examiner brièvement comment le pythagorisme voit cela.

-- L'aspect social. (223/230)

Echantillon bibliographique: J. Imbert, *Le droit antique*, Paris, 1976-3, 19/53 (*la civilisation grecque*), distingue, fondamentalement, trois systèmes politiques,

le "basileis", le royaume, issu du klan ("genos") - à Rome la "gens" - dont le chef était "basileus", roi, sur tous les membres descendant d'un ancêtre commun et assurant le même service familial ;-- Cette institution est passée à la "polis", la cité (l'État), après que la loi du clan ait été supplantée par l'essor des "poleis", les cités (environ trois cents pour toute l'Hellas) ; - Cette "basileia" continue d'exister en Macédoine mais doit faire place, en tout ou en partie, à l'"aristocratia", le règne de la noblesse ; ainsi, par exemple, en partie à Sparte et en partie en Macédoine. par exemple, en partie à Sparte et, à terme, entièrement à Athènes et à Syracuse ;

Le "turannis", qui apparaît facilement dans les villes récentes, où la classe marchande acquiert le pouvoir sur la noblesse terrienne ("aristocratia") et, avec le "demos", le peuple (généralement des petits propriétaires appauvris), restreint ou supprime la basileia, resp. l'aristocratie par la révolution, qui amène au pouvoir un "turannos" ("tyran", mais pas toujours dans notre sens péjoratif) ; Drakon et Solon par exemple sont des "tyrans", l'un dur (draconien), le second doux, à Athènes (cf. supra p. 86 (*Solon*)) ;

La "démokratia", le régime populaire, qui, entre le VIIIe et le VIe siècle, est apparu dans de nombreuses cités, mais dont Athènes reste le modèle le plus connu ; il ne faut pas comparer cette "démocratie" à nos démocraties occidentales : son fondement était la citoyenneté, qui était cependant la propriété de quelques-uns (les étrangers, les esclaves, etc. ne sont pas des "citoyens").

Les systèmes hellénistiques sont une élaboration de la basileia : le basileis macédonien, Philippos II, qui, en -338, à Chaironeia soumet Athènes et fonde la ligue des villes de Corinthe, dont il est le basileus, et, à partir de -336, Alexandros le grand, fils et successeur de Philippe, qui conquiert l'Asie Mineure, l'Égypte et la Perse, pénètre dans la vallée de l'Indos, mais en -323, à Babulén (Assyrie) meurt subitement (33 ans) prématurément, -- ces deux basileis fondent la basileia hellénistique ; surtout Alexandros, qui, d'une part, règne personnellement, en tant que basileus macédonien, sur la Macédoine, l'Égypte (dont il est le pharaon) et la Perse (dont il est le monarque absolu), mais, d'autre part, pense universellement, car il essaie de faire passer la fusion des Hellènes et des Barbares, sur tous les plans culturels possibles ;

(GW 224)

par exemple en -324, il affronte, dans l'armée macédonienne, trente mille Barbares malgré les protestations des Macédoniens ; De même, il épouse lui-même une princesse sogdienne, Roxanè, et, plus tard, la fille de Dareios, Stateira (qui passait pour la plus belle femme de tout l'Orient), tandis qu'à Sousa, la ville de résidence du "grand" basileus perse, de nombreux hommes de terrain d'Alexandros épousent des femmes étrangères et dix mille soldats, riches de leur butin, prennent pour mari des femmes asiatiques ; de même, il fonde de nombreuses villes (Alexandreias) et établit de nouvelles formes de commerce. Alexandros adopte également les religions et les intègre à sa propre religion samothrace des mystères (*voir supra p. 65*), en l'honneur de laquelle il érige, sur la frontière indienne, un monument autel frontalier, avec l'inscription : " À Héraklès et aux Kabeiroi samothraciens " (c'est-à-dire aux Hufasis, tributaires de l'Indos) (*cf. supra p. 208 : Héraklès*).

Cfr. J. Gregor, Alexander the Great (The World Domination of an Idea), Amsterdam, 1933, surtout 290vv, où tout cela est raconté en détail... Surtout la "proskunèsis" (la flexion profonde des genoux), imposée et imposée aux Barbares et surtout aux Hellènes, choqua profondément les Hellènes, qui considéraient une telle chose comme indigne de leur dignité hellénique, mais l'acceptèrent par nécessité. Ce n'était ni plus ni moins que le culte du baileus dans sa forme asiatique. Ce seul fait indique le profond changement culturel qu'Alexandros, autrefois élève d'Aristote, a introduit en conséquence.

Le développement ultérieur a montré, pour l'instant, deux types de basileia hellénistiques :

(i) Dans les territoires helléniques de l'empire d'Alexandre (Epeiros, Macédoine), la polis était une chose du passé, mais le basileus se considère lié aux coutumes de la polis dans une certaine mesure ;

(ii) En Perse, en Égypte cependant, le basileus est souverain à titre personnel et sur le modèle asiatique ; à partir du III^e siècle, cet oriental

La "despoteia", le despotisme, était également manifeste en Grèce.

Note : Imbert, o.c., 34vv, explique comment, dans ce contexte, la "politikè" (technè), la science politique, voit le jour :

(a) La triade politique, mentionnée ci-dessus, est décrite pour la première fois par Hérodote (-484/-425) - voir ci-dessus p. 78/82 - ;

(b) La loi, qui, dans Homèros, est encore inconnue sous le nom de "nomos", mais qui est valide sous les noms de "themis" et "dikè" (voir ci-dessus p. 183), est décrite pour la première fois, sous le nom de "nomos", loi, par Hésiode, et ce par opposition à "fusis", compris comme un état de nature sans loi (que le Protosophisme redécouvrira ; voir ci-dessus p. 178/184) : la "loi", dit un auteur posthistoc, est égale à tous ("isonomia") et se veut juste, belle et utile, -- d'autant plus qu'elle est sacrée et/ou divine. 178/184) : la "loi", dit un auteur posthésiode, est égale à tous ("isonomia") et veut le juste, le beau et l'utile, -- d'autant plus qu'elle est d'origine sacrée et/ou divine.

(GW 225)

Nous nous référons ici à *W. Schilling, Religion und Recht*, Schorndorf, 1957, - livre qui éclaire “l’imbrication compliquée de l’expérience religieuse primitive et de l’idée juridique” au moyen d’une science comparative et/ou phénoménologique de la religion ; l’auteur fait une distinction :

la religion primitive, tribale, généalogique ou folklorique vitale et
une religion mondiale de haut niveau et de libre-choix ; une application

modèle :

(i)a. le meurtre, dans le cadre d’une “religion naturelle”, est interdit “en raison de la nature démoniaque du sang versé” ;

(i)b. dans le contexte de la religion populaire, est un crime, religieusement parlant, à cause de la

Dommages au tronc ou à la paix numineuse (= sacrée) du tronc” ;

le meurtre, hautement religieux, est une “menace pour le salut personnel”, -- pour Hellas : voir *F. Flückiger, Geschichte des Naturrechtes*, I (*Die Gesch. der europäischen Rechtsidee im Altertum und im Frühmittelalters*), Zollikon/ Zürich, 1954, 9/256 (*Themis, Dikè, Nomos* ; - *Protosophie et métaphysique (Platon, Aristote)* ; *loi naturelle stoïcienne* ; *loi d’ordre hiérarchique néoplatonicienne*) ; - le livre commence par la

les fondements de droit sacré du droit naturel” ; sauf dans la sophistique (et les philosophies scepticistes-épicuriennes), la religion joue un rôle majeur.

Note.-- Imbert, o.c., 38ss., explique comment la doctrine politique a deux étapes :

la scène de la cité-État, avec Platon et Aristote (Platon veut une justice qui traite tous également et qui est sociale ; Aristote veut le bonheur (voir ci-dessus p. 200 ; 202 (*eudémonisme*)) des citoyens de la classe moyenne) ;

L’étape cosmopolite, qui sépare l’homme, en tant qu’individu, du contexte urbain-local et le re-situe dans le cosmos :

a. les Kyniques (Cyniques : par exemple Diogène et Krates ; ce dernier, lorsqu’en - 315 sa ville natale Thèbes fut reconstruite, refusa d’y retourner : “Je n’ai pas une polis, une ville, mais le monde entier pour y vivre” dit-il) ;

b. Les stoïciens étaient des universalistes cosmopolites, qui considéraient que tous les individus étaient chez eux dans une seule “polis” (makropolis), un seul peuple - y compris les esclaves - Il est clair que la période hellénistique a favorisé cette mentalité, à une époque où les villes faisaient partie de pays gouvernés par des monarques.

Note -- Imbert, o.c., 49ss., observe que le droit privé, parce qu’il n’a jamais dépassé le stade local (et n’est jamais devenu un système juridique général), est resté sous-développé, comparé au brillant système juridique de Rome.

Le pythagorisme doit être situé dans ce qui vient d’être dit en guise d’introduction. Deux aspects ressortent : **(i)** les interventions politiques et **(ii)** les théories politiques. Nous allons les passer en revue brièvement.

(GW 226)

a- L'interférence politique.

Samos, la terre natale de Puthagoras, était gouvernée par un turannos, qui représentait les tendances démocratiques par rapport à l'ancienne aristocratie, qui avait été renversée ; Polukrates, le turannos, favorisait le commerce et l'industrie plutôt que l'agriculture ; il fit de Samos un centre de culture (les poètes étaient attirés).

Puthagoras, d'abord en bons termes avec Polukrates, rompt avec lui : bien que n'étant pas lui-même un noble, il défend l'aristocratie et choisit de s'installer dans le sud de l'Italie, à Kroton, où l'aristocratie prévaut encore. Puthagoras a rédigé une loi constitutionnelle et a influencé le développement social et politique de Croton, qui était économiquement florissant ; il aurait notamment conçu le système monétaire.

Puthagoras a fondé une 'hetareia', une communauté d'ordre, religieux-scientifique-politique. Ailleurs, de telles hetaireiai ont également été fondées dans le sud de l'Italie. Leur caractère conservateur a entraîné des tensions et des rébellions, à tel point que Puthagoras a probablement dû fuir à Metapontion, où il est mort. Les Haireiai, cependant, ont résisté partout, jusqu'à ce que, vers -450, l'effondrement commence, de sorte que seul à Taranton, où Archutas (voir ci-dessus p. 127 ; Le pouvoir de Puthagore était maintenu par les Puthagoriens. +/- Vers -400 il y avait des Haireiai à Thèbes et à Flious (dans le pays moedev). Vers -350, tout a disparu.

Hippasos de Metapontion, +/- -450+, au lieu d'agir avec autorité et de tout attribuer à Puthagore, pensait de manière indépendante et révélait au public les doctrines devant rester secrètes - ce qui lui valut d'être censuré (banni) par les Puthagoriciens orthodoxes - ; il réunit autour de lui tout un groupe, plus libéral et démocratique (cf. *Fr. Krafft, Gesch. d. Nat*, I, 203) ; ils agissent contre le soulèvement des turannis à Surakousai (Syracuse), qui gagne cependant du terrain et provoque un second exode des puthagoriciens (vers Taranton, Thèbes et Flious).

Conclusion : Bien qu'initialement aristocratique, le puthagorisme, en tant que système politique, s'est également démocratisé au fil du temps dans au moins un groupe, autour d'Hippasos. Cfr. *Röd, Gesch. d. Phil.*, I, 50/53.

b - La philosophie politique.

En ce qui concerne la politique, l'opinion est que, bien que n'étant pas le fondement du puthagorisme, l'ingérence et la théorie politiques étaient une conclusion essentielle de la doctrine centrale (hénologie).

Raison : comme le fait remarquer à juste titre Röd, o.c., 73s, le puthagorisme n'est pas seulement une physique "sans valeur" (purement scientifique) (comme Röd imagine la physique milésienne), mais une sagesse qui ne perd pas de vue la vie et les valeurs (voir ci-dessus pp. 175 ; 181 (*idée, idéal*) ; 184v. ; 197v. ; 222).

(GW 227) **b1 - Les grandes dimensions de la vie sociale.**

A la page 19 ci-dessus, nous avons vu que les structures sont micro-, méso- et macro-sociales. Nous les trouvons dans la politique de Puthagore.-

(i) Au niveau microsociale, il y a la famille et l'amitié.

(i)a. La famille est élevée par Kleinias, un contemporain de Socrate : "Il faut apprendre à la jeunesse à honorer les divinités et les lois dès le début".

(i)b. L'amitié ('filia' ; 'filotès') est un thème ancien de nature profonde. Puthagore disait d'elle qu'elle est "enarmonios isotès ; une égalité fondée sur l'harmonie" ; -- les disciples y adhéraient : Fintias, l'ami de Damon de Surakousai, fut condamné à mort par le turannos Dionusios (I ou II), mais bénéficia d'un sursis ; Damon le remplaça en prison, pendant qu'il réglait ses affaires ; juste à la fin, il revint pour être exécuté ; -- la fidélité à la mort était d'ailleurs inculquée aux disciples.

(ii) Au niveau méso-social, il y a l'"hetaireia", dont nous avons parlé plus haut.

(iii) Au niveau macrosociale, il y a la "polis", la cité-état.

Voir ci-dessus p.199, où Archutas de Taranton décrit la structure communautaire de la polis.

De même, Hippodamos de Miletos (voir ci-dessus p. 124 ; 216), l'urbaniste, a écrit sur l'organisation de l'État, sans être lui-même un législateur : tout comme Archutas, il dérive cette conception de la polis à partir de principes (la théorie musicale, c'est-à-dire concernant l'instrument, jusqu'à sa (i) construction ('exartèsis', c'est-à-dire l'assemblage des pièces, - concept de système),

(ii) le vote ("harmoga", alignement) et

(iii) le jeu ("epafa", toucher, manipulation, piège) ; de même que l'espace est constitué de parties disparates ("diastasis"), l'État est constitué de trois dimensions sociales (modes) :

(i) le gouvernement ("bouleutikon"),

(ii) les soldats ("epikouron"),

(iii) les classes laborieuses ("banauson" : agriculteurs, artisans, commerçants), qui rappelle la triade de Dumézil (voir ci-dessus p. 19) ; ce point de vue correspond à la " construction " de l'instrument de musique (analogie ; voir ci-dessus p. 186).

Röd, o.c., 69, dit que "l'État puthagoricien était un État coercitif" : il faut être prudent avec de telles affirmations, car écoutez Archutas de Taranton, qui prétend que le juge est comme l'autel (analogie !), car tous deux sont le refuge de ceux qui subissent une injustice ;

Cela remonte au droit d'asile ; l'" asulon " ou " hieron asulon ", c'est-à-dire l'inviolable (sanctuaire des divinités) existait dans les religions archaïques : toute personne persécutée avait la possibilité d'entrer dans un espace sacré inviolable, où elle bénéficiait de la protection de la divinité ; ces espaces étaient marqués par des signes tabous (voir ci-dessus p. 11 (tabous) ; 168v. (sum- et anti-p.).

(GW 228)

Le droit d'asile existait en Egypte, en Israël, - en Grèce et à Rome, entre autres ; - celui qui ne le respectait pas s'exposait à de lourdes sanctions sacrées et légales (Hérode, Hist., 6:79 ; Thukud., 1:126 ; 5:16 (pendant des années, un suppliant vivait dans un tel asile) ; 4:98) : On pourrait (...) voir dans l'existence des "asiles", au sein de la mentalité religieuse ou folklorique primitive, un tâtonnement pour des droits qui transcendent l'État : la divinité prend sous sa protection ceux qui sont exposés à la loi (comprise comme pur exercice du pouvoir)". (*W.Schilling, Religion und Recht, 14-3*) ;

Le fait de "s'asseoir à l'autel" en est le signe extérieur ; d'où la comparaison (analogie) d'Archutas ; voir aussi *Homère, Iliade, 11* : 808 ("où se tenait l'agora (assemblée du peuple) et où se trouvait le tribunal ("themis"), et où l'on avait érigé des autels en l'honneur des divinités" (cfr. Flückiger, o.c., 14-, n. 19)) ; -

En d'autres termes, voici un prédécesseur direct des "droits de l'homme" (Schilling, o.c., 139), préservés par l'Archutas puthagoricien de la culture archaïque (voir aussi ci-dessus p. 27 (isègoria, libre parole, qui existait déjà avant la polis laïque ; "C'est la forme primitive de la démocratie ultérieure" dit Flückiger, o.c., 14-) ;

Ce qui n'est pas surprenant, étant donné l'esprit profondément sacré et théologique des Puthagoriciens -- un proverbe puthagoricien insiste sur le fait que le mari doit avoir une haute estime pour sa femme, "puisqu'elle est venue à son mari comme une suppliante" ; d'ailleurs, les femmes étaient incluses dans les hetaireiai, ce que même Röd trouve curieux (o.c., 52 ; par exemple, Theano).

Conclusion : dans un état coercitif, le droit d'asile et la liberté d'expression sont exclus. -

Le simple fait de prévoir une punition dans l'État puthagoricien n'est pas encore un fondement coercitif de l'État, comme semble l'insinuer Röd (o.c., 69) : quel État n'a pas un minimum de punition ?

bis. Le macrosocial est certainement le suivant, comme l'observe Willmann (Gesch., I, 334-) : parmi les hetaireiai, il y avait par exemple Okel(l)os, le Lukanien, un Puthagoricien distingué, mais pas un Grec de naissance ; -- Abaris, un Skyt (voir ci-dessus p. 153), un iatromantis, - Zalmoxis (Salmoxis (Herod, 4 : 94), une divinité des Getai, une tribu thrace près de l'Istros (Danube), ont été acceptés dans le système puthagoricien, bien qu'ils appartiennent au "monde barbare du Nord".

Un proverbe puthagoricien disait : "Un homme juste de l'étranger ('xenos') n'est pas arriéré, non seulement par rapport au citoyen, mais aussi par rapport au tribal ('sungenous')".

En d'autres termes, le puthagorisme transcende la parenté et la nation pour penser universellement.-- Pour en comprendre la portée, il faut penser à l'"homonoia" lancée par le protosophe Gorgias de Leontinoi (-480/-375) et reprise par Isokrates d'Athènes, le rhéteur et son Panègurikos logos : l'homonoia est l'unité panhellénique (contre le basileus perse) :

(GW 229) les Hellènes particularistes ne l'ont repris qu'à contrecœur, mais surtout les basileis macédoniens, Philippe II et Alexandros ont repris l'idée et nous avons vu (ci-dessus p. 223/225) comment surtout Alexandros a agi universellement. On mesure ainsi le caractère potentiellement révolutionnaire de certains aspects de la Hetareiai. On pense à l'adversaire enragé de l'homonoia panhellénique, l'unanimité, Dèmosthenès de Paiania (-384/-332) et à bien d'autres rhéteurs et/ou politiciens.

b2. - L'herméneutique applicative.

Röd, o.c., 69 ; 71, note qu'une idée "formelle" (c'est-à-dire universelle) comme, par exemple, la volonté des divinités, ou de l'Être suprême, ou l'harmonie, ou la loi naturelle, est susceptible d'une interprétation applicative (c'est-à-dire individuelle ou privée) arbitraire (skunst ou herméneutique). Il en rend les Puthagoriciens responsables dans le domaine de l'éthique et de la politique.

Nous répondons par ce qui a été dit, supra p. 181 (droit naturel), 197v : toujours, pratiquement, les éthiciens et les politiques, sous le couvert ou au moins sous la forme régulatrice de l'universel, pensent au privé et/ou au singulier et, plus encore, en termes axiologico-pragmatiques (dans les jugements de valeur). Cela vaut également pour la philosophie de Röd elle-même !

Röd ne semble pas encore avoir découvert la portée de la pensée herméneutique, comme l'expose brièvement *H. Arvon, La philosophie allemande*, Paris, 1970, 116/120

L'herméneutique a toujours été une science auxiliaire de la théologie (interprétation des paroles de Dieu (oracles), des textes bibliques) et de la jurisprudence (interprétation, jurisprudentielle, des textes légaux) ; elle fonctionnait de deux manières :

(i) une rétrospective (historique), en se plongeant dans la situation passée afin de comprendre les textes tels qu'ils étaient compris par leurs auteurs ((avec une tendance à la repristinisation (s'absorber dans le passé)) cf. l'Ecole historique (F. von Savigny (1779/1861),-- Eichhorn, Grimm, von Ranke) ;

(i)b. de manière prospective (créative), en essayant, dans l'esprit des textes transmis, de réagir dans des situations nouvelles (ou, du moins, dans des situations ordinaires, de réagir fidèlement, c'est-à-dire d'interpréter en vue d'une application (interprétation applicative) ;

L'herméneutique, élargie et approfondie, depuis Schleiermacher (1768/1834), désigne l'ensemble de la pensée, l'interprétation subjective, philosophique, rhétorique, rétrospective et prospective.

Appliqué ici : la réalité donnée, et textuelle-traditionnelle et topique-situationnelle, exige

a. l'empathie de manière rétrospective (conscience de la caste, pour citer Heidegger) et **b.** l'inventivité de manière prospective (conscience de la conception). Il est normal que le Puthagorisme et sous l'auxiliaire scientifique et sous la loi herméneutique élargie, comme toute pensée sans question.

(GW 230) Plus encore : Röd ne voit pas que le passage de l'universel (le "formel", comme il l'appelle) au singulier et/ou au privé (le "concret") n'est qu'un type d'herméneutique. Et même plus que ça : Röd ne voit pas que les Puthagoriciens ont effectué cette transition par analogie (partiellement identique, non nouvelle, partiellement différente, nouvelle), comme nous l'avons indiqué plus haut.

-- *L'aspect singulier ou privé.*

Echantillon bibliographique : *JP. Vernant, Mythe et pensée chez les Grecs*, II, 79/94 (*La personne dans la religion* : les divinités grecques, même en tant que divinités "personnelles", restent très non-singulières ; la religion officielle est impersonnelle ; mais même les religions dissidentes comme le dionysisme, qui autorise les femmes et les esclaves, - qui, par la manie (voir ci-dessus p. 214), échappe au sofrosunè (contrôle de soi) de la religion politique (= officielle), restent très impersonnelles. 214), échappe à la sofrosunè (le contrôle de soi) de la religion politique (= officielle), restent très impersonnelles ; les religions à mystères (différentes du dionysisme, bien sûr), qui signifient " adoption ", " enfance ", " union sexuelle avec la divinité ", n'atteignent pas non plus l'individu ; Hippolotos (Euripide) va plus loin, mais pas assez (les divinités helléniques sont des puissances, pas des personnes), l'héroïsme (le culte du héros ; voir ci-dessus p. 144 et suivantes) place des figures individuelles au centre du texte. 144v.) place des figures individuelles au centre, mais Usener trouve dans les héros précisément ses divinités de fonction ; l'âme en tant que daimon (voir ci-dessus p. 143 ; 145v.) est la plus proche de l'individu) ;

M. Deschoux e.a., Ethiek, Utr./Antw., 1968, en particulier 17/25 (Conscience et histoire : Socrate est le "moment historique" où la conscience individuelle (l'homme classique (Kristensen)) se détache de la "société fermée" (l'humanité antique (Kristemen)) ; en outre : "Socrate (-470/-399) s'adresse, en chaque personne, à la personne : il éveille, en chaque personne, la conscience (24) ; la morale n'est pas un système, mais la "conscience".

les petits socratiques comme les Kuniaker (voir ci-dessus p. 225) trahissent la conscience socratique pour "l'action énergique" ; d'autres comme les Kurenaieker pour "le plaisir" ; Xénophon pour "le système théologico-militaire oriental")

ER. Dodds, Moral und Politik in der Orestie (Aischulos), in *Der Fortschrittsgedanke in der Antike*, Zürich/Munich, 1977, 58/78 ("moralité" est conçue, entre autres depuis Hegel, individuellement et "politique" socialement) ;

J. Ritter, Politik und Ethik in der praktischen Philosophie des Aristoteles, in *O. Pöggeler, Hrsg, Hermeneutische Philosophie*, Munich, 1977, 153/176 ;

VI. Soloviev, La justification du bien, Paris, 1939, 362/ 382 (*Moralité et justice sociale*) ;

A. Rüstow, Im Frühlicht der Freiheit (Politische Idee und politische Wirklichkeit im klassischen Griechentum), in *Wort und Wahrheit*, 17:5 (1962), 285/298 (même dans la culture périphrastique d'Athènes

a/ La femme n'est pas égale,

b/ l'esclave encore moins (et en nombre considérable) et **c/** l'allié un sujet).

(GW 231) **2a - Liste des méthodes de Peirce.**

Kl. Oehler, Einl., CS. Peirce, How to Make Our Ideas Clear (Ueber die Klarheit unserer Gedanken), Frankf.a.M., 1968, 105 et suivants, présente brièvement les quatre méthodes évoquées par Peirce pour former des opinions. Tous les quatre sont quelque part "personnels", mais l'un d'entre eux, l'autoritaire-doctrinaire, forme une rupture avec les trois autres ; nous les présenterons donc séparément.

La méthode autoritaire-doctrinaire

("méthode de l'autorité") : qu'elle soit théologique (par exemple, l'Église au Moyen Âge) ou politique (par exemple, tout système étatique oppressif), cette méthode est la poursuite de la recherche par le groupe (soit les pères de l'Église et les théologiens, soit les autorités de l'État) qui se considère collectivement responsable du bien-être théorique et pratique ; depuis l'Antiquité, elle est le moyen par excellence d'établir et de maintenir la règle ; --

Il est évident que les Pthagoriciens, à travers la fondation de l'hetaireia (voir ci-dessus p. 226s) avec les "commandements du silence" concernant les doctrines de nature fondamentale (avec ou sans la menace de punition en cas de désobéissance), représentent donc une méthode autoritaire-doctrinaire, même si celle-ci n'a jamais été extrême, étant donné la structure de l'isègoria (voir ci-dessus p. 228), la libre parole, prévalant dans la polis, depuis les temps archaïques.

(b)1 *La méthode idiosyncratique*

(Peirce fait remarquer que de nombreuses personnes appliquent cette méthode, entre autres, pour obtenir une grande tranquillité d'esprit. Peirce observe que beaucoup de gens pratiquent cela, entre autres, pour obtenir une grande paix de l'âme ; -- il est clair que chez les Pthagoriens une telle méthode était pratiquée, ne serait-ce que par Pthagoras lui-même, en ce qu'il instituait le commandement du silence : son opinion était ainsi propagée à l'exclusion de toutes les autres (la discussion publique était, après tout, ipso facto exclue) ; le personnel-individuel n'était pas très évident, puisque l'idiosyncrasique était immédiatement transformé en phénomène de groupe.

(b)2. *La méthode des aprioris* ("méthode des aprioris"), selon Peirce, typique de Descartes, Leibniz, Kant, Hegel (les grands philosophes de l'époque moderne), est plus intellectuelle et rationnelle à première vue, parce qu'elle place la discussion publique en son centre, mais, en fait, l'opinion est toujours basée sur des intuitions accidentelles, c'est-à-dire subjectives-individuelles, de nature purement abductive, c'est-à-dire hypothétique ; Ainsi, Descartes, dit Sartre, élabore le style de pensée géométrique moderne pour en faire la base de toute une vision du monde et de la vie (pensez à Spinoza, qui élabore une éthique "plus géométrique", selon la méthode géométrique-axiomatique, déductivement à partir d'axiomes accidentels, c'est-à-dire typiques de Spinoza, véritablement kartésiens) --. il est clair, après ce que nous avons expliqué de manière aussi rigoureuse que possible sur le plan logique, que le fait de vouloir, par exemple, utiliser l'"harmonie" ou la "musique" comme concept de base (pensons à la théorie de l'État sur une base musicale d'Hippodamos, supra p. 227,

(GW 232)

ce qui semble être “recherché” en raison du maigre degré de similitude entre l’instrument de musique et l’État ; l’analogie est bonne mais a des limites) ; l’analogie, étendue à l’infini (à proprement parler, tout est quelque part sur tout) est l’instrument par excellence de la méthode des aprioris, qui la porte à un système ;

Cela ne signifie pas pour autant que l’hénologie, comprise comme la doctrine de l’un (élémentaire) et de l’un distributif (collection) ou de l’un collectif (système), ne soit pas un acquis définitif : Bertrand Russell n’avait-il pas établi le premier que la science d’aujourd’hui revient quelque part aux disciplines pythagoriciennes ?

a/ Selon *M. Ghyka, Phil. et mystique du nombre*, 5, il pensait alors à la théorie de la relativité généralisée d’Einstein et à la mécanique des Quanta et des Golf de Planck et de Broglie ;

b/ mais on peut tout aussi bien penser à la théorie des ensembles et des systèmes. - Pour s’en convaincre, il suffit de voir *Vieta* (+1603), le fondateur de la typographie moderne (*In artem analyticam isagoge*, Introduction à l’analyse), à l’œuvre selon un principe purement pythagoricien : “analysis”, pythagoricien, a deux significations, à savoir : “analyse” et “analyse”.

l’inductive, où l’on “analyse” (dissèque) une collection en ses éléments et/ou un système en ses parties (voir ci-dessus p. 185 (*stoicheion, henosis*) ; 187 (*application à la systémie*) 215) ;

l’abductif, où il n’est pas question d’éléments et/ou de parties mais de Cette dernière méthode a été appliquée dans la mathématisation de la démarche philosophique, mais aussi dans l’analyse de la démarche philosophique. *Willmann, Die wichtigsten philosophischen Fachausdrücke in historischer Anordnung*, Kempten/München, 1909, 22) ; cette dernière méthode a été appliquée en mathématiques, mais en sens inverse : On partait d’hypothèses (principes, principia) provisoirement admises - appelées plus tard “prolepsis” ou aussi “lemme”, on prétendait que la thèse (hypothesis) provisoirement admise était vraie et on élaborait les déductions - de manière déductive ; le résultat (aspect pragmatique), qui équivaut à l’induction, était bien sûr et finalement décisif ; bref, ce lemme-analytique : méthode analytique, François Viète l’applique non plus à des nombres mais à des lettres universellement valables, purement pythagoriciennes (voir le cours de logique de première année) ; cfr. O. Willmann, *Gesch. d. Id.*, 111, 48 et suivants pour une explication historique précise).

Pourquoi cette longue digression sur la méthode d’analyse ? Pour rendre plus claire la différence profonde avec la méthode des aprioris : la méthode des aprioris-doctrinaux part de prémisses certaines (parce que “évidentes” et “claires”), la méthode analytique part du résultat final et inductivement.

(GW 233) (c). *La méthode “scientifique”*

De même, la “méthode fondée sur le “réel” ou sur la “permanence externe” suppose exclusivement ce qui ne peut en aucun cas être influencé par notre pensée ; en d’autres termes, le subjectif-collectif (méthode autoritaire) ou le subjectif-individuel (méthode idiosyncrasique et/ou aprioritaire) est radicalement banni ; d’où le terme “externe”, c’est-à-dire extrasubjectif.

Cette “méthode de la science” ne peut pas, comme le prétendent certains mystiques, rester purement individuelle, même si elle commence ainsi (il y a toujours un individu qui trouve un nouveau paradigme (Kuhn), qui ensuite, en tant que “normal”, c’est-à-dire régulateur, sert de modèle à d’innombrables autres) ; -- une prémisse de nature ontologique (voir ci-dessus p. 14v. (structure de la sagesse), est ici normative : il existe des choses et des processus réels, dont les propriétés sont indépendantes de notre subjectivité (soit collective (autoritaire), soit individuelle (idiosyncrasique ; aprioristique)) ; cette hypothèse est constamment confirmée par le fait que des personnes, travaillant de manière lemmatique-analytique, également en dehors de la géométrie, perçoivent à partir du résultat qu’il en est ainsi.

En d’autres termes : si les Puthagoriciens avaient étendu une méthode géométrique, c’est-à-dire la méthode analytique, à l’ensemble de leur pensée, ils ne seraient jamais tombés dans aucune des trois méthodes non scientifiques, - certainement pas dans le doctrinaire autoritaire qui les a caractérisés et qui, après eux, a rendu possible sa scolarisation dans toute l’antiquité, - même - paradoxalement - chez les sceptiques, qui nient des évidences qu’eux-mêmes, tout en vivant (pragmatiquement), confirment.

2b - Un double individualisme.

La philosophie grecque primitive, selon Röd, o. c., 50, a deux courants principaux, la physique milésienne et la mathématique italique (comprendre : puthagoricienne).

Les deux ont leur propre individualisme (couplé à un autoritarisme sui generis).

Nous avons déjà examiné de plus près l’individualisme physique : voir ci-dessus p. 72 et suivantes. (la libre recherche d’Hekataios, qui conduit au dogmatisme de Xénophane) ; 180 (l’individualisme des Protosophe, qui implique un autoritarisme de la fuis ; voir l’idéal qu’ils élaborent dans la fuis comme une hypothèse de travail, sans souci notable du résultat).

L’individualisme italo-mathématique, que nous venons d’expliquer théoriquement et dont nous allons maintenant examiner des modèles applicatifs plus concrets.

(a)1. Au sein des hetaireia se trouvaient des propositions individuelles et privées : tous ne comprennent pas le “un” (“eux”) comme un élément et/ou un principe d’unité dans la multitude ;

(ii)a. Certains ont mis l’accent sur les systèmes, d’autres non ;

(ii)b. il y avait désaccord sur la question de savoir si le principe de la substance sans forme des choses devait aussi être recherché dans le “un” et le nombre ; etc.

(GW 234) **(a)2**. La spécialisation était également présente : Alkmeon (voir ci-dessus p. 84) appliquait les principes généraux à la médecine, Damon et Aristoxenos à la musicologie, Ekfantos à l'atomologie, Archutas à la mécanique.

En dehors de l'Hetaireia, il y avait Hippasos (226 supra) et Ekfantos (partiellement initié), qui agissaient "physiquement", à la Milesia ; également Empedokles d'Akragas (-483/-423), qui a introduit la théorie des quatre éléments et qui est décrit par *J. Zafiropulo, Empédocle d'Agrigente*, Paris, 1953, 113ss, (voir supra 150) ; selon Willmann, o.c., 343ff. l'atomistique de Leukippos et Demokritos est Puthagorisme dégénéré".

Socrate est le fondateur de l'hénologie des Puthagoriciens (voir ci-dessus p. 178 (*le contenu et la portée du concept (de l'idée) ont une structure hénologique claire*)) : "historia", recherche, voir ci-dessus p : 70f. (*milésien*), - était déjà empirique ou historique (Hérodote, plus tard), avec les milésiens ; elle devient mathématique (au sens large : scientifique ; au sens étroit : arithmétique-géométrique) et Dans le cas des Puthagoriciens, pour qui c'était aussi l'examen de conscience (214 supra) (auto-implicatif), dans le cas de Socrate (et des grands socraticiens, c'est-à-dire Platon et Aristote) l'"historia", la recherche, devient aussi "dialectique", c'est-à-dire que la recherche acquiert la structure du dialogue (cf. i. la recherche prend la structure du dialogue (cf. les œuvres de Platon, par exemple ; avant cela, la méthode maïeutique de Socrate), mais sans la contrainte autoritaire - doctrinaire de l'hetaireia des puthagoriciens ;

Socrate, en outre, adopte une approche inductive :

(i) une définition supposée utile (par exemple, de pieux) est préfixée (lemme, prolepse) ;

(ii) le dialogue, avec des personnes partageant les mêmes idées et/ou des Protosophes (éristique, c'est-à-dire argumentatif), en déduit, de manière vivante, les implications ;

(iii) inductivement, comme résultat ("pragmatiquement") - comme dans la méthode lemmatique-analytique puthagoricienne ci-dessus - une définition améliorée (cybernétique) émerge.

Socrate, comme les puthagoriciens, met l'accent sur l'idée présente dans la réalité, indépendante des impressions subjectives (ce que les sophistes postulaient comme point principal ; voir supra p. (179*phénoménisme*) ; (*nominalisme 46sophiste*)), qu'il appelle cependant, au lieu de "un" et/ou "nombre", "concept" (*conceptualisme*), voir supra p. 158). Cette philosophie des concepts est plus étroite que l'hénologie puthagoricienne, en ce qu'elle pensait le contenu plus complet, la portée plus petite, mais elle était plus large, en ce qu'elle échappait à l'interprétation arithmético-géométrique trop étroite que les Puthagoriciens avaient coutume de lui donner. Le vieux Platon semble avoir cherché la bonne conception : le "un" ou le "nombre" (multiplicité) compris comme une collection ou un système d'éléments de nature purement logique, dont le "un" et/ou la "multiplicité" mathématique n'est qu'un modèle applicatif. - Socrate a appliqué cette nouvelle méthode notamment à l'éthique et à la politique (conceptualisme éthico-politique).

(GW 235)

Conclusion -- La "loi" ("themis" et "dikè" ; "nomos") dans le plein air antique et, plus tard, dans la "polis", cosmique (voir supra 207 par exemple) et éthico-politique à la fois, "lie" la communauté et l'individu.

Il est pré-constitutif (divin), physique (présent dans la nature elle-même) et confirmé par l'institution et la législation humaines (informatives), de sorte qu'il a un effet normatif.

Cette intuition était commune aux Puthagoriciens et à Socrate, car ils voyaient une harmonie entre les quatre dimensions de la sagesse. - Ceci était nié par les nominalistes, qui n'y voyaient qu'une législation et une institution humaines. Parménide avait commencé par le "chorismos", la séparation plutôt que l'union ; les protestants l'ont poursuivi de manière cohérente.

(iii)b. L'harmonie de la vertu et du bien.

L'"aretè", la vertu, est celle par laquelle l'individu et le groupe travaillent ensemble.

côté subjectif (voir ci-dessus p. 216), l'harmonie ou le bien (valeur)

L'"agathon", le bien (et le beau, kalon;- cf. supra p. 195 ; 222) est le côté objectif, - ce qui est et peut être prédestiné et travaillé par l'effort de la vertu humaine.- Ainsi le "joug propre" (voir supra 197) du sujet (individu, communauté) et de l'objet (qui est avant tout "eudaimonia" ; voir supra p. 198v. avec toute l'agogia), est le résumé.

Conclusion globale.

Un texte de Moderatos de Gadès (+50/+100), néo-puthagoricien, cité par Porfurios, néo-platonicien, peut compter comme un adieu au puthagorisme :

"Comme les Puthagoriciens ne pouvaient pas exprimer clairement ('safos') les prototypes ('ta prota eidè') et les premiers principes ('tas protas archas') en paroles, parce que ceux-ci sont difficiles à exprimer en pensée et en paroles, ils ont eu recours aux nombres, à la manière des mathématiciens de l'espace et des nombres,- ceci en raison de leur compréhensibilité facile dans l'enseignement ('eusè mou didaskalias charin').

En d'autres termes, Moderatos considérait le "un" et le "nombre" (multiplicité) comme purement didactiques. À mon avis, cette interprétation est grossièrement erronée : l'hénologie est restée jusqu'à aujourd'hui une partie intégrante de notre pensée (pensez à la logistique), même si elle peut aussi avoir une valeur didactique. Certes, au début, la philosophie a connu des difficultés.

Note d'étude : dans les pages de base, historiquement, sont

(ii)a. p. 70/93 (La nature unique et les natures multiples ; - le problème de la physique unitaire et de la physique partielle ; - ceci pour la mentalité milésienne) ;

(ii)b. p. 184/200 (Le fondement puthagoricien d'une philosophie normative hénologie (théorie unifiée) et ses composantes (immanentes/ transcendant ; systémique ; harmonie ; filokalie ; eudémonie) structure) ; 45 (structure des idées) et plus. 30.05.83.

Contenu : Introduction à la philosophie grecque. (198211983)

Préface à la sagesse (analyse Sofio)	(01/17)
Note semi-scientifique	(01/03)
Analyse de Sofio.	(03/05)
La structure de la sagesse.	(6/22)
La méthodologie de l'étude de sagesse.	(23)
Méthode globale (planétaire).	(23)
Les méthodes externalistes de la sofio-analyse	(24)
La méthode internaliste de la sofio-analyse.	(28)
Philosophie informative -	(29/31)
Philosophie pré-constitutive	(32/54)
Philosophie constitutive	(55 /173)
Philosophie normative	(174/235)
Avant-propos. - Philosophie (analyse Sofio)	(01/17)
(A) Note semi-sociologique :	(01/03)
filo.sofia' (sagesse) :	
a/ Mésopotamie (à partir de -2900))	
b/ Egypte (à partir de -2710),	
c/ Canaan	
d/ Israël	
<i>Sophioanalyse.</i>	(03/05)
a/ la sofiographie	
b/ Sophologie	
c/ Philosophie :	
Modèle applicatif de la sofio-analyse,	
la sagesse expérimentale d'Israël	
la sagesse théologique d'Israël :	
La sagesse apocalyptique : le paranormal :	
Sur la sagesse sceptique (Qohelet (pensée séculaire) Ecclésiaste) Daniel et les	
apocalyptistes, pensant de façon paranormale.	
<i>La structure de la sagesse.</i>	(6/22).
L'histoire du mythe. -. Narkissos	
L'interprétation du mythe.	
(b)1. <i>Le hiéro-analytique</i>	(7112)
A ; divinités du destin.	
B. Structure libre. Leopold Szondi	
C. Note modèles structurels ces derniers contournent complètement le sens	
hiéroanalytique au-delà. Une méthode beaucoup plus sensée est celle de	
Peirce mais de manière hiéroglyphique élaboré.	

Sa structure : La triade de Peirce : abduction, déduction, induction.

2. (12/13) *L'interprétation psychanalytique du mythe de Narkissos.* --

a/ informatif

b/ constitutif

c/ préconstitutif

d/ éthique-politique,

La sagesse ontologique (ou aussi métaphysique) comprend les quatre ;

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

Les foyers de la culture antique, avec des cercles “éclairés”, sont les suivants :
Mésopotamie, Égypte, le Vallée de l’Indus, Chine, société indienne (Azteques,
Mexique), Mayas (sud), Incas (Pérou).

Classification de l’histoire grecque (22)

la philosophie, les sciences professionnelles et la rhétorique se situent entre -625 et
+600.

Histoire générale de la Grèce :

(i) Les “âges sombres” (-1200/-800) -

(ii) L’âge archaïque (-800/-500)

(iii) L’ère “classique” (-500/-338)

(iv) L’ère macédonienne (-338/-146)

(v) La période romaine (-146/ ...) .

Note : - la méthodologie de l’étude de sagesse. (23)

Méthode globale (planétaire). (23)

Les méthodes externalistes de la sophioanalyse (24/27)

La méthode anthologique ou anthologie. –

1/ La méthode anthologique (25)

2/ La méthode littératologique. (25)

3/ La méthode psychologique (25)

4/ La méthode psychologique (25)

5/ La méthode sociologique. (26)

6/ La méthode culturologique. (27)

7/ La méthode historique. (27)

La méthode internaliste de la sophioanalyse. (28/31)

a. L’être est ce qui existe en soi, indépendamment du sujet connaissant

b1. cet être est un

b2. être vrai,

b3. être bon,

Philosophie informative - (29/31)

Zénon d’Eléa

La Société Protosophique

Zénon de Kition

La distinction épistémologique entre “fanera” (les choses visibles) et “afanè” (“adèla”, les choses invisibles) a toujours été un problème.

Philosophie pré-constitutive ou extraconstitutive (également appelée “métaphysique”). (32/54)

le type religieux (33)

Type monothéiste : Xénophane : “ Un seul Dieu “.

le polythéisme,

le type séculier : cfr. Blackham (33)

Des domaines particuliers :

a. les mantiques (35/37),

a/ la chorégraphie, b/ les arts visuels, **b.** la magie (37/38),

a/ magie “noire” (sans scrupules),

b/ Magie théurgique ; les divinités sont créées ou soumises

c/ Religion à mystères (38/45)

a. les mystères anciens (Déméter, Dionusos ; les mystères orphiques, Kabeiroi (Samothrace) et Sabazios (un dieu de Frise apparenté à Dionusos) ; (38)

b. les mystères hellénistiques - romains (Kubele / Attis ; Isis / Osiris ; Mithra) ; Les mystères d’Eleanor-Athean (38/45).

L’idée principale des Mystères est l’enseignement chtonique selon lequel les divinités célestes, genii, iuones, formes de pensée, descendent dans les choses et les processus terrestres de l’âme avec les choses. (52)

Note : les idées, (45/54).

L’“idée” montre la structure sapientielle (sagesse) :

Elle existe en tout cas, pour les choses et les processus qu’elle contrôle : elle existe dans les choses, physiques, naturelles, comme la structure de la (le côté constitutif de l’idée) ; C’est dans la perception et la raison et le raisonnement en tant que contenu de la connaissance et de la pensée que se trouve la afficher (une - image sans ambiguïté) est de l’idée dans et pour les choses et les processus (le le côté cognitif et informatif de l’idée) ; elle régule, “oriente” le comportement (processus), c’est-à-dire qu’elle est “cybernétique” (: normative) , déontique).

(c) Philosophie constitutive (physique) (55/173)

Le concept de nature.

a1. L’approche de l’herméneutique anti-nature (61)

a2. L’approche de la nature ancienne et mystérieuse (61)

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

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

d. La nature unique et les multiples natures (70/93)

individualisme dans la libre recherche de la nature, (72/73)

Le relativisme de la recherche libre (73/92)

Le Protosophe (89)

(2) Thukudides d’Athènes (91)

La triade matière / énergie / information, dans la nature.	(94)
a. Le “matérialisme” antique.	(94/109)
a1. Matérialisme moniste (monisme hyléen)	(94/98)
a2. matérialisme non-moderniste (dualisme / pluralisme hyléen)	(98/109)
Matérialisme dualiste	(98)
Matérialisme pluraliste	(99)
La substance de l’âme (fluide) des Voorsoeratiekers	(102/106)
La substance de l’âme (fluide) chez les derniers penseurs grecs.	(106/109)

Conclusion : 1. Principale impression : dans le monde gréco-romain, c’est le pluralisme hyléen qui prévaut différentes formes ;
 2. le dualisme anthropologique (âme et corps sans milieu fluide) est Presque inexistante.

b. La dynamique ancienne	(110/117)
Typologie des forces, présent, grec	(114/115)
c. L’ancienne théorie de l’information.	(117)
L’âme dans la nature	(131)
-Le domaine de la biologie médicale	(131)
- Le domaine ethnologique-hiérarchique	(131/133)
- Le domaine paranormal-occulte.	(133)
- Le domaine philosophique.	(134)
L’âme des Grecs anciens.	(137)
L’animatisme.	(137/139)
Fétichisme.	(139/140)
L’animisme.	(141/159)
Croyance en la cause.	(159/163)
Croyance en l’âme du monde.	(163/165)
L’occulte dans la nature.	(166/173)
a. L’objet	(167/171)
b. le sujet	(171/173)

Philosophie normative (éthique-politique, déontique). (174/235)
 Le point de départ. (175/117)

L’incompréhension de la doctrine des idées. (177/178)

Le fondement d’une philosophie normative.	(184/196)
Le seul	(185)
2.a. immanent transcendant	(185/186)
2.b. analogie	(186)
3.a.Paire opposée	(186/188)
3.b. harmonie	(189/195)
L’harmonie est multiple : la parenté	(189/191)

La parenté de l'homme avec la déité	(191/195)
(3).c. l'hénologie musicale	(195/196)
L'éthique-politique hénologique-arithmétique	(196)
"L'éthique est basée sur l'harmonie	(196)
(ii)a. Le côté information	(197)
(ii)b. Le sofio - côté analytique.	(198)
c. La daimonia de l'homme éthico-politique	(198/200)
a. Le côté agogique	(200/202)
(iii)a1. Hiéromancie (vitalisme astral)	(203/205)
<i>Note</i> : nettoyage	(203)
a2. Le hiérarchisme comme philosophie thérapeutique	(205/214)
note : Apollon	(207/209)
note : Dionusos	(209/212)
Dans la mesure où ils sont telluriques-chthoniques, l'énergie mystérieuse ('dunamis') agit de manière salvatrice, mais de manière démoniaque, de sorte qu'une réserve biblique reste valable	(212).
<i>Note</i> : élaboration sur l'agapè et l'éros	(213)
la musique comme thérapie	(214).
a3. Le hiérarchisme comme philosophie de l'éducation	(215/217).
L'hénologie	(215)
Les sciences sacrées	(215)
La physique pythagoricienne	(215)
Les "akousmatikoi" (auditeurs) et les "mathematikoi",	(217)
(iii) a4. La Hiéromancie comme philosophie pragmatique	(217/222)
a5. Le hiérozöisme comme harmonie de l'individu	(223/235)
L'aspect social	(223/230)
- L'aspect singulier ou privé.	(230)
2a - Liste des méthodes de Peirce	(231)
2b - Un double individualisme	(233)