

**5.7. Introduction à la pensée moderne et contemporaine. (MHD)
Partie 2, p. 151 à 289.**

MHD 128

Mais, comme le résume brillamment Dodds, o.c., 105 : “Il est très dangereux de chercher trop profondément dans la nature du monde”. En effet, comme l’explique Dodds, la “félicité” de l’“historia”, en tant que vie retirée - voir par exemple p. 70 *supra* (Anaxagore, ami d’Empédocles) -, sauve la vie “contemplative”, entre autres, des difficultés politiques - un thème que reprendront les épicuriens (-400/+400 : très longtemps, donc) -.

Mais l’approfondissement, purement spéculatif - voir ci-dessus p. 4 (Le recueil des résumés non hyliques) - des questions de la vie a épuisé Empédocles - comme tant de sceptiques. “(La vie contemplative) - dit Dodds, o.c., 106 - est (...) le refuge du désespoir”.

Si nous comparons maintenant Empédocle d’Akragas - voir *ci-dessus* p. 67/70 -, nous voyons immédiatement la petite différence : Empédocle est religieux-théosophique ; Euripide est religieux, mais critique-physique. Si tous deux avaient un grand intérêt pour les réalités religieuses et paranormales, la différence est claire : Euripide est un penseur herméneutique et véritablement “balladique” de l’Antiquité.

À notre époque de pragmatistes et de comportementalistes, de théosophes et de spiritualistes, de freudiens et de jungiens, - dit encore Dodds, o.c., 112 - “Euripide, que l’on pourrait appeler Ca. Swineburne (1837/1909), l’écrivain anglais, que l’on pourrait qualifier de dramaturge et de singe difforme, est pour notre génération, l’une des figures les plus sympathiques de la littérature ancienne”. En parlant d’“interprétations” du même Euripide !

(3) B2a. La religion du destin.

F. Flückiger, *gesch. D. Naturrechtes, I (Die gesch. D. Europ. rechtsidee im Altertum und im frühen Mittelalter)*, Zollikon/ Zürich, 1954, 43ff, élaire, en historien du droit et en théologien, un autre moment de la philosophie d’Euripide, à savoir l’idée de destin.

“ Pour ce poète, qui vit déjà à l’époque des Lumières grecques - voir *ci-dessus* p. 21v. (*Xénophane de Kolophon*), les divinités olympiennes - disons, non hochoniennes - sont certes devenues problématiques, mais elles sont d’autant plus puissamment remplacées par la croyance primordiale au destin.

MHD 129

Mais le “pouvoir” du destin agit - aux yeux d’Euripide - non seulement indirectement, par l’intermédiaire de l’oracle (voir *ci-dessus p. 45/49 (cadre de pensée héraclitéen)*) et du mot de malédiction (c’est-à-dire d’un discours magico-magique qui détermine le destin), mais aussi immédiatement, c’est-à-dire par l’intermédiaire de “forces de la nature” démoniaques, - ceci dans la mesure où nous (c’est-à-dire F. Flückiger) désignons comme “démoniaque” une puissance supérieure qui s’élève dans l’homme lui-même et le contrôle”.

En d’autres termes, l’humanisme - voir *ci-dessus p. 115/116 (analogie anaxagoricien)* - avec ses abductions humanistes, apparaît ici sous la forme naturaliste-profondeur-psychologique.

F. Flückiger, o.c., 44, précise : “ Euripide est le premier à avoir mis la ‘nature’ (‘fusus’) et le ‘droit divin’ (‘dikè’) en relation intrinsèquement nécessaire. Il l’a fait, notamment, dans le sens mentionné ci-dessus : le destin “divin” s’accomplit dans les forces de la nature, qui sont (1) la pulsion et (2) le caractère (“thumos”, “manie”). Ils maîtrisent l’homme et exigent de lui une “digue” (rétablissement de la justice).

C’est (...) là que se trouve l’origine du droit naturel” (voir *ci-dessus pp. 40/45 (dialectique)*)-encore une façon dont le proposant, *ibid* :

- a/ “Ce que la “divinité” - au sens euripidien du terme, bien sûr (voir *ci-dessus p. 127* (force aithèr- ou divinité du feu située dans le fusis lui-même) - détermine comme destin, c’est précisément ce qui doit “anankaios” (nécessairement) s’accomplir”.

- b/ “Mais la base abductive est nouvelle : l’origine “divine” n’est plus vraiment Zeus ou moira (la déesse du destin), mais la puissance qui est vécue immédiatement dans le fusis lui-même”. - Voilà pour cet éminent historien du droit.

(3) B2b1. *Modèle d’application 1.*

F. Flückiger, o.c., 44f., développe sa thèse : dans “*L’Héraklès enragé*”, un des drames d’Euripide (probablement de -416), la force de la nature est la “Lussa” (dont le sens premier est “rage”, mais qui métaphoriquement -- par analogie (voir *ci-dessus p. 101f.*) -- peut désigner l’agression humaine sous toutes ses formes).

MHD 130

La “lussa”, l’envie d’attaquer, est “transmise” par l’“Aither” (ce langage est bien sûr purement métaphorique) : c’est la rage qui prend possession du “héros”.

Il fonctionne en deux temps :

(1) Héraclès, sous la pression de cette pulsion inconsciente, détruit sa propre maison et tue sa femme et ses enfants.

(2) Ensuite : la frénésie le quitte, comme s’il s’agissait d’une sorte de “pouvoir” autonome niché dans ses entrailles ; ce n’est qu’alors - et pas avant - qu’il comprend (la “raison ou l’intellect” ne vient qu’après), qu’il prend peur, qu’il s’effondre.

Il “rationalise” - terme freudien utilisé pour indiquer que quelqu’un, bien qu’apparemment inconsciemment “poussé” (motif), imagine néanmoins une “explication d’apparence rationnelle” (c’est-à-dire la “rationalisation” proprement dite) - et dit - cette fois en langage chthonique - “ensemble, nous avons été écrasés par la main d’Héra (la déesse suprême, épouse de Zeus)”. (Herakl. Main., 1392). Il s’agit, ostensiblement, d’une “malédiction transmise par la divinité” (id., 919f.). Ce n’est pas sa propre faute - on peut déjà voir la justification typique de la psychologie des profondeurs à l’œuvre ici - mais un destin que “Lussa” lui envoie, qui entraîne un désastre pour lui et ses biens (maison, famille).

Note -- Euripide va jusqu’à utiliser la mythologie pour dissimuler son “impuissance rationnelle-intellectuelle” derrière la mythologie “ridicule” de la religion populaire.

Elle ne cache même pas le fait que, dans le sens archaïque-religieux, la “Lussa”, transmise par une divinité, est plus qu’un processus naturel et certainement, très certainement, plus qu’une justification et une “vindication” bon marché (ici dans le sens préfiguratif “rationalisation”) pour des actes immoraux.

En effet, l’homme archaïque reconnaît deux types de culpabilité :

a. la culpabilité inconsciente, mais qui est et reste une véritable “culpabilité” (et demande le pardon) ;

b. la culpabilité consciente, qui, ici dans un état d’esprit éclairé (“jeu de langage” ; cf. *supra pp. 33/40*), est fondamentalement la seule culpabilité reconnue.

MHD 131

P. Ricœur, Finitude et culpabilité, ii (Le symbolique du mal), Paris, 1960, 9/150 (les symboles primaires : souillure, péché, culpabilité), a souligné, à sa manière - protestante-rationnelle - comment le "mal" éthico-politique présente trois types :

1/ tache, souillure, impureté' (très rituel, selon Ricœur) ;

2/ péché (infraction à un ordre quelconque) ;

3/ la conscience de culpabilité, la conscience de culpabilité (forme psychologiquement vécue).

Ricœur y voit plutôt des phases, qui, culturellement et historiquement, se succèdent. Ce qui est correct. Mais ce sont, à mon avis, des moments durables de la même présence du mal éthico-politique. Et donc : simultané (ou aussi bien que).

Voyons voir, dans Herakles.

Observation.

Le fait brutal et non dissimulé de Lussa (avec les événements), brièvement esquissé *ci-dessus p. 129v.*

Indication... phase abductive.

La lussa, en tant que force de la nature, qui s'empare du héros, est la raison nécessaire et/ou suffisante (le " thumos ", le terrain déraisonné, préconscient, à partir duquel l'action " rageuse " jaillit, compulsive, laisse passer la lussa). En fait, dans l'optique d'Euripide, c'est la raison sans conteste. Mais il soupçonne - entre autres et surtout en tant qu'initié - qu'il y a "plus" ("l'autre" ; *voir ci-dessus p. 124*) derrière cela : à savoir le fuis en tant qu'"irrationnel", "démoniaque".

Abductif-mythique

Le "mythe" est, pour Euripide, la formulation maladroite et suggestive de cet "autre" qui, tout en restant mystérieux, peut se trahir quelque peu.

Ensuite, dans cette forme abductive, la nécessité et la suffisance (réduction régressive) sont doubles :

(i) le "mal" généalogique : la lignée d'Héraclès est elle-même grevée d'une dette de sang séculaire (un meurtre a été commis par un ancêtre, ce qui le rend, lui et ses descendants, "impurs", "souillés", après une telle offense à l'ordre ("sacré") chargé de pouvoir - ce qui est un "péché" (dans le jeu de langage de Ricœur)) ; cela exige - devant le siège du jugement du "temps" (*voir ci-dessus p. 3 (l'ordre juridique d'Anaximandros)*) - une nouvelle et plus profonde compréhension du "mal" de la lignée. 3 (ordre juridique d'Anaximandros)) - une "tisis" (pénitence, rétablissement de la justice) ;

(ii) La mise à mort de Lukos, le conquérant, qui menaçait également sa femme et ses enfants - et ce de manière unilatérale, c'est-à-dire sans l'autorisation des divinités qui, en tant que déterminants du destin, prescrivent les règles de comportement actuelles.

MHD 132

Il est vrai que Lukos s'est lui-même attiré un destin : il a défié honorablement les divinités (conséquence : il est "be-flecked" (premier type de Ricœur), après ce franchissement de la frontière contre un ordre existant (péché ; dans le jeu de langage de Ricœur)). Il devra subir le dikè, la restauration de l'ordre légal.

Mais cela n'arrange pas la facture d'Héraclès : il paiera deux fois "tisis" (amende). La déesse Iris, qui est la messagère ("ange") à la fois d'une divinité à une autre et des divinités aux hommes (ici : le héros Héraclès), mais aussi des héros aux divinités, est envoyée par Héra, qui poursuit Héraclès : Iris amène un daimon "en colère" (calamiteux) (qui, chez Euripide, signifie le destin, mais avec cette atmosphère mystérieuse-mythique qui l'entoure) et souligne - selon Flückiger - que la chose effrayante qui est sur le point de se produire est la "digue", la loi et l'ordre. Elle termine son discours par ces mots : "Les divinités ne se tiendraient nulle part, si (Héraklès) ne devait pas donner 'dikè'". (Her. Main. 841).

Note. - Ne vous méprenez pas :

(i) Le physique est le véritable abduction: la nature humaine (avec son daimon immanent de Lussa, dans le cœur même du héros) est la véritable scène ;

(ii) le mythe est une sorte d'"aura", qui articule et révèle l'ordre caché du destin (mais le monde souterrain, Olumpos ; Héra, Iris etc. sont démythifiés).

(3)B2b2. Modèle d'application 2.

Le drame "Mèdeia" (Médée) date de -431. Pour comprendre la "tragédie" de la pièce, il faut connaître un peu le passage des Argonautes.

Jason, le chef des Argonautes, parvient à obtenir la Toison d'or (la fourrure d'un bélier divin) de Thessalie (le pays de la magie), mais non sans la magie de la colchique Medeia, qui s'est éprise de la jeune Hélène et que Jason, par vanité, épouse. Avec le temps, le couple s'installe à Corinthe, où se déroule la tragédie.

MHD 133.

Dans *Medeia*, en d'autres termes, un type (voir ci-dessus p. 111 et suivantes, où le type est biologique ; ici, nous parlons d'un type mythologique) apparaît : un jeune héros lutte contre un ennemi dangereux (ici : Aïètès, roi de Kolchis, sur la côte orientale de la Mer Noire) ; grâce à l'aide de la fille de l'ennemi (ici : Medeia), le héros (ici : Jason) est victorieux.

Apparemment, comme dans tous les mythes, cette structure (modèle de base) est élaborée dans toutes sortes de variantes (un phénomène linguistique et culturel que les structuralistes étudient, de préférence étayé logiquement (c'est-à-dire avec des schémas, qui représentent la stoïchiose (voir ci-dessus p. 2) ; en ce qui concerne le structuralisme, voir aussi ci-dessus p. 90 (opérations binaires, qui, d'ailleurs, se produisent aussi dans des phénomènes linguistiques et culturels tels que les mythes).

Conséquence : Euripide avait un certain choix.

Dans *Medeia* nous rencontrons un autre type mythologique : “Medeia (...) est la fille du souverain souterrain, Hadès (son apparenté à Aietes). Elle aide Jason (...). Mais le mariage entre l'immortelle (Medeia) et le mortel (Jason) n'est, comme souvent, pas accompagné de bonheur (*J. Geffcken, die Griechische Tragödie*, Leipzig/Berlin, 1911-2, 110).

Dans *Medeia*, le scénario est, brièvement, le suivant : à Corinthe, Jason se fiance à Glaukè, la fille de Kreon, prince de la ville qui veut envoyer Medeia en exil.

Medeia, archaïque, demande le report du départ d'un seul jour.

(1) Elle envoie à Glaukè une robe et une couronne d'or. Quand elle porte la robe et la couronne, elle meurt. Son père, Kreon, la prend dans ses bras : il meurt lui aussi.

(2) Elle tue, de ses propres mains, les deux enfants qu'elle a avec Jason. La pièce se termine par un “deus ex machina” : le soleil lui envoie un char, tiré par des dragons ailés, dans lequel elle s'enfuit à Athènes, où elle épouse Aigeus, le fils de Pandion.

De cette manière démoniaque, Medeia prive son ex-mari de ce qui lui est le plus cher et le détruit psychologiquement.

MHD 134.

Profonde herméneutique philosophique.

cfr. *supra pp.* 32/32.12 (métaphysique et inconscient humain comme indication de scénario).

(A) Observation.

L'histoire (scénario) est le fait observé

(B)1. L'inconscient humain comme raison nécessaire et/ou suffisante..

Mèdeia-Exodos (1002/1419) - médite : "Par les divinités vengeresses de l'Hadès ! Il n'arrivera pas que je laisse mes enfants être humiliés par mes ennemis ! (...).

L'événement ("scénario") est entièrement programmé et non réversible. Déjà, la couronne sur sa tête, la jeune souveraine (Glaukè) meurt. J'en suis sûr ! Mais, si je prends la voie de la calamité totale, je leur enverrai (c'est-à-dire les deux enfants) une calamité encore pire. Je vais leur faire mes adieux". (Mèdeia fait le signe : les deux enfants viennent à elle).

"Donnez, les enfants, votre main droite à votre mère en signe de salutation !" -- (Mèdeia, les embrassant, embrasse ses enfants) "O très gracieuse main ! O la plus belle des bouches ! O noble apparence et visage ! Soyez heureux ... mais de l'autre côté ! Les choses - ici, sur terre - que votre père (c'est-à-dire Jason) vous a prises. O agréable étreinte ! Ô peau douce et souffle agréable de mes enfants ! Va-t'en ! Partez !" (Mèdeia les congédie).

"Je ne peux plus regarder mes enfants, écrasé comme je le suis par ma malice, et, ce faisant, je commence à me rendre compte ('ma(n)thano') des mauvaises actions que j'oserai faire. Mais le thumos est plus fort que ma volonté. Oui, la pulsion ('thumos') est la cause du plus grand mal parmi les mortels". (1059/1080).

Comme le dit *Flückiger, gesch. des Naturrechts*, I, 45 : le "daimon" (= la puissance du destin, qui est à la fois une divinité et une pulsion ("thumos" - quelque peu identique à la pulsion et au "désir" de Freud) agissant dans l'homme) - ici le daimon de la vengeance est la pulsion, jusqu'à ce que Mèdeia commence à la réaliser (motif).

(B)2. L'inconscient métaphysique comme type d'abduction 2.

Vv. 764v : Mèdeia dit : "Ô Zeus et Dikè (justice) de Zeus et lumière du soleil. Nous serons désormais comme ceux qui remportent une grande victoire sur leurs ennemis. Nous sommes sur cette voie. Maintenant il y a l'espoir que mes ennemis paieront le châtement selon la justice.

MHD 134 (bis ?)

Structure herméneutique.

La structure herméneutique est la manière dont Euripide interprète le scénario.

Observation.

Le fait incontesté a été relaté dans le scénario.

Abduction (1)

Un extrait permettra de clarifier l'interprétation d'Euripide. Medeia dans l'Exodos (1002/1419), médite e.a. : "Par les esprits de vengeance de l'Hadès, il n'arrivera pas que je laisse mes enfants être humiliés par mes ennemis. (...) Le fait est totalement achevé et ne peut être éludé. Déjà maintenant, avec la couronne sur la tête, la jeune princesse (Glaukè) meurt dans ses voiles. Je le sais bien. Mais, si je prends la voie de l'extrême malheur, je leur enverrai (aux deux enfants, qui sont dans le palais, dans une autre pièce) un malheur encore pire. Je vais leur envoyer un mot d'adieu".

Medeia donne le signe : les deux enfants entrent dans sa chambre -- "Donnez, les enfants, votre main droite à votre mère pour la saluer". - Medeia embrasse ses enfants et les embrasse.

"Ô main très gracieuse, bouche très gracieuse. O noble apparence et visage. Soyez heureux, mais de l'autre côté. Les choses ici, sur terre, ton père (Jason) te les a enlevées. O étreinte agréable et peau douce et souffle le plus doux de mes enfants. Va-t'en ! Va-t'en !"

Medeia les laisse s'éloigner d'elle. -- "Je ne peux plus regarder mes enfants. Je suis submergé par mes accidents. Et je commence à me rendre compte ('manthano') des mauvaises actions que j'oserai faire. Mais le thumos, l'envie, est plus fort que ma volonté. Le thumos, la pulsion, est la cause des plus grands méfaits (mauvaises choses) chez les mortels". (1059/1080).

Comme le dit Flückiger, *Gesch. d. N.*, I, 45, le "daimon" (pouvoir du destin) de la vengeance est le motif (à distinguer du motif contrôlé).

Abduction. (2)

Mais Euripide voit la profondeur de manière psychologique. -- Dans le troisième Epeisdion (663/823), 954vv, Medeia elle-même prononce : "Ô Zeus et 'Dikè' (= rétribution) de Zeus et lumière du soleil". Maintenant, nous serons comme ceux qui remportent une grande victoire sur leurs ennemis. Nous sommes passés par là. Maintenant, il y a l'espoir que mes ennemis paieront une juste punition (' teisein dikèn').

MHD 135.

(...). Toutes mes volontés ('boulumate') je te dirai (toujours : Zeus, dikè, dieu du soleil). Attrapez donc les mots qui ne plaisent pas... J'enverrai un de mes serviteurs à Jason et je lui demanderai de venir sous mes yeux. Une fois qu'il sera là, je lui dirai des mots doux, lui disant que je suis d'accord, - qu'un mariage royal (avec la princesse Glaukè) est une bonne chose, après qu'il nous ait trahis (Medeia). (...). Je vais (...) envoyer les enfants avec des cadeaux dans leurs mains à la mariée (Glaukè). (...) Un voile léger et une couronne d'or enflammée. Si elle accepte et porte ce "cosmos" (ornement), elle mourra misérablement, comme tous ceux qui toucheront cette jeune fille. Avec de tels charmes ('farmakois') je vais oindre les cadeaux.

Mais maintenant, je change ma prière : je pleure sur le genre de travail qui nous attend. Car je vais tuer les enfants, les miens. Il n'y a personne qui les en empêchera. Après avoir détruit toute la maison de Jason, je quitterai ce pays, fuyant le meurtre de mes enfants les plus chers et accablé par le fardeau d'une œuvre des plus impies. Car, mes amis, être moqué par mes ennemis n'est pas supportable. Jusqu'ici ! Quel avantage les enfants tireraient-ils de cette vie ? Je n'ai ni patrie, ni maison, ni refuge contre la calamité".

Il faut noter que Medeia, ici, ment, car elle vient de trouver refuge auprès d'Aigeus (à Athènes) : elle se leurre en pensant que son "thumos" est rationalisé.

" J'ai commis un péché le jour où j'ai quitté la maison paternelle, après avoir été persuadé par les paroles d'un homme grec qui, avec la coopération d'une divinité ('sun theoi'), paiera un juste châtement ('teisei dikèn'). Il ne verra plus jamais les enfants nés de moi. De sa nouvelle épouse, il n'aura jamais d'enfants, car, grâce à des moyens magiques, l'"ananke" (le besoin) est là pour que cette femme malchanceuse meure d'une manière malchanceuse, une manière douce.

MHD 136

Au contraire, on me prend pour le genre opposé : insupportable pour mes ennemis, bienveillant pour mes amis. La vie la plus célèbre est celle d'un homme". Toujours dans l'Exodos, 1231/1235, le chef de chœur dit : "Apparemment 'ho daimon' (le dieu du destin), avec de nombreuses calamités, aujourd'hui, à juste titre ('endikös') bat Jason, ô malheureuse (c'est-à-dire Glaukà), comme nous avons pitié, fille de Kreon, à cause de ton destin.

Vous qui êtes allés aux portes du monde souterrain ('eis haidou pulas') pour épouser Jason".

" Le chœur est d'accord pour dire que le daimon de la vengeance - le narrateur exprime les deux abductions dans le même titre - frappe à juste titre Jason ('endikos').

En plus de cela, le destin favorise Medeia. Dike l'envoie chercher. Hélios (le dieu du soleil) sauve Meadeia, dans le char du dragon, de l'emprise de ses persécuteurs.

Le chœur, avec un sourire, conclut la tragédie : " Zeus est de beaucoup (de choses), sur l'Olympos, le devin ('tamias'). Les divinités ('theoi') accomplissent ('krainousi') beaucoup (de choses) de manière inattendue ('a.elptos'). Les choses auxquelles on croit ne se matérialisent pas. Une divinité ("theos") trouve une issue aux choses, que l'on ne pense pas voir se produire. Le fait (de cette tragédie) - "tode prasma" - a eu son dénouement de cette manière !

La justice inhérente au destin est non seulement salutaire et ordonnée, mais aussi destructrice et effrayante." (F. Flückiger, o.c ., 46).

En d'autres termes, de parler avec WB. Kristensen, le destin est "l'harmonie des contraires" (voir *ci-dessus* p. 24/ 26).

Note - Même dans les *kuklops*, une pièce qui ressemble encore beaucoup à un satyre, il est question de "digue" : l'archi-vautour Odusseus fait boire du vin au grossier kukloos matérialiste, une créature fantastique qui ne connaît que le plaisir et la soif de sang, un dracula avant la lettre, tout en marmonnant : "Sachant bien que le vin lui fera du mal et qu'il paiera bientôt un juste châtement". (421/422)

(3)B3. La religion balladique du destin.

(1) Modèle applicable de la ballade.

J. Van Eichendorff (1798/1857), de la jeune école romantique de Heidelberg, nous a laissé un modèle typologiquement pur (*voir ci-dessus p. 112*) de ballade (du latin tardif “ballare” (danser) ; la ballade est une sorte de chanson dansée, que nous, germanophones, (essayons de) traduire.

Lorelei (ce titre porte

(i) “die (ook : der) Lei, c’est-à-dire la roche et

(ii) “Die lure”, c’est-à-dire l’elfe (femelle) ou l’esprit de la nature).

a. “Il est déjà tard. Il fait déjà froid. Pourquoi chevauches-tu seul dans la forêt ? La forêt est longue. Tu es seule, belle mariée. Je te ramène à la maison.”

b. “Grande est la quantité d’argent et de ruse des hommes. De chagrin, mon cœur est brisé. La bécasse va et vient. Oh ! Fuyez ! Tu ne sais pas qui je suis !”

c. “Si richement décorés sont le coursier et la femelle, si merveilleux est le jeune corps !

Maintenant je vous connais ! Que Dieu m’aide ! Vous êtes la sorcière, la lorelei.

d. “Tu me connais. Du haut de mon rocher, je regarde, silencieux, ma serrure dans le Rhin. Il est déjà tard. Il fait déjà froid. Tu ne sortiras jamais de ce bois”.

Note - Sur TF 1, le 25.03.84, sous le titre ‘la plus belle soirée de ma vie’ (un film italien (1972) d’Ettore Scola), on a joué un film de Friedrich Dürrenmatt, *De panne* (l’histoire du docteur Rossi qui, avec sa voiture ultra chère, ‘tombe en panne’), qui est typologiquement (*voir ci-dessus p. 112 ; aussi 133 (type mythologique)*) modèle identique.

Le Dottore Rossi connaît en effet une sorte de fin étrange, où d’anciens juges, pour passer le temps, se livrent à une sorte de jeu judiciaire “pour ne pas tomber dans l’heure de la retraite”. Rossi, en tant qu’accusé, se laisse juger et condamner de cette manière “épouvantable” lors d’un dîner somptueux. pour le plaisir de jouer.

Le lendemain, cependant, on lui présente une facture extrêmement coûteuse que, riche comme il est, il paie quand même. Il est escorté dehors avec des chœurs, des chants et de la musique. Mais - et voici le “lorelei” :

MHD 138.

(i) Avant de chercher un endroit pour dormir, Dottore Rossi, dans la ville où la banque suisse ferme à l'heure, rencontre une fille sexy, avec une robe en cuir et une poitrine voluptueuse, sur une moto très chère. Emporté par son désir d'homme riche pour tout ce qui est sexy, il poursuit la moto, qui lui échappe, dans une course rapide. Jusqu'à ce qu'il tombe en panne. C'est comme ça qu'il se retrouve à la serrure du palais de justice. Mais sans aucune compréhension de ce qu'est réellement cette écluse, apparemment un restaurant très hospitalier.

(ii) Tout au long de cette soirée typiquement jet-set ou voyageuse, une serveuse tout aussi sexy sert avec qui - à cause des juges à la retraite et surtout du sexy homme d'affaires italien "Dottore Rossi", qui est constamment testé sur la véritable origine de la grosse somme d'argent qu'il a déposée sur un compte en Suisse - on en vient à "Liebeleie", même après avoir rêvé avec ferveur d'une folle virée en moto avec la mystérieuse serveuse.

Au matin, Dottore Rossi ne se rend toujours pas compte que la serveuse est identique à celle qui l'a séduit la veille au soir, dont la moto était délibérément garée sur le parking pour qu'il ne puisse pas partir sans elle.

(iii) Jusqu'à ce que Dottore Rossi, en route pour la banque mais, malheureusement, avec son parchemin de condamnation, qu'il tient de toute son âme comme s'il s'agissait d'un souvenir précieux, croise à nouveau le "lorelei", qui le frôle, dans la voiture : c'est alors seulement qu'il ouvre les yeux. Il reconnaît le motocycliste et la serveuse. Dans sa "chasse" (à la vitesse et à la naïveté) après elle, il ramasse entre-temps dans sa voiture l'un des anciens "juges" du "tribunal" de la veille.

Discussion : jusqu'à ce que Dottore Rossi, furieux, la fasse sortir parce que ce mystérieux "juge" le rend non pas juridiquement - le tribunal humain n'est, pour les anciens juges comme lui, qu'une comédie - mais éthico-politiquement "coupable". Ce n'est qu'à ce moment-là que la moto passe devant lui de manière séduisante. Dans une poursuite sauvage, Dottore Rossi veut dépasser le lorelei, avide.

MHD 139.

À ce moment tragiquement comique, elle l'attire dans un virage en épingle à cheveux, où il doit freiner, mais le "parchemin de condamnation" enroulé, enfermé dans une manche rigide, qu'il n'a pas remarqué, est "tombé" entre sa pédale de frein et le corps - apparemment par accident, tout cela - et empêche le frein d'avoir prise sur sa course folle. Avec un "sourire érotique béat" sur le visage, Dottore Rossi s'écrase "dans l'abîme".

Il convient de noter que, contrairement à la ballade complète, même au moment de sa chute, Dottore Rossi ne se rend pas encore compte de qui est cette fille et de ce qu'elle est en train de lui faire : son "jugement (de Dieu)".

Dans la ballade de von Eichendorff, par contre, comme dans la tragédie euripidienne, le retard typique dans la compréhension cesse généralement : le héros (ou l'héroïne) tragique voit soudain ce qu'il (ou elle) fait, c'est-à-dire quand il est trop tard.

(2).- Modèle appl. de la ballade.

L.Uhland (1787/1862) (romantisme allemand) avec von Eichendorff, l'une des figures de proue du romantisme "purifié" (Schwabische schule), nous a laissé *Die Rache* (vengeance)... Voici une traduction...

a. Le serviteur a poignardé le noble seigneur à mort. Le serviteur était, lui-même, comme, un chevalier.

b. Il l'a poignardé à mort dans la forêt sombre. Et a jeté le cadavre dans le profond Rhin.

c. A revêtu l'équipement vierge. Sur le destrier du monsieur, il s'est jeté des francs.

d. Quand il veut sauter par-dessus le pont. Soudain, le destrier se redresse et se cabre.

e. Alors qu'il lui donnait les éperons d'or, il le fit soudain basculer, -- sauvagement --, dans le ruisseau en contrebas.

f. Avec le bras, avec le pied, il nage et se débat. L'armure lourde le force à descendre.

Jusqu'ici - aussi littéralement que possible, pour donner une idée de l'atmosphère exacte - il s'agit à nouveau d'une ballade typiquement pure. *Voir ci-dessus page 111.*

(3)-- Le modèle réglementaire (type, idée).

(i) Holger Olof Nygaard (Duke univ.), *Ballad*, in *Enc. Brit.*, Chicago, 1967, 3 : 20/22, la 'ballade' est appelée 'chanson populaire', poétisée par des poètes sans nom, chacun avec des variantes, transmise oralement, diffusée internationalement, qui est essentiellement le récit d'une action dramatique.

MHD 140

Mais Nygaard ne mentionne guère le spécifique-ballade-esque depuis le XVIII^e siècle. (dans *R. Foncke, honderd Duitsche Balladen*, Antwerpen, 1944, 10/12, donne les spécifications les plus intéressantes (descriptions de type).

L'auteur cite Börries von Munchhausen (1874), l'un des poètes naturalistes de la ballade. Le poème lyrique est une déclaration de l'esprit. L'épopée est le long poème narratif ; la ballade en est la forme courte. Von Munchhausen distingue, dans la structure de la ballade, deux couches.

a/ La couche inférieure est empirique-réelle. C'est-à-dire que l'histoire décrit un événement apparemment ordinaire, voire choquant. Méthodologiquement, nous appelons ce moment (aspect vivant) le moment de la perception. *Cf. supra p. 10.*

b/ La couche supérieure ou le processus supérieur, comme le dit von Munchhausen. "L'essentiel est que l'action - on entend par là l'objet réel du récit - ait non seulement un "Grund" (c'est-à-dire une réalité empirique testable), mais aussi un "background", c'est-à-dire qu'au-dessus du camp des héros, dans la lande, invisible dans le ciel, se battent les "einherier" (c'est-à-dire les guerriers tombés au Valhalla)." (o.c., 11).

Si nous interprétons correctement v. Munchhausen, il décrit métaphoriquement l'idée suivante : le "Grund" nécessaire et/ou suffisant ou la réduction régressive (dit plus haut p. 10v.) de l'histoire de premier plan se trouve dans le domaine mythique-sacré.

On lit maintenant - en partant de ce que dit v. Munchhausen - plus haut p. 124 (la vie entière / l'autre) ; 129 (destin divinement déterminé (arrière-plan) / forces naturelles (premier plan : pulsion, caractère) ; 130 (processus naturel (premier plan) / mythologie (arrière-plan)) 131 (schéma méth.) ; 132 (note -- physique / mythe) ; 134/136 (schéma méth.).

Note : Comme argument d'autorité, nous avons pris ici *J. Geffeken, Die griechische Tragödie*, Leipzig / Berlin, 1911, 95/101 (la 'weltanschauung' d'Euripide).

a. Il ne faut pas chercher un "système rationnel fermé" chez Euripide. Il est trop poète pour ça.

b. Des connaissances de base, - c'est-à-dire.

b1. L'esprit de vérité critique-sceptique des "rationalistes" appelés protosophistes (o.c., 95f.) "beherrscht Euripides ganz" (maîtrisait Euripide complètement).

b2. " (...) Ce besoin de vérité (...) oblige Euripide, sans relâche, à jouer les deux moments.

MHD 141.

Il a déplacé le pour et le contre de presque toutes les questions dans ses propres délibérations. Pris dans ces contradictions, il ne parvient souvent pas à prendre une véritable décision”. (o.v., 96).

B2. Euripide : une attitude protosofique

Euripide a, à l’égard de la religion mythologique-traditionnelle, qui continue malgré tout à jouer un rôle décisif dans ses œuvres, une attitude de protosophe.

B2.1. D’un côté, c’est évident :

Les thèmes du jour, les considérations morales et politiques surtout, le contrôle du comportement de ses semblables, -- toutes choses, selon Geffcken, (o.c., 97) - qui “rendent presque complètement illusoire la forme originelle du (...) mythe”.

Ainsi, par exemple, même la prêtresse d’Artémis (sœur du “splendide” dieu du soleil Apollon), Ifigeneia, fait preuve de l’incrédulité la plus flagrante à l’égard de l’institution soi-disant “divine” du sacrifice humain : “Euripide ne pouvait pas nier la saga plus nettement”. (o.c., 97).

Ainsi, par exemple, lorsque, dans son *Électre*, la divinité qui ordonne le meurtre de la mère est “très sévèrement censurée” (ibid.);-avec quoi le mythe est aussitôt “aboli” (aboli).

Ainsi, en outre, la polémique contre les légendes de la divinité sans plus. “Si les divinités commettent des méchancetés, elles ne sont pas des ‘divinités’.”

Tel est le jugement d’Euripide, résumé dans un proverbe, jugement qui se vérifie dans de nombreuses attaques contre le mauvais exemple des divinités - toutes transgressant la loi -, contre son comportement trop “humain”, contre ses oracles mensongers (*voir ci-dessus p. 45/49* : un mod. appl. d’oracle “ambigu”). (ibid.).

b2.2. Justes et véridiques

D’autre part, le poète est bien trop vertueux et véridique pour ne pas regarder l’autre côté de la “question religieuse” droit dans les yeux et en faire sa propre conviction.

“ Par exemple, dans son *Bakchen* (pièce qui “ glorifie “ le service dionysiaque (*voir ci-dessus p. 126 et suivantes*)), malgré des idées fortement “ rationalistes “, qui émergent aussi ici, dans le *Bakchen*, et malgré...

MHD 142.

le fait qu'Euripide, dans celui qui persécute le service dionysiaque, ne voit pas de criminel, le caractère orgiaque accablant des serviteurs et des servantes bakchos dans des scènes si convaincantes qu'on comprend bien comment l'opinion de ceux qui prétendent qu'Euripide s'est converti dans sa vieillesse a pu prendre racine". (o.c., 97).

Nous nous référons ici à son parangon, Herakleitos (voir ci-dessus p. 56v "Méthode de compréhension").

Geffcken, o.c., 97/98, poursuit en résumant : "Car rien n'est plus éloigné de ce penseur sérieux et universel que l'irréligiosité : c'est précisément par "religiosité" (le proposant entend : une vraie religiosité) qu'il ne professe pas la "religion" (le proposant entend : une forme irresponsable de religion), dans la mesure où un Grec, lié par mille liens à la morale ancestrale, peut le faire". (ibid.).

b3. Ce qui, à mon avis, rend le portrait de la vie d'Euripide le plus, peut-être, balladesque est son "*Historia*". Mais l'*historia* ("examen minutieux" ; Geffcken, o.c., 98 : "gnau betrachtet") de l'(auto)tromperie et de la réalité factice.-- Nous expliquons maintenant, d'abord, le contemporain.

b3.1. *P. Ricoeur, le conflit des interprétations (Essais d'herméneutique)*, Paris, 1969, 148/151, évoque brièvement les trois grands penseurs démasqueurs de notre temps

(i) K. Marx (1818/1883), qui a démasqué la fausse justice d'une culture dite platonicienne-idéaliste et chrétienne, en partant de sa base économique (infrastructure) ;

(ii) F. Nietzsche (1844-1900), qui a démasqué l'hypocrisie d'une pensée trop rhétorique, à partir de la "rhétorique" vitale de la "vie", qui se "trompe" elle-même et trompe son prochain (par "volonté de puissance") ; cf. *S. IJsseling, Rhétorique et philosophie (Que se passe-t-il quand on parle ?)*, Bilthoven, 1975, 130/143 (Nietzsche et la philosophie),--et ce, malgré tout l'idéalisme et le christianisme ;

(iii) S. Freud (1856/1939), qui a démasqué la fausse réalité de la soi-disant conscience, surtout dans les cercles "huppés" de notre culture chrétienne idéaliste, sur la base des mécanismes inconscients qui "causent" la vie psychique consciente.

MHD 143

Tous trois, dit Ricœur, 149, démasquent la conscience d'eux-mêmes et de l' "être". Bien que chacun d'entre eux expose un moment différent de cette "fausse conscience".

(a) Mais ce n'est que le côté critique-dialectique (voir ci-dessus p. 21 et suivantes). (critique de la société et de la religion par Xénophane ; sa critique de la critique ou de la méta-théorie) ; 65 (scepticisme)).

(b) L'autre côté est une herméneutique ou théorie de l'interprétation et de la praxis (voir ci-dessus p. 1 ; 13.1 (Alkmaion) ; 22vv. (Xénophane) ; 26ff, 33/36, 45/49 (herméneutique d'Héraclite). Elle consiste à décrypter les produits de notre vie consciente pour en déterminer l' "authenticité".

B3.2.

(i) Euripide démasque le simulacre de justice de la société accidentelle.

a. " Quel triste rôle joue l'argent ! Comme sa puissance est inouïe !" (Geffcken, 98).

b. "Euripide voit à travers la vie : à son regard clair, on ne peut échapper aux conséquences dégradantes de la pauvreté, que l'on ne se lasse pas, peu après son époque, de louer comme le normal, le véritable état de vie de l'homme moralement élevé". (ibid.).

c. " Qu'est-ce que la noblesse, qui n'a pas les moyens nécessaires ! Qu'est-ce que les "rois" ! Quelle misère ils ont si souvent".

d. *E. De Waele, Medeia, Antw., 1949, VIII/IX, dit : "L'état d'infériorité individuelle et sociale, dans lequel se trouvait encore la femme athénienne du V-ème siècle, a remué l'esprit d'Euripide. Dans la vie de réclusion que menait la femme - elle ne sortait jamais sans être accompagnée, elle ne rendait pas de visites, elle ne recevait que les épouses et les parents à la maison - le poète a trouvé la cause de bien des attitudes incompréhensibles face à la vie, des humeurs et des désirs refoulés, un mélange frappant de bons et de mauvais traits de caractère."*

(ii) Euripide "rejette les sacrifices, s'ils ne proviennent pas d'une attitude pieuse envers la vie. (...) Ainsi les devins qu'Euripide présente ne sont que des bavards arrivistes. (...)

MHD 144

Il veut s'approcher de la divinité sans médiateurs ; il déchire le tissu de la croyance populaire ; il brise la barrière que la suffisance sacerdotale a érigée. À ses yeux, donc, tout ce qui est glorieusement gonflé est comme cela, derrière lequel "rien" n'est caché. C'est une abomination pour lui". (Geffcker o.c., 98).

On peut comparer ces résumés de la critique d'Euripide à la fois de la tromperie et de l'auto-illusion, en quelque sorte, avec la critique culturelle nietzschéenne.

(iii) De Waele. *ibid.* dit : "Euripide a pris pour vocation poétique d'éclairer ces énigmes psychologiques dans des cas concrets.

(a) Euripide était moins attiré par l'être humain typique (*voir ci-dessus p. 111 : des individus aux types*) et idéalisé. Comme Sophocle de Kolonos (-496/-406) l'a présenté.

(b) Mais d'autant plus au cas par cas, -- avec toutes les choses haineuses, horribles, malades ou pathologiques qu'il contenait, -- avec tout ce qui était hors de la "norme".

Sophocle a exprimé succinctement la différence d'opinion entre lui et son jeune contemporain : "J'ai dépeint les gens comme ils devraient être. Euripide tels qu'ils sont !".

Pour résumer : Sophocle : typ(olog)isique et idéalisé ; Euripide : individuel et non idéalisé.

a. "Vivant au milieu de la misère de la guerre, il sous-estime la gloire et la splendeur de la bataille. Aussi intensément qu'il aime Athènes, Euripide est amer envers Sparte, dont il méprise avec véhémence la mendicité, le militarisme et l'éducation immorale des femmes. Par conséquent, les lauriers de la guerre ne sont rien pour lui et la renommée des seigneurs des champs n'a souvent été achetée que trop cher. (Geffcken, o.c., 98).

b. " (...) Dans les œuvres d'Euripide, ce ne sont pas seulement les intérêts de l'époque qui sont mis en avant. Et aussi les gens de son époque. Presque tout l'héroïsme a été arraché à ces hommes de tous les jours. Ménélas devient un piètre soldat pour Troie.

Un Jason (*voir ci-dessus p. 132v.*) est un noble usé. Oreste est une figure pathologique.

MHD 145.

Plus d'un ragamuffin rafistolé a traversé l'orchestre (c'est-à-dire l'espace entre la scène et le public, où se trouvait le chœur) sous la jubilation moqueuse de la comédie. (Geffcken, o.c., 99).

Encore une fois : non sans analogie avec la critique culturelle de Freud. Surtout si on ajoute le reste (on pense à la "Lussa" (voir ci-dessus p. 129vv. (agression) ; 134v. (dérive, daimonique) ; *E. von Tunk, kurze Gesch. der altgriechischen Litteratur*, Einsiedeln / Köln, 1942, 23 :

"Le monde représenté par Euripide est plein de pulsions et de passions. L'eros (pulsion amoureuse), que ses collègues (Aischulos, Sophocle) n'utilisaient pas ou seulement de manière indicative, domine la scène dans toutes ses variantes. Sur cette scène, la soif de meurtre et de sang, la lâcheté et la trahison ne jouent pas moins un rôle".

L'auteur souligne les répercussions sur la littérature mondiale "à travers l'ère classique vers le réalisme et le naturalisme". Le premier de tous les naturalistes s'en est sorti aussi bien que tous ses successeurs. En cherchant à éviter l'exalté, l'idéalisé, le faux et l'irréel, il s'est tourné vers le détestable, le repoussant, le maladif et le pathologique". (K. Heinemann)".

Voilà pour l'évaluation crasseuse mais véridique de von Tunk. Ce qui le rend apparenté à une certaine sphère psychanalytique. Sans aucun doute.

(iv) Mais une différence majeure, parmi d'autres, se situe entre les trois grands exposants "matérialistes critiques" actuels - Marx, Nietzsche, Freud - et Euripide :

Euripide part d'une abduction religieuse très spécifique (*voir ci-dessus pp. 124/126 (initiation) ; 126/ 128 (Aitherreligieux physique) ; 128vv. (religion du destin).*

La réduction **a.** économique (Marx), **b.** linguistique-rhétorique et vitale (Nietzsche) et **c.** les mécanismes inconscients (Freud) sont là, mais seulement au premier plan.

L'arrière-plan est l'ordre juridique de l'Aitherreligieux physique (*voir aussi page 3 (ordre juridique d'Anaximandros).* On pense à la Digue, citée plusieurs fois ci-dessus. Cet ordre juridique archaïque-religieux et en même temps physique, avec sa structure en forme de ballade, fait qu'Euripide est complètement différent des trois "démasqueurs" mentionnés, bien qu'Euripide lui-même soit, indéniablement, un démasqueur.

MHD 146.

Points d'extrusion.

1. Le moment légal.

(1) Point de référence culturel-historique.

F. Flückiger, gesch. d. Natur., I, 52, distingue trois types et couches de droit.

a. La loi archaïque-sacrée, dont on parle depuis Anaximandros (*voir ci-dessus p. 3/4*) jusqu'à Euripide, au moins dans le cas principal.

b. Le droit coutumier, qui, bien sûr, exprime la couche la plus ancienne du droit dans une sorte de jurisprudence, dans laquelle les "juges" apprennent à rendre la justice selon des "coutumes" croissantes et évoluées (on pense à un juge, qui a prononcé un jugement particulièrement apprécié dans la tribu, avec lequel il devient exemplaire dans les cas suivants

c. Le droit "politique" ou droit de la cité-état, qui émerge une fois que les villes sont devenues des unités juridiques, est en partie traditionnel et en partie novateur ; l'administration de la justice est alors libérée de l'emprise du droit chthonien-sacré de la famille et de la tribu et devient purement - ce que nous pouvons aujourd'hui qualifier en quelque sorte de - droit civil.

(2) Lien ethnologique.

P. Schebesta, Oorsprong van de religie (resultaten van het prehistorisch en volkenkundig onderzoek), Tielt/Den Haag, 1962, 59, donne un vestige encore existant. ("superditio", ce qui survit du passé) du droit archaïque-sacré, mélangé au droit coutumier, bien sûr. Il parle du moment magique-dynamique : "Un nègre, volé ou insulté, ne demande pas une 'compensation' ou une 'punition' (l'auteur signifie : dans notre sens occidental) pour le coupable, mais la restauration de la force vitale.

Nous renvoyons, pour cela, aux *pp. 3/4 (abstr. spéculative-hylique) ; 12 (abstr. spéculative-hylique d'Euripide, à savoir Aither comme substance primitive et âme (cfr. aussi 12/ 13.1 ; 67/ 70))*.

La conception aithérique-hylique de la loi d'Euripide est une déduction pour des faits d'une nature particulièrement poignante, identifiés par lui - en tant qu'homme ordinaire de bon sens - qui, toujours, sont discutables d'un point de vue purement profane, mais "qui - pour reprendre l'expression de Ricœur, quand il parle de mythe - donnent à penser".

(3) M. Heidegger, *Sein und Zeit, I, Tübingen, 1949-6, 134ff. (Das Dasein als Befindlichkeit)* parle de la vie de l'esprit.

MHD 147.

(A) *Sa base de perception* est ce qu'il appelle " le plus familier et le plus banal : l'humeur, être (ainsi ou ainsi) ".

(B) *Les anductions*, qu'il considère possibles, o.c., 134, sont :

(1) La psychologie des humeurs - en d'autres termes, la science spirituelle positive, dont il dit, à propos de la vie des humeurs, qu'elle est "noch völlig brach" (encore complètement en jachère) ;

(2) l'abduction fondamentalement ontologique ou "existentielle" :

L'humeur révèle "comment on est ou devient". Il donne un mode d'application : "L'absence souvent persistante, régulière et incolore d'être "en accord" - qui ne doit pas être confondue avec le "déplaisir" - est telle que c'est précisément là que l'existence (humaine) ("dasein") apparaît comme un objet de réticence.

L'"être" est, comme un fardeau, exposé. Pourquoi "on" ne sait pas". (C'est dans ce domaine de la perception qu'Euripide a dû faire ses observations fondamentales.

La grande différence avec, par exemple, le phénoménologue (cf. *infra p. 232 et suivantes*) Heidegger réside dans le fait qu'Euripide, comme presque tous les philosophes présocratiques, malgré les Lumières (cf. *supra p. 21 et suivantes*), n'a pas été en mesure de s'adapter à l'évolution de la société. 70 (*science*)), continue de penser hylien, c'est-à-dire primal et soul.

Explication - Nous avons vu que la philosophie réelle (cf. *supra p. 5* (analogie 9 (être-axiomata) ; 12 (ontolog. 'horizon');-- jusqu'ici le mode identitaire de philosopher;-- 2 (principe de l'univers) ; 3/4 (principe matériel primitif et fin) ; 4 (âme-monde (= matière subtile) ; 12vv. (identification mystico-magique 40 (idée de totalité, à la fois hylique (primordiale et matérielle de l'âme) et logique 88 (théorie de l'unité distinguée de la philosophie selon son essence)), - soit En d'autres termes, cette véritable philosophie consiste à partir soit d'une observation, soit d'une abstraction, et à se poser la question : " Comment l'univers, l'" être ", la totalité (ou quel que soit le nom que l'on donne à l'entité vivante concrète dans laquelle on est " chez soi ", comme dans son environnement) doivent-ils être de telle sorte que la chose observée ou abductée devienne concevable, " signifiante ", au contraire, précisément dans cet univers, dans cet " être ", dans cette totalité ? ".

MHD 148

Eh bien, cette localisation dans le tout - toujours sur la base d'une identité partielle (*cf. supra p. 5; 12*) ou, comme Heidegger tend à le dire, "in-der-welt-sein" (*cf. Sein und Zeit, 52ff.* (Das in-der-welt-sein überhaupt als grundverfassung des Daseins, d.i. het 'in-the-(life)world-sein' zonder meer als basisstructuur van het (menselijk) bestaan) peut avoir lieu de plus d'une manière.

Aristote, par exemple, s'exprime en termes d'ontologie (identitaire) (*voir infra p. 217v.*) ; Hegel en termes de dialectique (pensée et destin) (*voir infra p. 226v.*) ; Heidegger en termes d'ontologie existentielle (ontologie "identitaire" (*voir ci-dessus*), Scheler en termes d'idéation (*voir infra 231*).

Mais invariablement, l'être humain sensible ("voyant") va véritablement fonder (c'est-à-dire justifier) toutes ces manières purement spéculatives de se situer dans la totalité de l'"être" en s'identifiant de manière éthérée ou subtile au "tout" ("être", "totalité", "welt", etc.). Les théosophies de l'Antiquité, dans toute leur variété de formes, se sont "trouvées" de cette manière primitive et spirituelle (*cf. supra page 4 : l'13homme en tant qu'"âme"* (daimon) est le "point de rencontre" ("ek-sistenz", dirait Heidegger) de tout ce qui est primitif et spirituel).

Sans cette vision - que l'on appelle "théosophique" ou autre - de l'homme en tant que microcosme, qui est chez lui, quoi qu'il arrive, dans le macrocosme (*cf. supra p. 5*), il n'est pas possible de comprendre le monde de la vie et de la pensée de très nombreux philosophes, ni celui de la plupart des vrais artistes, comme Euripide, par exemple.

Le véritable artiste - comme le disait déjà Platon - est "mainomenos", "hors de lui-même", c'est-à-dire situé dans l'ensemble de l'être, grâce à sa sensibilité (celle de l'artiste).

On peut en parler en termes de "befindlichkeit" (capacité de trouver), comme le fait Heidegger (qui (*voir plus loin page 186*) revient aux "porteurs de vérité" présocratiques (les artistes, entre autres) ou en termes de "sensibilité", comme le font les paranormologues, le cœur étant la vraie philosophie, c'est-à-dire se situer, par rapport à une observation ou une abstraction, dans l'ensemble de l'"être" (univers, "welt", totalité). Dans ce sens bien défini et, à mon avis, irréfutable, Euripide était un vrai philosophe, mais qui utilisait la tragédie pour exprimer son "ek-sistenz" (se situer dans le tout).

MHD 148.1

(4) Appliqué au concept de “bien”/”mal”, cela revient à ceci. --

(A) *Observation.*

Heureux celui qui acquiert la méthode de la “recherche” (“*historias*”) et qui ne se déplace pas sur la base du préjudice causé aux (concitoyens) ou des pratiques injustes (“*praxeis*”), mais qui étudie (“*kathoron*”) le “cosmos” (ordre juridique) toujours jeune de l’immortel “*fusis*”, en particulier la manière dont ce cosmos est né et sur quelle voie de développement (“*hopèi*”). (Fr. 902).

La “recherche” en (non)droit, à l’époque d’Euripide, commence à tomber de plus en plus entre les mains des sophistes (juges, avocats) avec le bien et... avec le mal (tripotage du dossier, tripotage de l’argent, “influence”). D’autre part, tout comme aujourd’hui, la plupart des gens avaient le “sentiment” (“*Befindlichkeit*”; cf. supra) que quelque part et à un moment donné, une “vraie” justice serait rendue.

(B) *l’abduction.*

Si - quelque part et à un moment donné (le temps; cf. supra p. 3/4) - le “droit” a existé dans le sens plus profond, cosmique - fluide, alors il y a, même pour les plus pollués par “l’appareil” de la jurisprudence sophistiquée, un espoir de “digue”, de restauration de la justice.

De cette abstraction, Euripide déduit des situations juridiques - parfois ballades, mais toujours réelles - qui constituent le cœur de ses tragédies. Dans ce sens bien défini, nous avons - *supra p. 137f.* - la plus belle soirée de ma vie brièvement dans sa structure.

Le système de conformité de Scheler (*voir haut p. 64*) nous a appris à voir à la fois la distinction et la similitude entre la religion (exprimée en théologie) et la philosophie. Euripide nous donne un modèle présocratique typique de conformité (identité modèle) entre la religion dionysiaque et la philosophie.

2. Le moment dionysiaque.

Le roi Archélaos, le monarque très musical des Macédoniens, l’appelle à sa cour vers la fin de la vie d’Euripide. La création “démoniaque” (du moins selon Geffcken, o.c., 94), qui glorifie le service dionysiaque, le bakchen et la tragédie “saisissante” *Ifigenia in Aulis* datent de cette époque : le culte crétois de Zeus et le service dionysiaque (thrace) dans sa forme la plus récente sont les fondements de la philosophie d’Euripide (Kuiper, o.c., 384/390). L’intention d’Euripide n’était pas de détruire ces croyances populaires.

MHD 149

Ou, comme un second Lukoërgos, de s'aventurer dans la bataille contre la "divinité enragée" (l'auteur veut dire Dionusos). Sans insincérité, le poète pouvait, ici, baisser la tête, car Dionusos, même s'il avait gagné en puissance globale et en signification multiforme, était resté d'une nature plus daimonique que "divine" (l'auteur entend "divin" soit dans un sens rationnel-intellectuel (*voir ci-dessus p. 147*), soit dans un sens biblique-chrétien).

Il n'était pas tant une personnalité qu'une force, et Euripide n'avait donc pas besoin de le traduire devant le même tribunal des mœurs que celui qui avait jugé les autres Olympiens.

Euripide n'évite donc pas cette divinité mais la vénère hautement :

(i) non seulement dans (...) un chant choral, dans lequel, peut-être, le charme de la vieille saga a dominé le poète (...);

(ii) non, au cours de toute une tragédie, Euripide a cherché l'occasion de tirer le sens profond de cette puissance que la foule honorait en Dionusos".

On ne peut mieux exprimer l'abstraction hylique qu'Euripide opère sur les divinités que ne l'a fait Kuiper, il y a près d'un siècle, avec la minutie néerlandaise d'une recherche approfondie.

Il dit, o.c., 385v. : "Ce n'est pas, en premier lieu, le donneur de vin, que nous voyons honoré par la Grèce dans Dionusos, mais une divinité chthonique, à laquelle l'hôte fanatique des femmes (les bakchai)...". (...), avec un enthousiasme débridé, avait l'habitude de supplier pour rendre à la terre, raidie par le froid de l'hiver, la fertilité dont on se souvient depuis longtemps".

Non seulement dans la Macédoine moins raffinée, au nord, mais aussi en Attique même, Dionusos était ainsi de plus en plus honoré : "Sous l'apparence de torches sacrées, les Thuiades (c'est-à-dire les femmes entraînées dans un ravissement dionysiaque bakhtien) berçaient le berceau du petit Dionusos Liknites - "licknites" - en Attique. Sous l'apparence de torches sacrées, les Thuiades (c'est-à-dire les femmes entraînées dans le ravissement dionysiaque Bakchi), les femmes attiques, montant à Delphoi pour le culte, berçaient le berceau du petit Dionusos Liknites - "liknites", à qui l'on sacrifie le haricot sacré (maïs) - le forçant à se ranimer et à ranimer la nature endormie. Au même moment, le collège des "hosioi" (les purs), composé des premiers citoyens de Delphoi, faisait des offrandes solennelles sur la tombe de la divinité chthonique". (o.c., 391).

MHD 150

Mais écoutez le poète lui-même, *bakchai* 272f. : “C’est le daimon, le nouveau daimon, dont vous vous moquez. Je ne pourrais pas exprimer sa grandeur (‘megethos’) en force (‘megethos’ est, ici, philologiquement, l’étendue de la force), combien il sera étendu, sur l’Hellas. Deux (‘‘forces’’), après tout, ô jeune prince, sont les premiers parmi les hommes :

(1) Déméter, la déesse - elle est “ge”, la terre (...). Elle nourrit, avec de la nourriture sèche, les mortels ;

(2) celui qui est devenu égal, le fils de Sémélé (= Dionusos) ; il a inventé la boisson humide et l’a fait connaître au profit des mêmes mortels. (...)”.

Bakchai, 297v. : “ La ‘Mante’ (c’est-à-dire le voyant) est ce ‘daimon’. Car ce qui est propre aux mystères bakchiques (‘to bakcheusimon’) et qui ressemble à la folie, possède beaucoup de pouvoir de voyance”.

“ Pour déterminer la valeur de cette affirmation, (...) nous commençons par noter qu’il y a une distinction frappante entre le ton révérencieux des valeurs de Tirésias sur Dionusos et Déméter et l’amertume des reproches souvent ajoutés aux autres divinités par les héros d’Euripide. Cette vénération est irréfutable et explicable.

Euripide honore, dans ces deux types de divinités, la fertilité éternelle de la nature immortelle, la “ force “ de la terre, qui se recrée sans cesse sous le souffle fécondant (*pneuma* ; voir ci-dessus p. 3) de l’“ aither “. On l’appelait alors “Déméter”, “Ge”, “Dionusos”. (Kuiper, o.c. 397v.)

(4) *La primauté de la femme chez Euripide.*

(a) *Témoignages.*

1. *E. De Waele, Medeia, Anvers, 1949, viii/ix* : “L’étude psychologique est devenue le drame d’Euripide. Chaque tragédie qu’il écrit est un effort pour comprendre le cœur de l’homme, et surtout pour comprendre le cœur de la femme”.

2. *J.Geffcken, Die griechische Tragodie, Leipzig/Berlin, 1911, 99* “Das von Euripides entdeckte weib” (la femme qu’E. a découverte), qu’Euripide, dans des apparences toujours nouvelles et typiques - voir ci-dessus p. 111/112 (biologique) ; 133 (mythologique) - a présentées :

MHD 151.

a. Comme une vengeance daimonique, lorsqu'elle se sentait blessée dans sa féminité la plus profonde (*voir ci-dessus p. 134/136 (structure herméneutique ou d'interprétation)*), comme Medeia.

b. Comme se sacrifier héroïquement pour son mari, comme Alkestis, ou suivre héroïquement son mari dans la mort (en brûlant avec lui), comme Euadnè ;

c. Comme s'il s'agissait d'une passion non partagée (censée être de l'amour) qui s'enfonce dans la lueur et, sournoisement maléfique, mène la "bien-aimée" à la ruine, comme Faidra ;

d. Pratiqué comme un art coquet de la séduction - jusqu'au dernier moment - comme Helenè.

Plus d'une femme, parmi les femmes susmentionnées, n'est pas une "héroïne", mais chacune d'entre elles est une "manifestation réelle, empiriquement observée, de la "femme"".

Euripide semble avoir vu l'"harmonie des contraires" à l'œuvre ici (*voir ci-dessus p. 24/26 (le texte génial de Kristensen) ; 40/43 (la dialectique) ; 51 (le concept dialectique de "renversement") ; 56/64 (la méthode de compréhension)*), beaucoup plus clairement que dans l'âme de l'homme qui, à cause de son accent intellectuel-rationnel (ce n'est qu'une emphase), montre moins bien cette "harmonie des contraires".

Ce que Geffcken semble insinuer : "La marche qui mène de Medeia à Alkestis est grande. Dans les deux drames, nous avons devant nous des femmes dont le destin (*voir ci-dessus p. 128vv*) est le mari. Les deux femmes nous montrent une scène de séparation comme la mère de ses enfants. Mais, ce qui est émouvant et poignant dans Alkestis, Medeia l'a traduit dans l'effrayant daimonique. (o.c., 116).

On peut voir que Geffcken, par là, a été correctement interprété par ce qu'il dit en introduction à Alkestis : "Le roi thessalien Admètos (cf. Homère, *Il.*, 2 : 713), que nous rencontrons dans le drame, pour lequel sa femme descend aux enfers, est, à l'origine, la divinité du royaume des ténèbres lui-même.

MHD 152

Alkestis était, à l'origine, dans les temps primitifs gris-archaïques, la femme qui lui ressemblait, qui, en tant que Persephonè (c'est-à-dire la déesse du monde souterrain), autre nom de l'"épouse" de Plouton (c'est-à-dire le dieu du monde souterrain), descend avec son mari dans le ventre de la terre et, une fois encore, en ressort". (o.c., 101)

3. *ER. Dodds, der Fortschrittsgedanke in der Antike*, Zürich/München, 1977, 99 : "(...) ces figures féminines, qui, comme Euripide lui-même, sont des êtres pensants : (...) Medeia, Faidra, Hekabe (Hecuba), Elektra (car c'est une particularité d'Euripide que ses "penseurs" soient presque exclusivement des femmes).

Dodds, le grand classiciste d'Oxford, n'aurait pas pu nous donner une meilleure raison de nous attarder sur Euripide ! Nous avons là un poète très cultivé sur le plan philosophique, qui attribue également le pouvoir de penser au "beau" sexe - et ce, dans une société qui méprise les femmes (*voir ci-dessus*, 143).

Euripide devait avoir une raison ou un motif particulièrement nécessaire et/ou suffisant, même, pour risquer quelque chose d'aussi révolutionnaire pour la "mentalité" des hommes de l'époque. A mon avis, cette nécessité et/ou ce motif suffisant se trouve dans sa religion elle-même (et nulle part ailleurs). Outre le fait qu'il s'agit d'une religion du destin (j'ai emprunté le terme "religion du destin" à F. Flückiger, mais, aussi vrai soit-il, il est unilatéral), c'est aussi une religion des femmes.

JP. Vernant, mythe et pensée, II, 80 : "Le dionysisme est, d'abord et par prédilection, affaire de femmes". (Le dionysisme est, avant tout et par prédilection, une affaire de femmes).

4. *K. Kuiper, Philosophy and Religion in the Drama of Euripides* (Bijdrage tot de kennis van het godsdienst leven der Atheners t.v. Perikleës), Haarlem, 1888, 40sv., attire l'attention sur "quatre formes féminines" : Alkestis, Poluxenè, Makaria, Ifigeneia.

Sans suivre l'accent mis par Kuiper sur la question de l'immortalité, nous allons passer en revue ces quatre figures extrêmement diverses et pourtant quelque peu "similaires".

MHD 153

4.1. *Alkestis*.

Homère, Iliade, 2, 714/715, dit d'elle : “ (...) Eumèlos, qui, par Admètos, donna naissance à Alkèstis, la “divine” (au sens de “semblable à Zeus selon sa manière” : “dia”) parmi les femmes, la plus noble (“aristé”) selon la beauté (“eidos”) parmi les filles de Pélias “.

Le scénario.

Pélias, le père de la jeune fille, promet de la “donner” en mariage au jeune homme qui lui apporterait des lions et des sangliers, attelés à un char. *Cfr. Supra p. 133 (type mythologique)*. Grâce au dieu Apollon, Admètos réussit l'épreuve de force. Il a épousé Alkestis.

Mais, le jour du mariage, alors qu'il offre des sacrifices aux divinités, il “oublie” - *cf. supra p. 128s*. Le destin (qui, chez Euripide, porte des noms comme “Moira”, la puissance (in)personnelle qui dispose de tout, -- “Ananke”, la nécessité qui contrôle tout, -- “nomos”, la loi suprême, à laquelle toutes les lois humaines doivent leur origine (*voir supra p. 43*), -- “dike” (*voir supra p. 3 (pénitence) ; (132)amende (134)juste châtiment, etc.*)). Némésis”, la nécessité qui rétablit l'ordre, -- etc.) -- Que le destin, donc, le “veuille” ainsi -- Admètos, Artémis, qui, lorsqu'il entre dans sa chambre nuptiale, lui livre une chambre pleine de serpents -- le présage de la mort qu'on ne peut éviter.

Mais Apolon, qui était un ami proche de la famille (il y avait servi comme esclave), obtient des déesses du destin qu'Amètos, qui était mourant, échappe à son sort si quelqu'un de son entourage, de sa famille, se sacrifie donc, en premier lieu, à la mort (descente aux enfers), à sa place (substitut “ sacrifice de vie “.

Nous nous attardons longuement sur ce thème mythique car il est très fréquent dans les mythes du destin et aussi dans les vraies ballades (*voir ci-dessus p. 137 et suivantes*).

Cela prouve que l'inévitable typique de la soi-disant religion du destin n'existe pas, en principe. Si seulement quelqu'un peut être trouvé prêt à rompre, par le sacrifice de sa vie purement terrestre - d'ailleurs, on ne peut pas simplement “sacrifier” la vie “hylico-aithérique”, si on n'est pas d'un niveau suprême de force vitale hylico-aithérique - par le sacrifice de la “vie” purement terrestre, le “kuklos” (cycle) de vie et de mort, comme l'homme démoniste-égoïste l'a un jour introduit dans la pensée, ici, sur terre.

MHD 154

En d'autres termes, la religion du destin, telle qu'elle est habituellement comprise, est une déformation de la religion et de la "philosophie" archaïque-hylique, une déformation qui est, uniquement et exclusivement, le fait d'êtres "égoïstes", tant chez les hommes que chez les êtres "daimoniques" et/ou "divins".

C'est précisément pour cette raison que le terme "daimon" en est venu à coïncider avec "diable" ou "démon" au sens biblico-chrétien.

Ferès, le père d'Admètos, et sa femme, la mère d'Admètos, refusent, bien qu'ils soient déjà âgés et sans enfants ; -- les enfants sont, dans les cultures archaïques-hyliques, en réalité des "richesses", c'est-à-dire des vies dues à la bienveillance du monde souterrain. Seul Alkestis est trouvé consentant.

Écoutez sa prière : " Lorsqu'elle apprit que le 'hèmeran tèn kurion', le jour royal, était là, elle prit un bain, dans l'eau courante, avec son beau corps. Elle sortit immédiatement d'une pièce en bois de cèdre des vêtements et des bijoux et s'en para. Puis, debout devant l'âtre, elle prie : "Despoina, souveraine (il faut noter qu'il s'agit probablement de Perséphonè, la déesse des enfers), puisque je vais "kata chthonos" (sous la terre), je te demanderai, pour la dernière fois, à genoux devant ton image, de prendre soin de mes orphelins. Amenez l'un des enfants, en temps voulu, à une épouse bien-aimée et l'autre à un noble époux. Veillez à ce que mes enfants ne meurent pas avant l'heure, comme celui qui leur a donné naissance, mais, au contraire, qu'ils vivent, en tant que personnes heureuses ("au.daimonas", littéralement : douées d'un bon daimon), sur un sol patriotique, une vie agréable jusqu'à la fin. (...)". Puis elle entra dans la chambre nuptiale et se jeta sur le lit nuptial. Là, elle a pleuré et dit ce qui suit : "Ô station militaire, où j'ai détaché ma ceinture de vierge pour l'amour de cet homme pour lequel je meurs, adieu.

MHD 155.

Car je ne vous déteste pas. Tu n'as fait que me perdre. Je meurs comme quelqu'un qui a peur de te trahir toi et son mari. Vous aurez une autre femme, qui ne sera pas plus raisonnable, mais qui pourra avoir un bon destin. Tombant à genoux, elle embrasse avec révérence son lit nuptial.”

Pour être honnête : ce “païen” - car il “vénère” par exemple des divinités domestiques, ce que nos missionnaires catholiques, un peu partout, ont farouchement contesté comme “démoniaque” - semble avoir des mœurs maritales après tout ! Nous faisons cette remarque oblique pour souligner qu'il ne faut pas “ mépriser “ trop facilement “ ces religions païennes “. Il y aura des chrétiennes qui “hésiteront” à accepter le sacrifice d'Alkestis. Ou le feront-ils ? (cf. Alk., 158/183).

4.2. Poluxene.

Cette fille de Priamos, le prince de Troie, et de Hekabe apprend qu'elle devra tomber en victime sur la tombe d'Achille. Lorsqu'elle entend cela, “elle pleure sa mère, mais elle ne se lamente pas sur son propre sort”. (Kuiper, o.c., 406).

Elle déclare elle-même : “ Mourir m'est apparu comme un meilleur destin “ (Hek., 213). Raison : sa vie a été si difficile qu'elle a pu parler ainsi.

Elle dit - Hek., 547vv. - qu'elle meurt “ volontairement “ et offre son cou en sacrifice sans trembler et, ce faisant, ne pose qu'une seule condition, à savoir “ être tuée au nom des divinités, mais libre et sans limite : “ En tant que femme libre, je veux mourir “. Voici qu'un enfant royal a honte d'être appelé ‘esclave’ dans le royaume des morts”.

4.3. Makaria.

Cette fille du dieu-soleil Hèrakles est présentée, dans l'Hèrakleidai d'Euripide (Heraclidae), comme philosophe et progressiste. Mais sa jeunesse, “pleine des dangers de l'exil” (Kuiper, o.c., 408), l'avait rendue “amère contre la vie” (ibid.). Lorsqu'elle apprend que la génération des Héracléens (descendants d'Héraklès) ne sera sauvée que si l'un d'entre eux au moins entre aux enfers (c'est-à-dire meurt), elle est “immédiatement prête à sacrifier sa vie”. (Kuiper, o.c. 407).

MHD 156

4.3. a. Le contexte de Hèrakleidai peut être considéré comme un modèle identique à celui de *Mario Puzo, De peetvader* (1969 : sur A2 (29.03.1984) a débuté *La saga du parrain*, un feuilleton en neuf parties basé sur le roman). Cf. également *M. Puzo, De peetvaderdocumenten* (M. Puzo sur lui-même et ses démentis de la mafia), La Haye, s.d.

Tout le monde sent que *Le Parrain* a “ quelque chose “ - une vraie structure de ballade - dans ce film. Mais le “naming” !!! -

Que *Le Parrain* ait frappé comme un modèle de comportement ; dans le domaine pédagogique, prouve ce que *M. Puzo, Les documents du parrain*, 269v., écrit : “ Il y a maintenant un jeu pour les enfants sur le “marché” et ce qu’ils ont appelé “le jeu du parrain” et qui est censé “apprendre” aux enfants comment voler et comment se débarrasser des “gens” “.

Si c’est une des raisons pour lesquelles Hèrakleidai peut devenir d’actualité, alors un tout petit mot sur la place de Makaria dans la “mafia” de son époque.

Argos est la capitale d’Argolis (Péloponnèse). Eurustheus (dans Hom., II., 19 : 123, a.o., roi de Mukènè) est un “turannos”, le type non démocratique de dirigeant local dans l’ancienne Hellas.

Iolaos, le fils d’Ifikles, est le neveu d’Hèraklès, avec qui il a combattu dans sa jeunesse. Les Hèrekleidei (descendants d’Hèraklès) sont haïs par Eurustheus et, à cause de ce tyran - car c’est ainsi qu’Euripide le dépeint - sont envoyés en exil. (Herakl., 164vv. - Athènes est la polis libre, c’est-à-dire gouvernée démocratiquement (o.c., 198f.).

C’est là que les Héracléens ont trouvé refuge, après avoir fui d’une polis à l’autre. “Partout où Eurustheus apprend que nous avons été retardés, il envoie ses ‘hérauts’ et nous fait fuir de cette polis”. (o.c., 16vv.).

Ils arrivèrent ainsi à Marathon, un district de l’Attique (près d’Athènes la libre). Là, en tant que “hiketai” (suppliants), c’est-à-dire en tant que désespérés, faisant appel aux divinités et à l’hospitalité sacrée des sanctuaires de ces divinités, ils “s’assoient” à l’autel des divinités, protégés par le “themis”, le plus ancien droit sacré.

MHD 157.

W. Schilling, *Religion und Recht*, Urban Bücher, 1957, 139/144 (“*Menschenrechte*” *im lichte der religionsgeschichte*), dit que “à la lumière de l’histoire des religions, les droits de l’homme (c’est-à-dire de l’individu en tant que sa propre manière d’être (en tant que volubile uniquement avec lui-même ; cf. *supra* p. 5)) ne sont pas principalement le résultat de la doctrine du droit naturel de la Révolution française (1789/1799), qui a détrôné les divinités et mis la “raison” à leur place”. En d’autres termes, la sécularisation de la société s’est poursuivie.

“Avec le résultat - selon W. Schilling, o.c., 187 - que, précisément en raison de ce détronement, les “droits” vantés comme “inaliénables” et “inéluables” sont devenus, au cours du développement ultérieur, très aliénables et évasifs”. Cf. ci-dessus p. 145 (en bas).

L’auteur met en évidence une contradiction interne au sein du système de la religion archaïque, qu’il qualifie, de manière unilatérale, mais de façon limitée et très correcte, de “religion populaire”.

1. D’une part, parce que la parenté est la base du “peuple” en tant que nation, ceux qui ne sont pas apparentés sont des “étrangers”, voire des “ennemis”. La loi du peuple est limitée aux associés du peuple. Dans une mesure plus ou moins grande, ce type de droit correspond partout à l’attitude fondamentale de la “mentalité primitive”.

Ajoutez à cela le fait que, dans ce cadre juridique archaïque, il existait très souvent des droits préparatoires, propres à des individus ou à des groupes.

Résultat : les “droits de l’homme” au sens moderne de “l’égalité juridique absolue de chaque individu en tant qu’individu” n’existaient apparemment pas.

2. D’autre part, il existe, tout aussi clairement, des formes préexistantes de véritables “droits de l’homme” - et, par conséquent, valables au-delà du cadre étroit du droit populaire.

a/ Alors que, dans l’Etat total “moderne”, c’est-à-dire “progressiste” et “éclairé”, une personne persécutée ne peut trouver absolument aucun “lieu de refuge” à l’intérieur des frontières de ce type de communauté, il existe, dans la société archaïque-religieuse, un lieu de refuge encore institutionnel. Les Grecs l’appelaient “hieron a.sulon”, un sanctuaire (asile) inviolable.

MHD 158.

Toute personne persécutée avait la possibilité de s'y rendre et y était intouchable, précisément parce qu'elle - et aussi parce qu'il - s'était mise sous la protection d'une divinité. (o.c., 142).

Le fait de "s'asseoir à l'autel" était l'expression symbolique de cette profession. Avec le fait que les Héracléens "s'assoient à l'autel" - comme des "suppliants" - la tragédie d'Euripide commence. Iolaos, qui, avec Héraklès, avait accompli l'une des douze "œuvres", avec Eurustheus, -- la vieille Alkmènè, sa petite-fille Makaria et ses sœurs et frères, -- voilà les "suppliants".

b/ D'autres formes encore anticipent les droits de l'homme. - Par exemple, les Grecs croient en l'intervention des divinités si la police ne fournit pas d'assistance juridique. Raison : soit en tant que loi thématique, soit en tant que loi dikha, soit les deux ensemble (c'est-à-dire la loi spécifique aux divinités chthoniennes ou primordiales), les divinités fournissaient une assistance juridique.

Comme modèle d'application : ainsi Athènes avait un sanctuaire, dédié à Thèseus, un "héros" attique, le Thèseion ou asile des esclaves : par là l'esclave levait le droit de propriété du propriétaire (*voir ci-dessus p. 42*), car il pouvait désirer être vendu à un autre.

F. Flückiger, gesch. d. N., I, 14, donne un exemple splendide : dans l'"agora" (assemblée de l'armée et/ou du peuple), sous la protection de Zeus, il y avait la liberté de parole, même si l'on s'élevait contre le chef de l'armée, par exemple. Par exemple, Diomèdès, tenant le sceptre, se tourne vers Agamemnon et dit : "Fils d'Atrée, toi d'abord, je dois parler contre, comme sans comprendre, car c'est la themis (c'est-à-dire la loi archaïque ou primitive) !

Il convient de noter qu'Euripide était un démocrate convaincu.

Dèmofon, chef d'Athènes, qui, malgré la déclaration de guerre presque certaine du tyran d'Argos, veut protéger les suppliants, même par la force militaire, si nécessaire, dit (vv. 468v.) : "Redoutables (...) sont, pour leurs ennemis, les nobles jeunes gens qui grandissent, qui se souviennent des durs traitements infligés à leur père. Ce sont les choses que (Eurustheus) doit empêcher".

MHD 159

Pour en revenir à la saga du parrain, le mafioso “ commence “ précisément avec le même “ soin “ : autrement dit, l’“ intrigue “ ou le “ nœud “ (ce qui lance la tension et le drame) est identique. Avec celle du drame d’Euripide “Les Héracléens”, - bien sûr, à l’exception du sanctuaire salvateur, puisque le parrain se situe dans une société sécularisée, immédiatement, sans issue transcendantale, c’est-à-dire extra-séculaire, comme dans un état d’esprit et de vie tout à fait “tragique” (c’est-à-dire sans espoir). Chez Euripide, il y a un côté tragique. La “négation” ou l’issue, en dehors de l’“asile”, est l’abnégation féminine.

4.3.b.

Le double message arrive comme un coup de tonnerre.

a. Dèmofon rapporte qu’Eurustheus, avec l’armée argéenne, est en route, mais aussi qu’Athènes est sous les armes.

b. Mais il rapporte aussi qu’il a réuni tous les voyants - typiques de la sous-classe archaïque de la société de l’époque - et que, d’une part, il y a beaucoup de divergences, entre eux, entre les annonces de Dieu, mais que, d’autre part, sur un point ils sont tous unanimes, à savoir qu’à Coré, il faut sacrifier la fille de Demèter, une “fille vierge, née d’un père noble”. (vv. 389/409).

Or Dèmofon n’est pas un prince “en possession d’une tyrannie, telle qu’elle s’exerce sur les barbares” (vv. 423v.) ! Conséquence : la victime ne peut pas venir du côté athénien. À ce point culminant du drame, Makaria émerge du temple de l’Asiatique et apprend la vérité : “Dans l’exécution de cette parole (oracle) obtiendrons-nous le salut ?” Iolaos répond : “En cela, en effet ! Le reste : nous l’avons résolu avec de la chance”. - Makaria : “Ne craignez plus la lance hostile des Argéens ; car, moi, avant qu’on me l’ordonne, homme gris, je suis prêt à mourir et à être massacré.

MHD 160

Car que dirons-nous, si cette ville (Athènes) estime qu'il vaut la peine de courir un grand risque, pour notre bien, pour faire porter le fardeau à d'autres, face au choix de nous sauver, nous n'oserons pas mourir ? Non ! D'autant plus qu'il y aurait lieu de se moquer, d'une part, de se plaindre alors que nous, suppliants des daimons, sommes assis à leur autel, et, d'autre part, en tant que descendants de celui qui est notre père, ne semblons pas naturellement capables de regarder les choses en face. Dans quelle situation une telle chose va-t-elle de pair avec des gens qui sont à leur place ?" (vv. 498/510).

Makaria poursuit en disant : "Conduisez-moi là où mon corps doit mourir. (...). J'ai trouvé les plus beaux et les meilleurs ('heurèma kalliston') qui ne s'accrochent pas à la vie : 'eukleos lipein bion', quitter la vie de manière glorieuse". (vv. 533.)

Eukleia" - être doté d'une bonne réputation, d'une bonne image, est parfois regardé avec mépris par nous, modernes et chrétiens. Si, toutefois, on veut analyser la question en profondeur, on découvre, d'une part, une sorte d'honneur (trop facilement identifié avec le narcissisme freudien), qui combine à la fois l'estime de soi et le sens moral et social, mais, d'autre part, une sorte d'amour-propre. la pesée d'un ordre objectif, pour le haut caractère sacré et la "valeur" (pas dans le sens non zschéen, encore une fois, de "Werteschaetzung", mais de respect pour la valeur) duquel on se dévoue (malgré tout le "lustprinzip") et on se sacrifie.

Nous restons convaincus que nos contemporains "critiques" ("psychanalytiques", - "nihilistes" et/ou "socialement critiques") peuvent apprendre quelque chose de cet idéal, de cette abduction, de l'"eukleia". Ils peuvent alors quitter cette vie avec plus de "gloire" ! L'abnégation pour les autres n'est certainement pas le côté le plus fort de l'homme d'aujourd'hui, "démasqué par la critique", rendu tel par Marx, Nietzsche et Freud. (cf. *supra* p. 142 ; 145). Il croit trop peu à une valeur qui le transcende".

Note - Il est clair, cependant, que Makaria, après ce sacrifice, n'attend pas grand-chose de plus pour lui-même.

MHD 161.

(i) Elle demande : “Si jamais la délivrance de vos problèmes et le retour (dans votre patrie) vous arrivent comme une faveur des divinités, pensez à votre ‘soteira’ (sauveur) comme ayant besoin d’une cérémonie funéraire”. (vv. 586v.)

(i)a. Avec ce mot, qu’Euripide met - probablement délibérément - dans la bouche de Makaria, elle exprime une valeur très élevée. *WB. Kristensen, Verz. Bijdr. tot kennis der ant. gods.*, A’m, 1947, 201/229 (*la conception antique de la servitude*), explique, brillamment, c’est-à-dire avec la compréhension du fondement archaïque-sacré, ce qu’est exactement un ‘soter’, un ‘soteira’ ; surtout o.c., 223vv. est révélateur : Héraklès - l’ancêtre de Makaria, par coïncidence - est l’heros typique - selon Kristensen - c’est-à-dire “l’homme divin ou le dieu humain, qui, dans la mort, est honoré comme bienfaiteur et sauveur de l’humanité”. (o.c., 223)

Kristensen a apparemment senti qu’il franchissait ainsi le pas vers la religion biblique : il se réfère au chapitre immortel d’Isaïe sur “le serviteur du Seigneur” et, immédiatement, à la page de Daniel sur “le fils de l’homme”. Voir aussi, o.c., 283vv. (le Sauveur est le “troisième”), qui traitent de la structure balladesque du ou des sauveurs.

Nous insistons sur les “soteirai” d’Euripide, les sauveteurs, car, à notre avis, nous avons aujourd’hui plus qu’assez de personnes “critiques”, mais beaucoup trop peu de “sauveteurs” sur la base du service. Cet abduction (cet idéal) peut être appris dans les œuvres païennes du “démoniste” Euripide.

(i)b. Mais toute la volonté de sacrifice de Makaria apparaît dans sa pleine atmosphère de ballade, lorsqu’on lit plus loin : “Qu’on me donne les plus belles et les meilleures (funérailles) est ‘juste’ (‘dikaion’ ; cf. dikè), car j’étais près de toi, non pas comme au-dessous de mon niveau (‘andèès’), mais je suis mort pour mon ‘genos’, (génération). Ces trésors sont (désormais) ma possession au lieu de la richesse enfantine et de la jeune fille, si du moins il y a quelque chose à posséder, “kata chthonos”, sous la terre. Si, toutefois, il n’y a rien à posséder ! Car si les morts, même de l’autre côté, ont des soucis, je ne sais pas où l’on se tournera. Après tout, mourir est la plus puissante panacée contre les calamités”. (vv. 589/596).

MHD 162.

En effet, tant pour la majorité des Grecs archaïques que, notamment, pour Euripide lui-même, le nadir de l'existence juive est une existence d'errance ombrageuse, sinon, par une intervention religieuse (y compris une liturgie funéraire appropriée, comme le demande Makaria), cette situation est modifiée.

(ii) La question - posée aujourd'hui dans le monde entier par les religions dites de revitalisation - se pose : d'où les femmes, qui se sacrifient dans une perspective aussi balladeuse et désespérément futile, tirent-elles l'énergie ou la vitalité nécessaires pour y faire face ?

(ii)a. Nous renvoyons aux pp. 124 (l'autre, une chose sans nom, qui donne la "lumière") ; 124/126 (le Crétois-Zeusrel.) ; 148/150 (rel. dionysiaque) ; 126v. (interprétation hylienne-athérienne des deux religions susmentionnées) ; 145 (l'ordre juridique inhérent à cette rel. hylienne-athérienne ; voir aussi 148). En d'autres termes, bien que protosophiquement, oui, socratiquement conduit vers la pensée conceptuelle pure ; avec l'épuisement de l'énergie vitale inhérente à un tel rationalisme intellectuel, Euripide surmonte cette dévitalisation par une réinterprétation (herméneutique) de la base archaïque-mythique ; dans cette réinterprétation, l'abstraction hylique (aithérique dans son cas) joue un rôle majeur.

(ii)b. En termes contemporains, S. Kierkegaard (et l'existentialisme typiquement kierkegaardien) (1813/1855) peut être considéré comme le "penseur" qui a posé le problème de la "Malakia" (Thukudides, 1:122 ; 2:40 ; etc.), l'absence d'énergie, dans le contexte du "rationalisme" moderne (dans ses formes intellectualiste-spéculative et empiriste-sceptique).

a. En effet, Thukudides (-465/-401 (-395)), dans son éloge de Périclès (40), dit : "Nous philosophons sans énergie" ('filosofoumen aneu malakias'). La raison de cette phrase réside dans le fait que la "pensée" affaiblit facilement et ronge ou érode le terrain vital-archaïque dans le subconscient.

b. Kierkegaard a observé un phénomène analogue (*voir ci-dessus p. 101 et suivantes*).

MHD 163.

Nous écoutons ses textes.

(1) “Oh, quelle différence.

a. Les trois rois sacrés ne sont partis que sur une rumeur. Mais cela les a poussés à parcourir cette longue route.

b. Les scribes savaient mieux. Ils se sont assis pour étudier les Écritures - comme des professeurs. Mais il ne les a pas “mis en mouvement”.

a/b. Y avait-il maintenant plus de “vérité” a. chez ces trois rois, qui ont couru après une rumeur, ou b. chez les scribes, qui sont restés assis malgré leur savoir ?”. (A. Van Munster, *Kierkegaard (un choix dans ses journaux)*, Utr./Antw., 1957,

(2) “Esprit” partout !

Au lieu de “l’engouement inconditionnel” : le mariage intellectuel. Au lieu d’une “obéissance inconditionnelle” : une obéissance basée sur le raisonnement. Au lieu de “foi” : connaissance des raisons. Au lieu de “confiance” : des garanties. Au lieu de “hasards” et de “probabilités” : un calcul sobre Au lieu d’“actions” : des événements. Au lieu de “individu” (ici au sens existentiel de “personne vitale”) : quelques spécimens. Au lieu de la “personnalité” : l’objectivité impersonnelle. Etcetera, etcetera’. (o.c., 143v.)

(3) “ Comme pour Socrate, il en est de même, proportionnellement, pour le Christ : ils ont eu beaucoup d’admirateurs (et, parmi ces admirateurs, aussi quelques-uns qui savaient ce qu’est l’admiration). Mais des “followers” ! Ils en avaient très peu. La différence entre un suiveur et un admirateur est la suivante

(i) que l’imitateur est “éthique” dans ce qu’il fait.

(ii) l’admirateur est “esthétique”.

Un admirateur “est” lui-même un “être différent” de l’admiré. -- L’imitateur est l’admiré. Et c’est la seule véritable “admiration” !” (o.c., 78).

Par “éthique”, Kierkegaard entend quelqu’un qui, avec la conviction, possède la mise en œuvre effective ; par “esthétique”, il entend quelqu’un qui est absorbé par quelque chose avec le sentiment et l’imagination, mais qui n’arrive jamais à la praxis, à l’action.

(4) “ Il faut, en effet, avoir beaucoup souffert dans le monde (*39 comprendre (Dilthey), 235 idée (Scheler)*). - sont devenus très malheureux - avant que l’on puisse parler d’aimer son prochain.

MHD 164.

Ce n'est que dans la mort autodestructrice du bonheur, de la joie et de la prospérité terrestres, - alors seulement, - que le "prochain" apparaît. -- Donc, en fait, on ne peut pas reprocher à l'homme "immédiat" de ne pas aimer son prochain. Car cet homme "immédiat" est trop heureux pour qu'il y ait un voisin "pour lui". Celui qui est "attaché à la vie terrestre" ne peut pas aimer son prochain. En d'autres termes, "pour lui", le voisin n'"existe" pas. (o.c., 61).

Kierkegaard entend par "l'immédiat" "le monde et la vie, tels qu'ils apparaissent aux personnes non réfléchies, qui sont encore absorbées par la vie et le monde non mûrs, non immédiats (c'est-à-dire pour la conscience) : celui qui vit dans "l'immédiat" (non réfléchi) est encore comme un dormeur. Non réveillé.

(5) "Toute cette "histoire du monde", ces "motifs" et ces "preuves" de la vérité du christianisme doivent disparaître ! Il n'y a qu'une seule " preuve " : celle de la foi. Si j'ai vraiment une conviction, alors ma conviction est toujours plus "profonde" que les motifs.

C'est, en fait, la condamnation qui produit la preuve. Ce n'est pas la preuve qui produit la conviction". (o.c., 89)

En d'autres termes, Kierkegaard en vient ici à comprendre que la raison (l'esprit) représente un niveau de surface. Mais en dessous, il y a une profondeur de vie. C'est la préposition nécessaire et/ou suffisante de la "conviction", de la "découverte de son prochain", du "suivi", du "mouvement", -- en un mot de l'"existence", du moins de l'"existence" au sens "authentique" (= éthique).

Kierkegaard dépasse ainsi l'impasse du rationalisme comme phénomène de dévitalisation.

Dans le langage de nos femmes euripidiennes qui se sacrifient : "Eukleia" au lieu de "Malakia" ou, dans le jeu de langage moderne : "générosité" au lieu de "critique". -- L'interprétation correcte de *Kierkegaard* ressort de sa *Kritik Der Gegenwart* (1846) :

"(a)1. La "moralité" (la vie "éthique") est le "caractère", le "caractère" est l'"infusé" ("charasso"). Mais la mer, par exemple, n'a pas de "caractère", pas plus que le sable.

MHD 165.

Mais la rationalité abstraite n'en a pas non plus. Motif : le personnage est précisément "l'intériorité" -

Kierkegaards entend par "intériorité" le caractère sincère de ses idées ou du contenu de sa conscience.

(a)2. L'immoralité - Kierkegaard entend par là le mal fait en acte - est, comme l'énergie, aussi le caractère.

(b) l'"ambiguïté" ("ambiguïté", sans engagement), par contre, existe lorsqu'on ne possède ni l'un (c'est-à-dire la moralité) ni l'autre (c'est-à-dire l'immoralité). Et c'est bien d'ambiguïté existentielle qu'il s'agit, lorsque la disjonction qualitative (c'est-à-dire la distinction) des qualités (Kierkegaard veut dire la distinction entre le " bien " (moralité) et le " mal " (immoralité)) est affaiblie par une " réflexion " rongeuse (Kierkegaard veut dire une " réflexion critique ").

(i) La révolte des pulsions est "élémentaire" (Kierkegaard entend par là "sortir des profondeurs prérationalistes").

(ii) La volatilisation par l'"ambiguïté" est une "sorite" (raisonnement résumé) douce, mais qui ronge jour et nuit : la distinction entre le "bien" et le "mal" est niée par une connaissance théorique légère et présomptueuse du mal, par une ruse hautaine, qui sait que le bien n'a pas de valeur et n'obtient aucun résultat en ce monde, -- de sorte que le "bien" est d'abord une "stupidité". Personne, par le bien, n'est emporté vers une grande action ; personne, par le mal, n'est accablé dans un péché envoyé par le ciel. Dans cette mesure, personne ne peut blâmer l'autre. Et pourtant : c'est précisément pour cette raison qu'il y a d'autant plus de raisons de "parler", car l'"ambiguïté" est un stimulant incessant et est éloquente d'une toute autre manière que la joie du bien et la répulsion du mal". (*Th. Haecker, Uebers., S. Kierkegaard, kritik der Gegenwart*, Bâle, 1946, 20f.).

On voit que Kierkegaard a vu et dénoncé la Malakia, la dévitalisation. Mais sa solution ignore en grande partie l'hylico-physique, ainsi que la psychologie des profondeurs (Freud, Jung, Adler). C'est une troisième voie. Mais concernant le même problème.

MHD 166.

Note - Le romantisme comme pensée positive.

Joseph Schelling (1775/1854), qui, en 1798, à l'instigation de JG. Fichte (1762/1814), le philosophe du "je" créateur, et de JW. Goethe (1749/1832), le grand poète-penseur, devient professeur à Iéna, où, dans le cercle des romantiques, il rencontre à la fois le romantique et, concrètement, sa future épouse K. Schlegel, est le fondateur de ce que l'on appelle - de manière très désagréable - "l'irrationalisme allemand".

(i) Il est vrai que Schelling a donné à la pensée romantique l'expression philosophique la plus claire.

(ii) Cependant, il est également vrai que Schelling, après une longue recherche, est devenu un adepte (et un fondateur) de la philosophie positive (qu'il faut distinguer complètement du 'positivisme' d'A. Comte (1798/1857) - également appelé par lui-même 'philosophie positive'). En bref, la "pensée positive" - comprise en termes schellingiens - se résume à ceci.

Schelling, dans sa dernière période, appelait philosophie "négative" ce type de pensée qui se fonde uniquement sur le concept (voir plus loin Socrate), du moins le concept purement abstrait, étranger à la vie.) Il qualifie cette mentalité de "philosophie du "quoi"" (où "quoi" signifie "l'essence de quelque chose, comprise de manière abstraite et étrangère").

Schelling, dans cette même dernière phase de la pensée, l'appelle philosophie "positive", ce type de pensée - la "pensée" est toujours "rationnelle" (on n'oublie jamais, certes, ici, dans ce contexte "irrationnel") - qui procède de la vie réelle, pensez à l'expression de Marx (*voir ci-dessus p. 145*) "processus de vie". Il qualifie cette façon de penser, qui est la sienne et qu'il a fondée, de "philosophie du "ça"" (où "ça" désigne le fait ou, dans le langage scolastique du milieu du siècle (*voir ci-dessus p. 33 et suivantes*) - "l'existence" étant opposée par les penseurs du milieu du siècle à "l'essence", c'est-à-dire le "quoi" (l'"être" abstrait de la vie) de quelque chose, où "l'existence" signifie le fait que quelque chose existe).

Cette "philosophie de l'existence" a été le mieux exprimée par Schelling dans le fait que "Dieu" (une réalité, d'ailleurs, que Schelling n'a pas pu formuler aussi clairement tout au long de sa vie) se révèle dans (a) le mythe et (b) la révélation (au sens très biblique).

MHD 167

Il faut noter ici qu'en 1841, Schelling devient professeur à l'université de Berlin "pour lutter contre le système de GWF, qualifié d'"athée". Hegel (1770/1831)". (H.Arvon, *La philosophie allemande*. Paris. 1970. 22). Avec "passion" - selon H. Arvon. o.c., *ibid.*, ses cours sont suivis de

1. Le futur leader anarchiste M. Bakounine (1814/1876) dont les idées rebelles, anarchistes, s'opposent radicalement à celles de K. Marx. Mais elles ont été adoptées et appliquées par les nihilistes russes qui, étant anti-autoritaires, voulaient détruire l'autorité absolue du tsar ;

2. Jakob Burckhardt (1818/1879), l'historien de l'art qui, à Bâle, devint le collègue du P. Nietzsche (1844/1900) et qui acquit une renommée mondiale avec son ouvrage *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860), ouvrage constamment réédité et qui, pour le début de la période moderne, reste une œuvre fondamentale. Même si l'on doit l'ajuster sur certains points ; comme par exemple par E.Cassirer (1874/1954), *L'individu et le Cosmos dans la philosophie de la Renaissance* (texte Dt. en 1927) ;

3. Soeren Kierkegaard (1813/1855). Le "père" de l'existentialisme contemporain, qui, à partir de situations vécues, reconnecte la pensée abstraite avec la "vie" (mais, désormais, sans aboutir à une fuite romantique esthétisante du monde), que Kierkegaard, contrairement aux hégéliens de gauche, considère comme religieux et chrétien ;

4. Friedrich Engels (1820/1895), l'ami et le compagnon de lutte de K. Marx -- C'est lui qui, dans un article de journal, en 1841, Décembre Il écrit : " Si vous demandez, maintenant à Berlin, à quelqu'un qui a une idée de la puissance de l'"esprit" sur le monde, quel est le champ de bataille où ils se battent pour la suprématie de l'opinion publique allemande sur la politique et la religion, c'est-à-dire sur l'Allemagne elle-même, on vous répondra que ce champ de bataille se trouve à l'université, précisément dans la salle n° 6 où Schelling donne ses cours de philosophie de la révélation.

MHD 168

4.4. *Ifigenia*.

Le drame *Ifigenia in Aulis* ne nous est pas parvenu entièrement préservé. Elle porte les marques de l'évolution d'Euripide. L'intrigue est la suivante : Agamemnon, qui souhaite marcher contre Troie, apprend que son entreprise - une entreprise panhellénique, d'ailleurs - ne pourra réussir que s'il sacrifie sa fille *Ifigenia*. C'est ce que demande l'oracle. - *Voir ci-dessus page 159*.

L'harmonie des contraires (*voir ci-dessus p. 151*) à l'œuvre dans l'âme de la femme est clairement évidente chez *Ifigenia*.

(i) d'une part, l'avenir lui souriait, - elle, qui garde un souvenir heureux de son enfance dans le palais de son père. Il n'est pas étonnant que l'exigence du discours divin ait évoqué sa répulsion pour la mort et le "néant" après la mort (*voir ci-dessus p. 161/162*) : "Ah ! Ne me forcez pas à regarder ce que contient l'Hadès. " Ou encore : " Rien ne nous attend sous la terre. Inutile l'homme qui souhaite mourir. Oui, je considère qu'une vie de misère est infiniment meilleure que la mort la plus propre !" *Si. I. Aul., 1211/1253*).

(ii) D'autre part, il y a, - au lieu de l'obscurité des enfers - dans ses idées ; - qui semblent très protosophiques (cf. sa moquerie de la foi " naïve " du roi Thoas, vv. 1176vv.), au moins d'un point de vue, " le plus noble de ses esprits " (*Kuiper, o.c.408*).

Dans une plainte, elle exprime ses frustrations, mais en même temps elle prend pleinement conscience de sa vocation (*Kuiper, o.c. ibid.*). Dans cette nouvelle conscience sacrificielle de soi, "la mort prend aussi une forme différente pour elle" (*ibid.*). " Oubliant ses propres désirs, elle prononce les mots qui l'élèvent à un idéal de patriotisme attique :

"Non seulement pour toi, mais pour toute l'Hellas, ô mère, tu m'as donné naissance. Sa mort châtera Ilios (le nom archaïque de Troie), vengera l'Hellas, rétablira la paix. Une gratitude éternelle sera la récompense de sa mort prématurée". -- Ainsi, toujours, *Kuiper, o.c., 408v.*

On le voit : encore l'eukleia (*cf. supra blz.160*).

MHD 169

B.4. Atomistique démiocritique. (169/180)

1. Comme pour Empedokles (cf. *supra* p. 67/70), Anaxagore (cf. *supra* p. 70/123), il faut partir de l'état du problème, tel qu'il s'exprime dans l'abstraction mécaniste-atomistique (cf. *supra* p. 66).

2.1. Leukippos de Miletos (-500/-400),

Ionien, se rend à Élée, où il devient l'élève de Zénon (voir *ci-dessus* p. 15/20). Vers -450, il fonde sa propre école philosophique à Abdera (Thrace). Il devient cependant, avec le temps, complètement absorbé par son élève.

2.2.a. Démokritos d'Abdera (-460/-370).

Ce penseur polyvalent, dont nous n'avons malheureusement plus grand-chose à lire (trop de choses ont été perdues), s'est occupé de cosmologie et de physique générale (atomisme), où il a enlevé les dernières particules véritablement indivisibles (qui n'étaient donc pas divisibles à l'infini), les "a.toma", les "atomes" (au sens antique de l'époque, bien sûr), dans et derrière les phénomènes empiriquement perceptibles de création et de désintégration, d'équilibre et de constance, etc, enlevés (statut hypothétique de l'atomique démocritéen), qui ne se distinguaient mutuellement que par le point de vue :

(i) une forme géométrique (comme les lettres n et b par exemple),

(i)b la taille (comme par exemple les lettres z et Z),

(ii) un mouvement de rotation (comme, par exemple, la lettre n apparaît comme un z tourné),

(ii)b arrangement (stoicheiosis ; cf. *supra* p. 2 ; ainsi az et za) ; auquel on ajoute qu'en lui-même, dans sa petitesse, l'atome ne possède ni qualité ni mouvement propre (c'est-à-dire qu'il est simplement quantitatif et "inerte" ou "lent" (c'est-à-dire qu'il n'est mû que de l'extérieur)) ; -- Ce qui implique un mécanisme pur, -- le premier mécanisme pur au niveau microscopique, du moins, dans la pensée grecque.

2.2.b. Puisque l'homme - et, immédiatement, tout ce qui vit - est purement physique (voir *ci-dessus* p. 77v. (*sécularisation*) ; 80v. (*univocité*)), - contrairement, par exemple, à la théosophie d'Empedokles, qui élève tout ce qui vit (et surtout l'homme) au-dessus de la matière inorganique-séculaire.

MHD 170.

Ainsi, Démokritos est obligé d'interpréter la vie et, surtout, l'homme physiquement. -- Nous disons bien "interpréter", car, comme le dit W. Röd, *Gesch. d. Phil.* I, 188, dit : "Au sens propre du mot "scientifique", ni Leukippos ni Demokritos n'ont pensé". En cela, ils diffèrent profondément d'Anaxagore.

2.2.b1. La psychologie mécani(cicisti)que.

(i) En plus de l'atoma, qui, soulignons-le, n'est pas celui de notre physique expérimentale actuelle, - " composer " (" making up ") les choses visibles - ,

(ii) il existe des atomes "lisses" et "légèrement mobiles", des particules primaires, qui composent l'âme. La substance de l'âme est constituée de particules primordiales rondes - et, précisément pour cette raison, très mobiles. Comme ils se déplacent régulièrement, ils génèrent de la chaleur.

(ii)1. Ces particules d'âme sont identiques à tout ce qui est "feu" (cf. *p. 27 et suivantes*). (*modèle Herakl.*) ; 57v. (*modèle arch.-rel.*) ; 126vv. (On voit à quel point la mentalité archaïque-religieuse, également ici, à la base du matérialisme occidental, continue à fonctionner.

(ii)2. La substance de l'âme est l'abduction (la raison nécessité et/ou suffisance) pour

- a. le mouvement du corps,
- b. la vie,
- c. la réflexion.

Il est nourri par la respiration : le souffle contient, en effet, les "atomes" lisses et mobiles qui constituent le "feu". Ainsi, la perte de l'atome de feu est constamment reconstituée.

Mais lorsque, avec la cessation du souffle de vie, l'approvisionnement en atomes de feu s'arrête, l'homme "meurt". Pour toujours. Car il n'est que l'atoma et son agrégation. Rien de plus.

(iii) La perception en tant que processus.

La philosophie de la perception de Démokritos est une pure application mod. du médiatisme. Cela signifie que, du moins en ce qui concerne les choses qui nous entourent, nous ne percevons pas les choses directement (ce serait l'immédiatisme ou l'intuitionnisme). C'est ainsi que Demokritos le comprend.

(a) Des choses émanent "aporrdai" (émanations). Ce sont des images, "eidola", de ces choses.

MHD 171

(b) Ces “images”, qui bougent, sans cesse et dans toutes les directions, pénètrent dans les “pores” de nos organes sensoriels (ils sont, après tout, subtils) : elles y produisent une image de perception, qui parvient à notre cerveau.

(b).1. Démokritos répond à une suggestion : “Comment des choses très grandes - par exemple une montagne - peuvent-elles pénétrer nos sens ? -- Démokritos répond : “ De nos organes sensoriels émanent des aporrhai, des effusions (il s’agit alors d’une entrée subjective) ; seule l’union des effusions externes et internes “ constitue “ la perception - et son “ image “.

Extrait. -- Cette théorie médiatique de la perception a été adoptée par Épikouros de Samos (-341/-271), le fondateur de l’épicurisme (-400/+400), une philosophie qui a duré huit cents ans. C’est par l’intermédiaire de Lucretius Carus de Rome (-99/ -55), dans son *De rerum natura* (sur la “nature” des choses), que ce matérialisme atomiste a été connu dans tout le monde latin.

Note -- JJ Poortman, *Vehicles of Consciousness*, Utrecht, 1978, II, 31, dit, à propos de la conception âme-matière de Démokritos, que “c’est, sans aucun doute, du matérialisme, mais, plus ou moins, le prototype du matérialisme dualiste”. Il n’y a, après tout, que des choses matérielles - y compris l’âme humaine - mais il existe différents types de matière. Ce que, pour l’essentiel, nos matérialistes grossiers actuels n’assument pas.

Note... Non seulement des êtres grossiers, mais aussi des êtres fins, émanent constamment des eidola, des “images”, par exemple des daimones.

Sextos Empeirikes de Mutilènè (+/- . +150), le grand sceptique, *Adv. Math.*, 9:19, dit : “D. Affirme que certaines “images” s’approchent des gens, en partie bienfaisantes, en partie malignes. C’est pourquoi il a souhaité rencontrer aussi des “images” chanceuses”.

C’est ainsi que Démokritos enlève la perception télépathique (dans les rêves et les “visages” (visions))... Et aussi le mauvais œil (“baskania”, par l’envie surtout, dirigé “aura” maléfique ou aporroia).

Note : Il a également enlevé par analogie le “génie” poétique (le don).

MHD 172.

Röd, o.c., 194, dit : “Il n’est pas exclu que Démokritos ait attribué l’aidola à des êtres réels, c’est-à-dire atomiques (dans ce cas, bien, de la plus belle espèce) et, d’emblée, ait supposé quelque chose de divin”.

On peut aisément comparer ce “quelque chose de divin” avec, par exemple, le “quelque chose sans nom” d’Euripide (voir *ci-dessus p. 124*).

En d’autres termes, les intellectuels de l’époque - même un Anaxagore (*voir ci-dessus p. 119 et suivantes, La compréhension de l’univers*) - ne croyaient plus comme le peuple, mais supposaient encore “quelque chose” qui était plus que cette terre et sa réalité séculaire.

JJ. Poortman, o.c., 31, dit : “Il est évident que Démokritos avait un œil pour ce qui, plus tard, serait connu comme des phénomènes occultes ou parapsychologiques”... En tout cas : les “voyants” - aussi aujourd’hui - ressentent la (seconde) vision comme des “images”, qui, si nécessaire, réduites ou agrandies à l’échelle (entrée subjective), les (la) pénètrent et qui, comme Sextos le remarque, peuvent avoir un effet bon ou mauvais. Ce témoignage de nature contemporaine “vérifie” dans une certaine mesure l’abduction de l’“eidola” (*voir ci-dessus p. 13 : test primitif*).

(b)2. Démokritos a clairement - et de manière dualiste (cfr. *Cl. Ramnoux, Héraclite, 341/ 385 (Naissance de l’âme)*, où elle signale le dualisme psychosomatique, a.o. et surtout avec Demokritos) - à la distinction entre ‘aisthesis’ (perception) et ‘noësis’ (raison, compréhension). Mais la façon dont Démokritos délimite précisément les “réalités” rationnelles-intellectuelles est, dans son système matérialiste, difficile : les conceptions “plus fines” semblent être la seule issue. Il travaille par exemple avec la notion d’“atomon”, de “kenon” (le vide), etc., qui sont des “réalités” non observées et donc intellectuellement construites, enlevées.

Ici, Démokritos, s’il est cohérent, devrait soutenir non seulement le médiatisme objectif (l’eidolon est quelque chose qui n’est ni sujet ni objet, plutôt quelque chose “entre”), mais aussi le médiatisme subjectif : car les concepts de la raison sont quelque chose dans le sujet lui-même sans eidolon ; de sorte que le sujet est ici enfermé en lui-même.

MHD 173.

Ce goulot d'étranglement médiatique est d'autant plus pressant que Démokritos lui-même (Fr 119) dit : " Les hommes ont formé un "tuches eidolon" (une image du hasard) ("eplasanto") comme prétexte derrière lequel ils cachent leur propre désespoir ("idiès abouliès") ".

En d'autres termes, l'homme peut créer lui-même une "image" ! -- C'est le mot "eidolon" dans ce sens fictif qui a fait parler Bacon, entre autres, d'"idoles" (idées simplement "imaginaires") : Le début de la critique de l'idéologie était immédiatement en vue.

Démokritos formule la doctrine des qualités "secondaires" de la perception comme suit : "Par l'accord ('nomoi') il y a la couleur ; par l'accord il y a la douceur ; par l'accord il y a l'amertume.-- Mais par la réalité ('etei') il y a l'atome et le vide".

Galenos de Pergame - (+131/+200), le grand médecin, cite ce texte et ajoute : "Démokritos fait dire aux sens à l'entendement : "Esprit pitoyable ('dianoia'), c'est de nous (les perceptions des sens) que tu tires les preuves ('pisteis') - les références - pour nous surpasser... - ta ruine sera ce dépassement !

Cela semble impliquer une déclaration sceptique tant à l'égard des sens (seules les données quantitatives de l'atome et de l'espace vide dans lequel ils se déplacent sont réelles) que de l'esprit. -- Et pourtant, aussi incohérent que cela puisse paraître, Démokritos valorise la connaissance intellectuelle et rationnelle. Il ne tombe pas dans l'individualisme de Protagoras d'Abdera (-480/-410), son contemporain, le grand philosophe : selon Démokritos, le vrai - et aussi le bien - est quelque part identique pour tous, sauf pour les moments individuels.

2.2.b2. L'éthique et la politique mécani(c)stiques.

Puisque l'homme n'est qu'une partie du tout physique, Demokritos est un partisan de l'éthique/politique naturaliste.

(1) La norme est l'âme de telle manière que la constellation (*stoicheiosis* ; cf. *supra* p. 2) de sa substance d'âme reste ou devient intacte. Le sentiment de bien-être ("auesta"), l'"euthumia", la sensation agréable de "tout est en équilibre" est le "telos".

MHD 174.

De plus, comme les puthrgoréens, la philosophie a un sens agogique : “ La médecine (‘iatrikè’) guérit la chaîne des maladies du corps. La philosophie (‘sophia’) enlève les pulsions de l’âme (‘pathon’)”. L’âme reste donc centrale dans ce matérialisme, c’est-à-dire comme un agrégat d’atomes en équilibre.

(2) Les moyens (infrastructures) de l’éthique/politique sont, au moins, doubles.

a. Il y a le plaisir immédiat (hédonisme) : les gens, sans réfléchir, appellent “bon” ce qui est “agréable”, “mauvais” ce qui est “désagréable”.

b. Mais, pour Démokritos, agissant rationnellement-intellectuellement, ces “ expériences-valeurs “ ne sont que ou au mieux des “ symptômes “ du vrai bien ou du vrai mal, c’est-à-dire qu’elles contribuent au telos ou au but ou le détruisent. Demokritos n’est certainement pas un “hédoniste”. Le raisonnement rationnel-intellectuel ne révèle que les moyens de la fin. Écoutons ce premier matérialiste.

“Il est plus approprié pour les hommes (‘harmodion’) de former des pensées sur l’âme que sur le corps. Car la perfection de l’âme corrige la faiblesse du corps. La force du corps, cependant, sans raisonnement (‘logismou’), ne rend pas l’âme meilleure”. (Fr. 187).

“Si jamais tu ouvres tes entrailles (‘sauton endothen’), tu trouveras un entrepôt et un trésor variés et sujets au mal de bien des manières”. (Fr. 149).

En d’autres termes, si le corps n’est pas automatiquement normatif, la vie intérieure ou l’âme ne l’est pas non plus. On peut comparer le démasquage de l’âme à celui des Puthagoriciens lorsque, au fond de l’âme, ils révèlent le daimon (avec sa folie, sa manie).

Conclusion : Démokritos, apparemment, parle au moins deux jeux de langues (voir ci-dessus p. 33v.) :

(i) le traditionnel-hellénique (équilibre, raisonnement, accent sur l’âme, démasquage de la vie de l’âme non(der)consciente ; également agréable, désagréable, etc.)

(ii) le jeu de langage physico-automatique, qui peut, avec difficulté, reproduire les éléments de langage précédents.

MHD 175.

La réduction (mise à l'épreuve) peirastique des enlèvements éthico-politiques ci-dessus se situe dans le destin.

(i) Négatif.

“Les non-chrétiens (les fous, ‘axunetoi’ ; voir *ci-dessus* p. 32) arrivent à comprendre sur la base d'un destin impie (‘dus.tuheontes’). (Fr. 54).

“Beaucoup de ceux qui font les choses les plus honteuses sont toujours occupés par les mots les plus propres et les meilleurs”. (Fr. 532). -- Il faut se consacrer aux œuvres et aux actes de “vertu”, et non aux paroles”. (Fr. 55)

En d'autres termes, l'échec du telos est testable selon.

a. l'absence d'œuvres, d'actes et

b. en raison de l'échec de la loterie.

Ce sont des falsifications d'une prémisse abductive apparemment - rétrospectivement - fausse.

(ii) positif.

“Beaucoup, qui n'ont pas appris l'intellectuel, vivent néanmoins “intelligemment” (“zosi kata logon”) (Fr. 53).

En d'autres termes, Demokritos fait preuve d'un certain scepticisme à l'égard du processus de lecture. La chose sensée à faire n'est, apparemment, pas dans le processus d'apprentissage, mais plus profondément.

Celui qui veut vivre avec “euthumia” (équilibre de l'esprit), - ne doit pas faire beaucoup de choses - ni privées ni publiques (politiques) - ; il ne doit pas choisir des choses qui dépassent son “dunamis” (force) et “fusis” (nature) - voir ci-dessus p. 11 (*le “fusis” de “molu”*) - deux termes du jeu (“archaïque-langue religieuse, bien que déjà “physiquement” adaptés -).

Mais, au contraire, être sur le qui-vive pour que, lorsque le (bon) “tuchè” (destin) lui arrive, et semble le conduire à “plus encore”, il le réprime et ne s'engage pas au-delà de ses possibilités. Une abondance limitée est, après tout, préférable à une abondance excessive”. (Fr. 3).

En d'autres termes, la mesure - autrefois la norme des divinités, aujourd'hui la norme, de nature rationnelle, de l'euthumia - est, comme l'hellène traditionnel, une contribution au telos. (Encore une fois : plus d'un jeu de langue).

Voir aussi le P. 191 (“L'homme acquiert l'euthumia par la mesure (‘metrioteti’) en ce qui concerne la luxure et la ‘symétrie’ (équilibre) en ce qui concerne la vie”).

Conclusion : on cherche ici à vérifier ou falsifier les abductions normatives (éth.-polit.) (voir *ci-dessus* p. 13 (bas)).

MHD 176.

Note -- Nous interrompons quelque peu la discussion sur la morale et la politique de Démokritos par un texte du P. Engels, collaborateur de Marx : “ L’esprit étroit (‘der Philister’) entend par ‘matérialisme’ le manger, le boire, le voyeurisme, la luxure et l’orgueil, l’avidité d’argent, l’avarice, la cupidité, le profit, l’escroquerie, - bref, tous les vices immondes auxquels il se livre, lui-même, dans le plus grand silence. Par “idéalisme”, l’esprit étroit entend la croyance en la vertu, l’amour humain général et, sans conteste, un “monde meilleur !”. (*Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, II, in fine).

Pourquoi citent-ils cette protestation du matérialiste dialectique Engels ? Parce que les penseurs idéalistes et bibliques, entre autres, déforment systématiquement l’éthique et la politique de Demokritos dans un sens hédoniste. Même s’il y a des moments plus ou moins “ hédonistes “ (philosophie du plaisir) dans la philosophie normative de Démokritos, il est tout simplement malhonnête de la “ rejeter “ comme “ matérialiste “ dans le sens péjoratif mentionné ci-dessus. Ou même dans un sens encore moins grossièrement matérialiste-naturaliste. --

Nous vivons maintenant cette soi-disant interruption de l’autre côté.

“La vision du monde de Demokritos explique Platon d’Athènes (-427/-347) d’un défaut éthico-politique. Il parle de “ceux qui font descendre sur la terre tout ce qui vient des cieux et de l’invisible”. De telles personnes, qui abaissent tout dans le corps, devraient (...) d’abord être rendues meilleures, avant que l’on essaie de leur “enseigner” quelque chose” (*Plat., sof.*).

Il ne mentionne nulle part le nom de Démokritos, ce qui, déjà dans l’Antiquité, attirait l’attention. Selon Aeistoxenos de Taranton (+/- -370/...), un aristotélien, connu comme musicologue, (...) Platon voulait que tous les textes du Demokritos lui soient accessibles brûlés. Mais les Puthagoriciens Amuklas et Kleinias ont empêché Platon de le faire : cela aurait été inutile de toute façon, puisque ces textes se trouvaient déjà entre trop de mains (*Diogène Laërtos, ix, 40*)”. (*O. Willmann, gesch. d. Id., I, 349f.*). --

Cette déclaration d’un archi-idéaliste comme D. Willmann en dit long.

MHD 177.

HJ. Blackham, Humanism, Harmondsworth/ Baltimore (USA), Ringwood, 1968, 10ff, dit : “Platon et Aristote sont les plus grands noms de la philosophie grecque. Leur propre excellence est, peut-être, une raison suffisante. Mais le temps et le hasard ont joué leur rôle. Les œuvres de la plupart des autres philosophes dont la stature peut renaître avec celle de Platon et d’Aristote, à savoir Démokritos, ne survivent que par fragments. Dans le cas de Protagoras d’Abdera (voir *ci-dessus p. 173*), quelque chose survit à peine. La pensée de Platon et d’Aristote s’est avérée congéniale (c’est-à-dire douée du même génie ou daimon) avec le christianisme, qui a pu triompher, et ses théologiens, établis par l’État romain. Cette théorie, fondée par Demokritos et Protagoras, était “anathème” (maudite) pour les chrétiens.

Platon et Aristote étaient - sans aucun doute - des lumières brillantes au firmament de la culture. Et pourtant : de la plupart des points de vue humanistes, Platon est l’“ennemi” (sic : l’ennemi (cf. *infra 199*) et Démokritos - dont, comme on peut le constater, Platon était désespérément envieux - est le “champion” (sic : “le champion”).

D’où cet humaniste Blackham, religieusement hostile, dont les idées, chez nous aussi, sont non seulement défendues par l’alliance humaniste, sauf pour des moments individuels locaux, mais aussi et surtout proclamées avec véhémence.

C’est clair : ce n’est pas la base rationnelle-intellectuelle, mais la base du génie daimonique qui décide, plutôt, de la “préférence”, également dans l’esprit et dans l’âme des “libéraux”, c’est-à-dire de ceux qui...

a/ qui n’agissent pas volontairement (voir *ci-dessus p. 31/32*) ; qui n’agissent pas non plus de la manière suivante

b/ pour être simple (voir *ci-dessus p. 33*), mais, comme *CSS. Peirce, The fixation of belief*, in : *Pop. Sc. Monthly*, xii, 1877, 1/15, dit : “ En estimant que l’influence des préférences “naturelles” est admissible, -- de sorte, toutefois, que sous l’influence de ces préférences, les hommes

1/ se parlent entre eux et

2/ Regarder les choses sous différents angles afin de développer, progressivement, des opinions correspondant à des causes naturelles.

MHD 178.

CSS. Peirce, a.c., poursuit : “ Cette méthode ressemble, en quelque sorte, à celle qui a fait mûrir les représentations artistiques.

L'exemple le plus parfait se trouve cependant dans l'histoire de la métaphysique (Peirce fait référence aux systèmes, généralement de nature lourde, qui, à partir d'Aristote notamment, ont absorbé l'énergie de la pensée des “penseurs”). Les systèmes de ce type (voir ci-dessus p. 111f.) procèdent généralement de :

-- pas à partir de faits d'observation (*voir ci-dessus p. 10v.*), -- du moins pas dans une large mesure.

-- Ils ont été élus principalement parce que leurs axiomes (abductions) avaient l'apparence de “s'accorder avec la raison”.

C'est un terme technique : il signifie :

- (1) Pas ce qui correspond à la perception ;
- (2) mais ce en quoi nous sommes enclins à croire”.

CSS. Peirce, a.c., donne ensuite un mod. d'application : “ Platon, par exemple, trouve “conforme à la raison” que les distances des orbites célestes soient, mutuellement, proportionnelles aux différentes longueurs de corde qui, dans un instrument de musique, produisent des sons harmonieux.

De nombreux philosophes ont été guidés, en ce qui concerne leurs principales conclusions, par des réflexions de ce type”.

Il poursuit : “ Car il est clair qu'un autre homme (que Platon par exemple) trouverait la théorie de Kepler (*voir ci-dessus p. 81*) selon laquelle les orbites célestes sont proportionnelles aux (...) orbites des différents corps réguliers, “ plus conforme à sa raison “.

CSS. Peirce, a.c., donne un second appl. plus général mod. “ (Cette méthode libérale) - il l'appelle ‘méthode apriori’ - s'est avérée, la plupart du temps, simplement infructueuse. Elle fait de la “recherche” quelque chose d'analogue au développement du “goût” ; or, le goût est, malheureusement, plus ou moins à la mode. Conséquence : les métaphysiciens ne sont jamais parvenus à un accord ferme. Au contraire : depuis le début jusqu'à aujourd'hui (1877), le pendule a oscillé entre une philosophie plus matérielle et une philosophie plus spirituelle”.

MHD 179.

O. Willmann, o.c., 350, confirme, splendidement d'ailleurs, ce que le CSS. Peirce dit : “ Les influences pernicieuses de l'atomisme, que Platon craignait, sont restées assez limitées. La qualité idéaliste de l'être grec, qui prévalait également sur la (proto)sophistique (-450/-350), ne permettait pas à une telle chose de devenir un “pouvoir”.

Aussi, lorsqu'Epikouros (-341/-271) réinstitua cette pseudo-philosophie (l'épicurisme (-400/+400)), afin d'y construire sa philosophie de la luxure, la théologie physique, plus “ noble “ (c'est-à-dire, cette doctrine archaïque des divinités, qui ouvre la voie à la philosophie “physique”) remontant à la doctrine stoïcienne (-400/+200) - une philosophie qui, au moins, était plutôt héraclitienne (voir ci-dessus p. 24 et suivantes) - pesait contre l'épicurisme”.

Il est remarquable que - ici, du côté des spiritualistes-idéalistes - on parle de la pensée, etc. en termes de préférence ou de non-préférence, ainsi qu'en termes de relations de pouvoir, tout comme nous venons de voir les “penseurs” humanistes-matérialistes faire de même, mais en partant de “l'autre côté”.

Note. - Cela fait référence à ce que S. Kierkegaard (voir *ci-dessus p. 162v;167*) a écrit : “La plupart des gens sont “subjectifs” envers eux-mêmes et “objectifs” envers les autres, terriblement “objectifs”, parfois... Oh ! la tâche est juste : être objectif envers soi-même et subjectif envers tous les autres”. (A. Van Munster, *Kierkegaard (un choix dans ses journaux intimes)*, 59).

Ou encore : “L'humanité ne fait presque jamais usage des libertés dont elle dispose, comme la liberté de pensée. Au lieu de cette liberté, ils exigent - comme “compensation” - la liberté d'expression”. (o.c., 15).

Note -- K. Marx et la mécanique atomistique démocrite.

(1) “Le matérialisme français et anglais est resté, toujours, en étroite relation avec Demokritos et Epikouros”. (Selon Marx lui-même, littéralement, dans sa thèse de doctorat, *Differenz der demokritischen und Epikureischen naturphilosophie*, Berlin, 1841).

(2) De plus, Marx voit en Demokritos un penseur éclairé (voir *ci-dessus pp. 21/24*) de la démocratie, ce que confirme Röd, o.c., 19a(Fr. 251).

MHD 180.

(3) Marx, d'ailleurs, critique à juste titre le mécanisme (voir ci-dessus p. 68 ; 169) : dans la nature de Démokritos règne la contrainte absolue. Dans la philosophie marxiste-révolutionnaire, la liberté est une nécessité et/ou une condition suffisante pour la révolution contre l'ordre établi ; sinon, même le prolétaire le plus vénéré n'est pas capable de transformer la révolte en une véritable révolution de la société.

(4) Marx reproche, également à Epikouros, l'absence d'une véritable "dialectique" (voir ci-dessus p. 40 et suiv. ; 51 (retournement comme mod. rég. de la révolte, qui se transforme en révolution)).-- En effet, le marxisme n'est pas un matérialisme mécaniste, mais un matérialisme dialectique. L'influence de Hegel se poursuit.

2B -- L'idée philosophico-humaniste. (180/187)

Introduction

Comme pour tous les penseurs précédents, nous considérerons le premier sophisme (à distinguer du deutérosophisme (sous les empereurs de Rome)) d'un point de vue moderne-contemporain.

Echantillon bibliogr..

-- S. IJsseling, *Rhétorique et philosophie (Que se passe-t-il quand on parle ?)*, Bilthoven, 1975, 13/76 (*antiquité, Moyen Âge*) ; 77/168 (*moderne-contemporain*) ;

-- P. Foulquié, *la dialectique*, Paris, 1949 (7/40 : l'ancienne ; dialectique logico-rhétorique ; cf. *supra* p. 6vv. (*preuve par l'absurde*) ; 15vv. (*eristique*) ; 21v. (*métathéorie*) ; 140v. (*sophisme et rhétorique euripidiens*) ; 162vv. (*malakia*), 41/125 (*la nouvelle dialectique hégéliano-marxiste* ; cf. *supra* p. 24v. (*Kristensen*) ; 40vv. (*reg. mod*) ; 94vv. (*quantit./ qualit.*) ; 142vv. (*critique*))

-- Ch. Perelman, *Rhetoric and Argumentation*. Baarn, 1979 (*Les types de raisonnement de la (vieille) dialectique rhétorique*) ;

-- G. Fauconnier, *Algemene communicatietheorie (une enquête sur les théories scientifiques)*, Utr./ Anw., 1981, 19vv. (*Rhétorique et théorie de la communication*). L'herméneutique humaniste-rhétorique des protosophistes. (180/183) Relativisme théorique - Protagoras d'Abdera (-480/-410), le premier "humaniste", c'est-à-dire ce type de penseur qui prend comme base de la pensée humaine - scientifique, rhétorique et, finalement, philosophique - l'être humain.

MHD 181.

En effet, Sextos Empeirikos, le sceptique systématique, dit de lui : “ Protagoras prétend que l’homme est le “ métronome “ (mensura, mesure, c’est-à-dire norme de tout être.

(i) de l’existence réelle de ceux qui existent, et

(ii) de l’existence non factuelle de l’inexistant. Mesure” signifie “critère”, critère, c’est-à-dire moyen de distinguer (discriminer), et “être” signifie les choses réelles. Ainsi, l’homme est le critère de toutes choses. Sextos ajoute : “ Protagoras aussi ne pose, pour l’homme, que le problème de l’existence des “ fainomena “ c’est-à-dire des choses et des processus “ visibles “, immédiatement évidents ou donnés, existant avec certitude ; ce qui se trouve derrière, en dessous, au-dessus, dans ces données immédiates est incertain. Le sujet, l’homme, est central.

Note : Protagoras s’est principalement inspiré de la mobilisation d’Herakleitos.

Gorgias de Leontinoi (-480/ -375),

qui s’est inspiré de la philosophie de l’immobilisme et de l’unité de Parménide, ainsi que de l’éristique (technique de réfutation) de Zénon, met fin à l’existence du critère de vérité (c’est-à-dire des données, telles qu’elles sont en elles-mêmes, indépendamment du sujet humain), tout comme Protagoras - selon Sextos Empeirikos. les données, telles qu’elles sont en elles-mêmes, indépendantes du sujet humain), mais différemment de Protagoras : dans son “*Sur la non-nature*” (le titre du livre est purement parménidien), il “prouve” trois propositions (“nihilistes”).

(i) Il n’y a rien, ni “être” ni “non-être” ;

(ii) si elle existait, elle serait impensable ;

(iii) si l’être existait et, par hypothèse, était néanmoins concevable, il n’était pas exprimable et n’était pas divisible.

A propos de ce dernier, Gorgias dit : “ Même s’il est connu et pensé, l’être est indivisible d’un autre. Car s’il y a des réalités qui existent en dehors de nous et qui sont l’objet de la vue, de l’ouïe, du sens commun, comment ces réalités, qui peuvent être saisies par la vue ou entendues par l’ouïe - et non l’inverse - peuvent-elles être révélées à quelqu’un d’autre ? Au moyen du mot, nous indiquons l’être, mais le mot n’est ni la chose en soi ni l’être. Par conséquent, nous ne communiquons pas à l’interlocuteur l’être, mais une expression qui diffère des choses en tant que telles”. (*GP. Dumont, les sophistes (fragments et témoignages)*, Paris, 1969, 75).

Extrait. -- L’épistémologie protosophiste (théorie de la connaissance).

Il est d’une importance exceptionnelle pour la pensée moderne et contemporaine.

(i) **La dialectique négative de la connaissance :**

a/ La connaissance sensorielle n’est pas fiable ; la raison :

MHD 182.

(1) Il arrive que nous nous trompions (nous ne percevons pas quelque chose correctement ; nous ne comprenons pas un mot correctement, par exemple) ;

(2) Les protosopistes - dans la lignée de Parménide et d'Héraclite - généralisent ces erreurs privées et singulières : toutes les expériences sensorielles sont faillibles ;

b/ La connaissance rationnelle n'est pas fiable ;

raison : c'est, par essence, une connaissance générale, occultant ainsi la singularité des choses et des processus ; c'est la connaissance de l'immuable, occultant ainsi le changement incessant des choses et des processus.

Conclusion : *Protagoras* a, à son nom, deux livres intitulés "*Antilogiai*", c'est-à-dire discours contraires ; l'œuvre d'un anonyme "*dissoi logoi*", c'est-à-dire discours doubles, nous donne des applications de ce bagage : le bon et le mauvais, le louable et le répréhensible, le juste et l'injuste, le vrai et le faux, l'être et le non-être, l'enseignabilité de la sagesse et de la vertu, la compétence et l'incapacité, etc, sont toujours traitées avec des arguments pour et contre, de sorte que l'on ne parvient pas à prendre une décision (suspension du jugement, noyau de scepticisme).

(ii) **Phénoménisme.** Le "phénomène" est le noyau de cette mentalité, c'est-à-dire la représentation qui naît de la rencontre entre le sujet percevant et l'objet perçu. L'homme ne sait et ne pense plus.

Conséquence : (1) Nous ne sommes certains que de nos impressions subjectives (pensées, imaginations, perceptions) ; (cf. *supra p. 65 ; 170v. .*) ;

(2) Incertain est le monde extérieur "objectif", qui, peut-être, par essence, est un délire, une illusion.

(iii) **Le matérialisme.** Pour Protagoras et d'autres, le "phénomène" est...

(1) un fait physique et matériel ; par conséquent : (2) l'homme est prisonnier du monde matériel des impressions subjectives, dont il est la mesure.

Empirisme.

1. Le mot "theoria" (speculatio, pensée spéculative) est attribué à Pythagoras (-580/-500) : il se considérait comme "theatès", observateur (spéculateur) de la vérité, c'est-à-dire de la réalité telle qu'elle est en elle-même.

2. Le mot "noësis" (pensée) vient de Parménide (540/...) : l'être, ce qui est quelque chose "kath' heauto" (secundum seipsum, en soi, indépendamment de nos impressions), est saisi par ce "noein", la pensée. -- Les deux penseurs sont à l'origine de la pensée spéculative qui, derrière la "phanera" (les choses visibles) ou les "phainomena", bloque les phénomènes, l'"adela", les données invisibles, l'invisible, analogue à la mantique ("seeing(st)ership"), mais avec "logismos", le raisonnement rationnel (cf. *supra pp. 83/85* (la systémique : "visible/invisible")).

MHD 183.

Le mot “fronesis” (contemplation) vient d’Héraclite d’Ephèse (-535/-465) : contemplation du monde réel, pensée juste, mais toutes deux orientées vers un comportement pratique. Ce type de pensée spéculative transcende également l’empirisme : elle “voit”, en le déchiffrant, le code invisible de la nature : le feu, multiforme et aux noms multiples, - le logos, l’ordre de l’univers, qui est “harmonie des contraires”. Eh bien, theoria, noësis, fronesis, en tant que méthodes spéculatives, sont rejetées par la philosophie. Au lieu de cela, nous avons l’“empeiria”, l’expérience sensorielle, fonctionnant de manière subjective, liée à des phénomènes physiques ou “phénomènes”. C’est le cœur de tout empirisme.

Relativisme pratique-normatif. (183/184)

La dialectique ou l’art du raisonnement négatif ou, pour utiliser une expression à la mode, “critique” des sophistes a des conséquences éthico-politiques. Les divinités, les concepts généraux, les évidences sensorielles - tout cela avait été désenchanté. Quelle norme de comportement émerge de ce “grand vide” ? Le siècle des Lumières, qui a commencé avec Xénophane de Kolophon (580-490), critique de la religion et homme de culture, s’est poursuivi dans la science et la philosophie mécanistes : la pensée archaïque était considérée avec mépris, ou du moins avec doute, et la philosophie du naphœnisme, dans la mesure où elle était spéculative, devenait problématique.

Avec ces axiomes, la vie éthico-sociale a été réinterprétée :

(1) ***Hippias d’Ellis*** (+/- -400) affirme que le “nomos” (loi, coutume, au besoin convention), qui, jusqu’alors, fixait des limites à la “eleutheria” grecque (libertas, liberté), défendue avec force contre les souverains absolus perses, les “turannos”, était l’opresseur et l’opprimé de la liberté (aujourd’hui différemment comprise, c’est-à-dire lascive) ;

(2) ***Polos et Trasumachos ont*** affirmé que “pour l’homme fort, le “droit” est ce qui lui appartient” ;

(3) ***Kallikiles*** a déclaré que “tout être humain a le “droit” (c’est-à-dire la permission fondamentale, dépendant du pouvoir, dans son exécution) d’assouvir ses désirs à volonté”. On ne peut exprimer de manière plus flagrante la crise fondamentale - non pas de la pensée spéculative et/ou religieuse, cette fois, mais - de la société.

Ajouter à cette page

a/ La démocratie athénienne, avec son mode de vie relâché à la Périclès,

b/ le développement de la rhétorique ou l’art du raisonnement,

c/ La guerre du Péloponnèse (-431/-404),

d/ La prospérité après les guerres perses,

et on comprend que l’époque dans son ensemble était en crise.

Cf. E. Will, *Le monde grec et l’orient*, Paris ; 1972, 473s.

MHD 184.

W. Peremans, *De Griekse vrijheid* (message et avertissement), Hasselt, 1978, cite Platon, *de staat*, VIII 562/563, où il décrit la conception anti-autoritaire de la liberté qui prévalait à l'époque : "Je peux bien imaginer qu'un État démocratique, assoiffé de liberté, ne pourra pas suivre le rythme. (...). Le père s'habitue à se placer sur un pied d'égalité avec son fils et à avoir peur de ses enfants ; le fils se considère aussi bon que le père et n'épargne ni ne craint ses parents, car, oui, il veut être libre (...). Dans une telle polis, c'est le maître qui craint et flatte ses élèves, tandis que les gentlemen qui étudient regardent leurs professeurs de haut. La situation n'est pas meilleure pour les enseignants à domicile. Les jeunes se mettent sur un pied d'égalité avec les personnes âgées et s'opposent à elles en paroles et en actes. Ils s'adaptent immédiatement aux jeunes et se livrent à des plaisanteries et des farces : pour ne pas donner l'impression d'être stupides et autoritaires, ils imitent les jeunes.

Platon doit, apparemment, avoir vu les conditions réelles avec ses propres yeux - critiques - pour écrire une telle chose. - Ils ne sont pas sans ressemblance avec le présent.

digression. (184/187)

Rhétorique (éloquence).

(a) *La paideia des protosophistes comprenait*

(i) La grammaire (le mot et la langue),

(ii) La dialectique (raisonnement et argumentation et

(iii) la rhétorique (convaincre ou persuader les autres).

W. Jaeger, *Paideia*, I, 397 et suivants, dit que ces trois matières de base - appelées plus tard trivium - constituent la base de l'éducation formelle de l'Occident. Avec l'apport des Puthagoriciens - le quadrivium (arithmétique, géométrie, musique, astronomie ; voir *ci-dessus p. 4*) - ils constituent le système des sept arts libéraux. "Le système grec d'enseignement supérieur, tel qu'il a été construit par les protosophes, domine aujourd'hui l'ensemble du monde civilisé". (o.c. 400).

(b) **La rhétorique domine ce système de formation.** -- En dehors de précurseurs, à Suméria et en Égypte, qui sont indiscutables, les Grecs sont les fondateurs de l'éloquence. Et de sa théorie.

(b)1 **Koraks de Surakousai** (Syrakuse, Sicile) (tss -500 et -400) spécialisé en rhétorique judiciaire (à cause des nombreux procès), distinguait, dans un discours, trois parties : **a.** prooimion (introduction, préface), **b.** agones (débat, - un nom typiquement agressif), **c.** epilogos (conclusion) ; -- comme base il voyait 'eikos' (probable, qui n'est pas vrai mais quand même probable).

MHD 185.

En d'autres termes, la raison ou le fondement sur lequel un orateur judiciaire (conseil, avocat) peut s'appuyer, dans les débats (bataille de mots), n'est, la plupart du temps, pas strictement logico-scientifique, mais toujours raisonnable.

Ici, la rhétorique s'écarte de la physique expérimentale-analytique d'Anaxagore (voir *ci-dessus p. 70f.*) et/ou de la *stoicheia* (*elementa*, c'est-à-dire les connaissances de base fondamentales) de la géométrie d'Hippocrate de Chios (-470/-400), qui avait une structure axiomatique-déductive, c'est-à-dire qu'il postulait des axiomes et/ou des postulats et, selon une déduction logique stricte, en déduisait des propositions.-- En d'autres termes, l'éloquence (judiciaire) obtient un statut intellectuel. En d'autres termes, l'éloquence (judiciaire) se voit attribuer un statut intellectuel.

(b)1.bis Teisias de Surakousai.

L'étudiant de Korax commence la classification : **(i) le raisonnement médico-légal** et **(ii) le raisonnement délibératif** sont des types spécifiquement distincts. En effet, le tribunal est différent de l'"ekklesia", l'assemblée populaire, qui doit voter, par exemple, les lois. Eh bien, Teisias est le professeur de Gorgias de Leontinoi, d'Isokrates d'Athènes (-436/ -338), le rhéteur par excellence, de Lusias d'Athènes (-440/-380), l'orateur (surtout judiciaire) et le logographe (qui écrivait la raison pour les autres). Mais, avec cela, nous sommes à Athènes (Attica).

Note -- Gorgias introduit un troisième type de discours, le discours épidéictique ou ostentatoire (en plus du discours judiciaire et politique). -

Note -- Modèle applicable :

Korax a toujours appris à Teisias à avoir raison dans l'agon, - à condition que ce dernier lui donne ses honoraires, si son premier plaidoyer prouvait l'efficacité du système d'enseignement de Korax. -- Mais Teisias ne plaide pas mais devient lui-même un orateur, plus brillant que Korax ; il ne paie pas. -- Korax traîne Teisias en justice.

(1) Teisias : " Je prouve que votre demande de paiement est sans cause (suffisante) ni fondement : soit je vous convaincs que je ne vous dois rien (alors vous renoncez à votre demande, bien sûr), soit je ne vous convaincs pas (alors vous devez renoncer à votre demande, car mon premier moyen n'est pas " efficace ").

(2) Korax : "Soit vous ne me convainquez pas, auquel cas vous devez me payer, soit vous me convainquez, auquel cas vous prouvez que mon système d'apprentissage est efficace et vous devez également me payer".

(b)2 Isokrates d'Athènes.

Le grand éducateur - rhéteur de l'antiquité. -- La structure du discours : **(1)** "Proöimion" (introduction) ; **(2)a.** "diègèsis" (narration, histoire, - pour situer le thème) ; **(2)b1.** "Diègèsis" (narratio, histoire, - pour situer le thème) ; **(2)b1** "Pistosis" (persuasion, au moyen d'arguments logiques "peithō", c'est-à-dire non "durs", stricts) ; **(2)b2** "agon" (preuve convaincante, au moyen d'arguments logiquement stricts, c'est-à-dire "apodeixis", preuves "dures") ; **(3)a.** "anakefalaiosis" (recapitulatio, aperçu final et résumé) ; **(3)b.** "pathêtikon meros", (conclusion pathétique).

MHD 186.

La philosophie rhétorique : selon Isokrates, la raison et l'art de raisonner ne sont pas...

1. contemplation vivifiante (philosophie spéculative).
2. éristique (technique purement “ critique “ ou réfutante (voir ci-dessus pp. 5/6 (Zenon)),
3. Billetterie (art verbal pratiqué par pure valeur esthétique),
4. Droit judiciaire (plus que le “travail d’avocat”);

Il contient, le cas échéant, les quatre comme ingrédients, mais il est essentiellement différent. Ainsi, Isocrate s'oppose clairement à la rhétorique protosophique, mais aussi à la théorie platonicienne de la raison et de l'art. Cfr. S. IJsseling, *Rhétorique et philosophie (que se passe-t-il quand on parle ?)*, Bilthoven, 1975, 26/35 (Isokrates et le pouvoir de la parole), 38/39 ;

“La philosophie est étrangère à la vie et au monde ; elle a peu d'importance pratique. Bien sûr, il faut prendre au sérieux les problèmes philosophiques : cela fait partie de la culture générale. (...) La philosophie est (...) clairement subordonnée à l'idéal d'être éloquent et vivant. Le plus important est que dans la vie - tant individuelle que collective - on sache se débrouiller”. (o.c., 39).

Note.-- Selon E. Curtius, Homère (+/- VIII -e.) est le fondateur de la rhétorique : l'Illiade est la moitié et l'Odyssée les deux tiers des discours.-- Mais avec cela nous sommes dans l'art archaïque de la rhétorique.

(1) WB/ Kristensen, *Collected contributions to the knowledge of ancient religions*, A'm ; 1947, 125/148 (*le héraut divin*), explique de manière experte comment les religions “classiques” (c'est-à-dire les religions de l'Antiquité) peuvent être considérées comme des religions à part entière. (héraut divin), explique savamment comment l'homme “classique” (c'est-à-dire “éclairé”, intellectuellement raisonnable) a perdu la bonne compréhension de l'éloquence sacrée : la parole “ antique “ (comprenez : archaïque) est présente chez le devin, le poète même et l'orateur : elle établit le sort (le bon sort ou le destin) transmis par les divinités - les divinités chthoniques ou terrestres et les divinités ouraniques ou célestes ;

(2)a. Cl. Ramnoux (*Etudes présocratiques*) parle dans un sens analogue ;

(2)b. M Heidegger (1889/1976), le grand existentialiste allemand (ontologue fondationnaliste), adhère à la conception présocratique de (i) la vérité, (ii) le langage et la parole : dans un sens archaïque, il appelle donc ces trois réalités “être-fondateur”, cf. S.IJsseling, o.c., 32v.-- Pourtant, Heidegger est encore clairement loin de la conception vraiment archaïque des mots (il est et reste trop philosophique, bien que présocratique).

(3) Tout cela prouve l'énorme effet désacralisant de la rhétorique, dans toutes ses variantes. Cela montre clairement la sécularisation du mot.

MHD 187.

Note -- Platon d'Athènes (-427/-347), -dans son dialogue *Gorgias*, un dialogue polémique-éristique contre la rhétorique protozoaire, remarque que le discours rhétorique ne peut pas enseigner la vraie perspicacité ("épistèmè", sciëntia, "science"), puisqu'il veut seulement imposer la "doxa" (apparence ; fausse connaissance, simple opinion).-- Ce à quoi Gorgias répond que l'on peut toujours, de manière purement rhétorique, "faire réfléchir" le ou les auditeurs, comme on le souhaite et comme on le juge bon. Il oriente également leurs actions vers une voie raisonnable et juste.

A cela Platon répond (toujours par l'intermédiaire de Socrate) que la connaissance pure et vraie, de ce qui est "juste" et/ou "souhaitable", "utile" et/ou "juste" au début de l'action rhétorique (exercice du pouvoir) est la condition nécessaire d'une véritable rhétorique.

Dans le *Faidros*, Platon précise, de manière nettement moins agressive, qu'il existe une bonne et une mauvaise rhétorique. Mais nous en reparlerons plus tard.

IA(2) *La philosophie classique et sa crise de doléances* (-450/-200). (187/241)

Socrate d'Athènes (-469/-399) rétablit la philosophie. Il le fait avec une double insistance :

(i) au lieu d'être orienté vers la nature (physicien, "cosmologique"), il est orienté vers l'homme (humaniste, anthropocentrique) ;)

(ii) au lieu d'être vague et compréhensible, il est compréhensible (logique). -- Ces deux traits deviendront l'héritage durable de l'Occident.

Cette philosophie se développe, à partir de Socrate, en deux temps :

***Fondation de la philosophie attique* (-450/-320) ;**

Déclin de la philosophie classique (hellénistique-romaine) (-320/+200).

La "coupure épistémologique" est formée par Alexandros III de Macédoine, surnommé "le Grand" (-356/-323), qui, à partir de -335, commence ses conquêtes.

IA(2)a. *L'essor de la philosophie attique* (-450/-320).

L'Attique est la région autour d'Athènes qui, après l'Ionie (Miletos tout d'abord) et la Grande Grèce (Italie du Sud et Sicile), devient le centre de la vie rhétorique, scientifique et aussi philosophique jusqu'aux conquêtes d'Alexandre le Grand.

Résumé du Socratique.

(a)1. L'objet central : l'homme, mais en tant qu'être classique, c'est-à-dire libéré (i) du monde de la pensée archaïque - mythologique et (ii) du monde de la pensée philosophique naturelle.

(a)2 Le but : l'agogique (bien-être, amélioration), principalement par l'"enseignement" intellectuel et rationnel de la "vertu".

(b) la méthode : nous en parlerons dans la discussion sur Platon.

MHD 188.

La maïeutique socratique.

La mère de Socrate était “maia”, sage-femme ; sa profession “techne maieutikè”, maïeutique. -- Socrate utilise le mot métaphoriquement (metaphorically) pour caractériser sa méthode de communication et d'interaction -- mieux exprimé, sa signification ou méthode de compréhension.

Ironie (“eironeia”, feindre l'ignorance en plaisantant) ; éristique (prouver de manière convaincante que l'adversaire est également ignorant) ; positivisme : conceptualisation et détermination inductive de l'être -- telle est la méthode maïeutique de Socrate, qui recourt essentiellement à la conversation, voire à l'argumentation. Plus de “parole intérieure”, dans laquelle de nombreux philosophes, scientifiques et rhétoriciens avaient vu l'heuristique ou le processus de découverte des intuitions, des jugements et des raisonnements. Socratique, c'est la dynamique de groupe.

(1) ***Gorgias de Leontini*** (voir ci-dessus p.181) avait radicalement mis en doute la possibilité d'actes signifiants ayant des résultats favorables.

(2) ***Socrate, Platon, Aristote***, tous les grands démocrates en un mot, voyaient dans l'entente raisonnable dans les domaines théorique et pratique la base de toute société humaniste. Significa, concrètement, est un dialogue, éventuellement sous la forme d'une conversation scientifique. La maïeutique socratique est et reste à ce jour la méthode de recherche la plus solide, également dans le domaine des sciences. Raison : un interlocuteur agit cybernétiquement (amélioration) sur l'autre ; seul le groupe - et non l'individu, avec sa “parole intérieure” - est un véritable pouvoir scientifique.

Les petits criminels. (188/193)

(a)1. ***L'école éristique-dialectique de Megara.***

Eukleides v. Megara (+/- -400 , Euboulides de Miletos (Il. v. Eukl), parménidéen-zenonien (voir *ci-dessus p. 15* (éléatisme)), a développé l'éristique, fondée par Zénon : convaincre l'adversaire au moyen d'une preuve logique stricte ou d'une argumentation rhétorique de ses semblables.

Modèle applicatif. le “pseudomenos” (menteur).

On demande : si vous dites que vous mentez, est-ce que vous mentez vraiment ou pas ?

(i) S'il répond : “Je mens”, le questionneur répond : “Si tu prétends que tu mens et que tu mens vraiment, alors tu ne mens pas :

(ii) s'il répond : “Je ne mens pas”, il est répondu : “Si tu dis que tu mens et que tu dis la vérité, tu mens.

(i) Structure : point de départ, les définitions de la vérité, prévalant à l'époque,

(ii) ils sont appliqués (modèle applicatif)

(iii) dans l'intention de décomposer cette définition (critique-négative) et de la réfuter, on déduit de ce modèle applicatif une incongruité (contradiction).

MHD 189.

(iv) Par deux fois, ici dans “ le menteur “, on applique “ antistrophè “ (Démokritos, Platon connaissait déjà cette méthode : on réfute par déduction de la négation de la proposition à contester).

Le “menteur” d’Euboulides a fasciné de nombreux penseurs (orateurs) grecs. Il a même fasciné les logiciens de notre siècle. Cfr. *Ew. Beth, De wijsbegeerte der wiskunde (La philosophie des mathématiques)*, Antw./Nijmegen, 1944, 78vv. (Le “paradoxe” du “menteur”). Raison : la structure du raisonnement est fascinante. La critique du “menteur” réside dans le fait que dans l’affirmation “je mens” on a un jugement réel (pas d’affirmation significative) ; après tout, on ne peut pas - ce que Platon, Aristote et d’autres supposent - faire une enquête sur la véracité ou non de cette affirmation. Tant que le contenu de la pensée de cette déclaration n’est pas confronté aux faits eux-mêmes, on ne sait pas ce qu’on a à y gagner.

(a)2. L’école dialectique elic-eretric.

Faidon d’Elis (+/- -375), Menedèmos d’Eretria (-319/-265) identifient également des éristiques. -- Menedemos a soutenu que dire “l’homme est blanc” est faux ; raison : les contenus de “homme” et “blanc” ne sont pas identiques. L’“être” n’était, pour lui, valablement compris que si on le comprenait comme une identité à part entière. Conséquence : dire : “ce qui est (ainsi) est, est (ainsi), est valable ; applicatif : “ce qui est blanc est blanc” ou “l’homme est l’homme” ; car, dans ces cas, c’est l’identité complète et non l’identité partielle qui est.

Or, il est clair que, outre les “tautologies” (jugements d’identité), l’“être” est aussi utilisé valablement dans les jugements analogiques : si je dis : “L’homme est mortel”, je ne prétends pas : “L’homme n’est rien d’autre que mortel”, je veux seulement dire : “D’un certain point de vue (perspective), l’homme “est” mortel” ; je ne veux jamais dire que tout l’“être” de l’homme est identique à l’“être mortel” ! (cfr. *supra p. 5 ; 14v. (Eléa) ; 74v. Eksk.*)).

Conclusion : la ‘dialectique’ de Socrate, combinée à l’ontologie éléatique ainsi qu’au protosophisme, donne facilement une éristique. Interpréter, comme je l’ai dit, c’est aussi combiner (dé- et connecter).

(b)1 Les éthiciens paléoconiques (paléocyniques), les politiciens.

Antisthène d’Athènes (-440/-365), Diogène de Sinope (-400/-325). -- Antisthène combine la sociologie, la rhétorique (Gorgias de Leontinoi) et même la mythologie -- Il enseigne le kunosarges (une gymnasion) qui pourrait être à l’origine du nom “kunikos” (dogmatique, “cynique”).

Digression. -- Nominalisme.

Sur la dialectique, Antisthène était comme les Mégariques : seuls les jugements volitifs sont (éléatiquement) vrais ; les autres jugements (“l’homme est bon”, “Socrate est un homme”, par exemple) sont faux.

MHD 190.

Mais des jugements comme “le bien est bon”, “l’homme est l’homme”, sont valables (en tant que tautologies). -- Encore cette structure de pensée (structure du langage) parménidienne et éléatique : seule la systémique “être” (vol-identique) / “ne pas être” (absolument non-identique)” est valable ; il n’y a pas de terme intermédiaire “partiellement identique / partiellement non-identique” (analogique). Un certain nombre de penseurs et de raisonneurs ne peuvent échapper à l’emprise de la systémique (paire d’opposés) de Parménide.

Déduction nominaliste à partir d’axiomes éléatiques.

Le système de pensée aiguisé est maintenant doté d’une conséquence logique :

(i) le systechia “singulier (un : indivisible et irréductible à autre chose/composé)”, associé au systechia elatique (être/non-être), conduit à l’affirmation :

a. les réalités singulières ne sont pas “définissables” (c’est-à-dire qu’elles ne peuvent pas être définies comme des êtres dans le langage suivant : “L’homme est un être qui pense”, par exemple).

b. Les réalités composées sont définissables, mais uniquement par l’énumération de leurs éléments constitutifs ;

(ii) le système “individu (étant individuel) / concept (étant général ou universel)” est également radical : l’identique dans Charikleia, Penelopeia et Briséis est qu’ils sont tous les trois homme et femme ; mais, pour Antisthène, il n’y a pas d’analogie, seulement une identité pleine ou absolue ; par conséquent, “Charikleia, Penelopeia et Briséis “sont” homme, femme” signifie : “(Ils) “ne sont” rien d’autre que (homme, femme)”.

L’individu n’est compris que de manière volitive et donc : l’individu ne peut être résumé dans un concept général (universel). Le nominalisme est précisément la thèse selon laquelle l’individu (l’être individuel) est complètement ou absolument individuel et donc non susceptible d’être (exprimé dans un concept (universel)). Antisthène a donc vivement attaqué la doctrine platonicienne des idées, ainsi que le concept socratique et aristotélicien (universel).

(iii) Les systèmes “vrai/faux” et “jugement/contradiction” sont également inclus dans la même opposition absolue parménidienne et éléatique : puisqu’on dit quelque chose (“être”, volublement compris) ou rien (“non-être”), il n’y a que le jugement vrai sans erreur) et le jugement (proposition) sans contradiction ! Parler d’une structure de pensée et de langage.

Des poncifs ou des feux follets d’éthique et de politique.

Le point de départ d’Antisthène est la mythologie : le héros Héraklès, en tant que “sotèr” (sauveur, sauveteur) atteint le “bien” le plus élevé à travers douze “œuvres” (“ponoi”) difficiles.

MHD 191.

Antisthène prend le comportement héroïque d'Héraclès - en accord, d'ailleurs, avec l'éthique et la politique d'austérité de Socrate - comme définition de la "vertu", mais l'aspect spéculatif - intellectualiste de Socrate est omis : la raison, l'apprentissage, ne sont pas la vertu ! La volonté héroïque (tension du péché), "ponos", "est" la vertu. (cfr. *supra p. 162v.*).

Cet héroïsme est, lui aussi, contenu dans une systechia absolue : "luxure/abandon" ; le "sophos", saviens, le sage, qui ne se préoccupe que de son "âme" et de sa "vertu", de son "bien suprême", tue en lui toute expérience de luxure comme l'ennemi même de l'homme en tant qu'"heros", être héroïque. Au sens mythologique du terme.

La norme, le critère, de l'héroïsme est la sobre autosatisfaction ("autarkeia"), le retour à la "fuis" originelle, la "nature". Tout ce qui a été ajouté à cette "nature" originelle (sans culture) depuis l'avènement de la culture, par une intervention purement humaine, est un étiquetage purement convenu, "conventionnel", libre et sans engagement :

- (1) Se comporter d'une manière prétendument "décente", notamment à la mode ;
- (2) La distinction entre "libres" et "esclaves" et la vie dans la "polis", comprise comme la cité-état locale (par rapport aux étrangers) ;
- (3) La religion traditionnelle (l'aspect éclairé, émancipé ; voir ci-dessus) selon laquelle tout est rejeté. Il est compris comme "rien". Comme les proto-philosophes ('nomos' (convention)/ fuis (nature réelle, etc.), mais pas dans un sens hédoniste, comme eux, - on voit la combinaison d'éléments et leur recombinaison - le système 'nature/culture' est pris absolument et interprété comme un modèle applicatif de 'son/néant'.

On sait comment Diogène de Sinope a poussé à l'extrême cette éthique et cette politique marginales :

- (1) Vie communautaire ("commune") des enfants et des femmes ;
- (2) Il prônait l'impudeur ("cynique" signifie, aujourd'hui encore, "sans vergogne") dans l'habillement et le comportement.

On sait aussi comment, sous les empereurs romains, le cunisme avait un attrait certain, proclamé par des "prédicateurs" itinérants, sans convention, austères, marginaux, de mentalité cosmopolite.

(b)2 Les éthiciens ou politiciens kuréniens.

La quatrième redivision du socratique a été faite par Aristippos de Kurènè (-435/ -350), un élève de Socrate, par Théodoros 'atheos' (l'impie) et, +/- -300, par Hégésias de Kurènè. Aristippos, après la mort de Socrate, est devenu un professeur de sagesse dans le style des protosophistes (il voyageait et était payé pour enseigner). À la cour de Dionusios de Surakousai (Syracuse), par exemple, il a rencontré son homologue, Platon.

MHD 192.

Digression. -- Sens(ual)isme et phénoménisme.

(1) Point de départ : l'individu est absolument individuel. Voir ci-dessus (axiome éléatique).

(2)a Il n'existe pas "l'homme" (général), mais l'individu (humanisme individualiste des protosophes) ; cet homme individuel diffère encore d'un moment (individuel) à un autre moment (individuel) ; les différences (syn- et diachroniques) sont absolues ; il n'existe pas de caractéristique commune qui les unisse, par essence. -- Tel avait déjà été proclamé par Protagoras, le sophiste. Cf. *supra p. 173 ; 180/181.*

(2)b1 Le phénoménisme comme déduction.

"Nous sommes comme une forteresse assiégée : isolés du monde extérieur". C'est ce que dit Aristippos. L'homme, si individuel, isolé extérieurement et enfermé en lui-même intérieurement, ne perçoit que les "fainomena", les "phénomènes", c'est-à-dire ce qui apparaît (des choses), les phénomènes, rien de plus. Nous voyons, entendons, touchons, ressentons ce qui nous apparaît immédiatement. Rien de plus. Le phénoménisme, alors. Cf. *supra p. 65 (scepticisme).*

(2)b2 Sens(ual)isme comme déduction.

Comme Protagoras, Aristippos affirme que nous ne possédons pas de connaissances intellectuelles (concepts, idées), mais seulement des impressions sensorielles (sensus = sens).

(2)c. Le phénoménisme sensiste comme résumé :

Ce que Protagoras n'a pas assumé, Aristippos l'assume, c'est-à-dire que nous sentons le système "chaud/froid", nous goûtons le système "sucré/amer", nous voyons le système "blanc/noir" ; mais, ce que l'être, à travers ces impressions "sont" en eux-mêmes (comme le préconisait Parménide), cela nous est inconnu ; nous n'avons que nos "pathè" (passions, ce que nous expérimentons, dans la perception sensorielle).-- Ce phénoménisme sensiste est l'essence même du scepticisme.

Digression. Hédonisme (matérialisme éthico-politique).

Point de départ : le phénoménisme sensiste (je, tu, chacun est enfermé dans son "monde" intérieur intro- et rétrospectif en tant qu'individu absolu, uniquement volitif, sans aucune identité partielle avec quoi que ce soit d'autre). Cfr. *Supra p. 172v. (médiatisme).*

(i) Le bien objectif-universel, de son maître Socrate, n'a aucun sens dans une telle "philosophie de l'immanence" ("immanence" = "intérieurité"). La seule norme, le seul critère du "bien" est la perception purement sensorielle, purement phénoménale, du sujet. La perception subjective est "hedone" (principe de plaisir), comme l'avait enseigné Démokritos, l'atomiste et les protosophes.

(ii) cette expérience subjective de la luxure est alors encore actualiste : non pas le moment qui est passé (rétrospectif) ; ni le moment que j'attends (prospectif), mais le moment présent, actuel est, pleinement, lustogenblik, comme volitif avec lui-même.

MHD 193

(iii) L'instant, ici et maintenant, à l'exclusion de tout ce qui n'est pas cet instant actuel, individuel (absolument), est l'instant de luxure du corps ; non pas l'"esprit" - on peut se demander ce que l'"esprit" pouvait signifier pour Aristippe ; certainement pas ce que son maître Socrate entendait par là - et les instants de luxure de l'"esprit" ne signifient rien ; ils "sont" réels, mais ils tirent leur caractère de luxure du corps.

Le terme familier "matérialiste" signifie, au grand dam de nombreux matérialistes de formation philosophique, "joueur", l'accent étant mis sur la jouissance corporelle. On entend par là "hédoniste". Cf. *supra p. 176vv. (matérialisme / hédonisme)*.

(iv) Le "calcul félicifique" ou calcul de la chance et du plaisir d'Aristippos. L'"esprit" de Socrate a toujours un effet sur son élève : la "fronèsis" (délibération mentale), après tout, est un élément intégral de l'expérience de la luxure.

(i) opte, dans le cadre d'un différentiel, pour le mouvement souple et doux de la luxure, passe indifféremment à côté d'un état sans luxure, comme le sommeil, et repousse le "ponos", le fardeau, comme s'il fallait l'éviter ;

(ii) choisit le maximum de luxure et le minimum de charge (deuxième différentiel de luxure).

(v) Le primat socratique de l'intérieur se reflète quelque peu chez Aristippos : "Je veux posséder, non être possédé", dit Aristippos. Ce qui indique une maîtrise de soi. Socrate avait déjà insisté sur le fait que le "bien", tel qu'il le conçoit, en vertu du fait qu'il favorise le bien-être (agogique), va de pair avec l'agréable. Aristippos comprend cela de la manière suivante : celui qui ne se contrôle pas, détruit son plaisir. De sorte que, de ce point de vue, le curenicien et le kunieker ne sont pas si éloignés l'un de l'autre.

Les grands démocrates.

a. Les philosophies académiques (platoniques).

Platon d'Athènes (-427/-347), fondateur de l'idéalisme transcendantal (les idées sont "transcendantales" (transcendant) l'être de la "fisis" (nature)). -- Speusippos (-347/-338 : direction de l'académie), Xenokrates (-338/-314), Polemon (-314/-269), Hèrakleides Pontikos et autres.

Extrait : Le terme "idée".

Point de départ : le concept général de Socrate, représenté linguistiquement par un nom générique ("onoma", nomen). Si les filles Kirkè, Brisèis et Charikleia ont des "noms propres", le terme "fille(s)" est un nom générique. Le nom propre, expression de l'identité complète de Kirkè, etc., ne désigne qu'un seul être. Le générique, en revanche, indique plus d'un être, à savoir toutes les "filles" possibles et réellement existantes (ici :), y compris les trois noms propres, qui ne sont qu'une collection privée.

MHD 194.

(i) La question se pose : “ Sur quoi le nom générique repose-t-il ? “. En d’autres termes, pourquoi Kirkè, Brisèis et Charikleia portent-ils le nom générique de “fille” ? La raison (nécessaire et suffisante) est qu’ils ont des caractéristiques communes ; exprimées ontologiquement : ils sont partiellement identiques les uns aux autres, précisément en raison de ces caractéristiques communes. Cette caractéristique commune est présente dans leur “être” (“ousia”, “essentia”, être-sage).

Cet aspect, évident pour Socrate, Platon, Aristote, est exprimé avec une force particulière par les scolastiques du milieu du siècle. On dit d’eux qu’ils sont essentialistes. Cf. *supra* p. 5 (*identité complète et partielle*).

(ii) La question se pose : puisque le nom d’espèce

a/ est plus qu’un simple nom - ce que prétendent les nominalistes (voir ci-dessus p.189v), qui n’y voient qu’un “nomen”, “nom” - et

b/ quelque chose de concevable, quelque chose de pensé, est, un contenu de pensée, un contenu de connaissance, présent dans notre esprit, qui voit, "contemple" la partie-identique dans les (ici :) nombreuses filles, -- ce qui signifie quelque chose qui est à la fois pensé et encore "réel" -, Comment se fait-il que, au moins dans certains cas, les contenus de la connaissance et de la pensée - par exemple "deux plus deux égale quatre", "le tout est plus grand que la partie", etc. - soient apparemment vrais, même s’ils n’ont jamais été appliqués dans la nature qui nous entoure ?

Selon Platon, ce fait indique une “idée” (“eidos”), c’est-à-dire quelque chose de purement pensé et pourtant réel, qui, indépendamment des réalisations individuelles concrètes (modèles privés), est de toute éternité et pour toute éternité “vrai” et - qui plus est - base, axiome, de la sagesse et, surtout, de la sagesse philosophique.

Ce fait indique le dépassement (transcendance) tant des réalisations concrètes-individuelles que de nos mouvements de pensée subjectifs, qui constituent le concept général.

L’idée est ce qui transcende simultanément les réalisations matérielles et nos processus de pensée subjectifs.

En outre, selon Platon, ce modèle éternel et transcendantal est plus réel que ses “images” (représentations, réalisations) ; en effet, bien avant ces réalisations existaient, dans le “cosmos noètos” (mundus intellegibilis, le monde de la connaissance et de la pensée), ces modèles régulateurs qui, s’ils n’existaient pas, rendraient tout simplement impossible l’existence des réalisations. Ils sont à la fois source (‘archè’, principe, principium) et modèle, parangon, de ses réalisations, qui, comme l’ensemble de la fuisis, surgissent et périssent.

C’est précisément ce que ces idées ne font pas. Ces idées sont véritablement l’“être” de Parménide, qui, en dehors et au-dessus de la fuisis, de son apparition et de sa disparition, sont “éternellement” là.

MHD 195.

Extrait. Le concept de méthexis (participatio, participation). (195/197)

Nous avons établi, depuis Parménide et le concept éléate de l'être, qui ne connaît que l'identité pleine, sans aucune identité partielle (c'est-à-dire sans analogie), que les penseurs, captivés par cette " dialectique " de l'être identique " absolu " et du rien également " absolu " (sans moyen terme, qui en ferait, au lieu d'un système contradictoire, un différentiel), n'avaient plus de place pour...

(i) concept général ou, platonique, idée, ainsi que pour

(ii) le lien qui unit les individus entre eux (dimension sociale, s'il s'agit de personnes).

Cette lacune, déjà mise en évidence dans notre discussion sur les penseurs de la petite société (par exemple, p. 189 *supra* (tautologies, nominalisme), (héroïsme 190absolu), 191 (sensisme phénoméniste, hédonisme)), n'a bien sûr pas échappé à des gens comme Socrate, Platon, Aristote ; au contraire : toute leur volonté de compléter la pensée socratique lacunaire vise à créer une "place" pour l'identité partielle et l'ontologie qui l'accompagne.

Platon, en particulier, a créé un terme qui exprime essentiellement l'identité partielle : "methexis" (participatio), participation. On pourrait aussi considérer que les mots modernes (i) communication et (ii) interaction signifient "méthexis".

L'importance capitale du terme en question apparaît immédiatement : il s'agit de plus que de la simple "pensée" ou du simple "raisonnement" au sens parménidéen-zenonique, "éristique".

A. Lalande, *vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, 1968-10, 742, définit la "méthexis" comme suit :

a. la relation entre les données sensorielles et les idées ;

b. le rapport de ces idées, qui ne s'excluent pas mutuellement (les idées contradictoires sont donc exclues), entre elles. -Tout ça pour Lalande.

M. Müller/A. Halder, *Heders kleines philosophisches wörterbuch*, Basel/ Freiburg/ Wien, 1959-2, spécifié :

Ad a. La relation de l'être individuel (cf. l'être sensible de Lalande) aux idées ;

c. le rapport de l'"image" (en grec platonicien : "to eikos", imago, image ;) avec l'image primitive ("paradeigma", spécimen, paragon, qui est aussi l'origine) ;

Müller / Halder donnent, comme modèle applicatif de ce sens 'c', la relation de l'homme à l'être divin (surtout dans la philosophie scolastique) ; -- on peut très bien ajouter : " surtout dans la patristique, et notamment la patristique grecque " (sur laquelle nous reviendrons dans la deuxième partie).

MHD 196.

Au sujet de la relation “créateur/créateur”, *P. Foulquié/ P. Saint-Jean, dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, 1969-2, 514s., observe que le terme “participation” - que nous utilisons dorénavant comme une dutchification - dans le platonisme et dans les philosophies d’inspiration platonicienne, signifie :

ad a. La manière dont les entités de l’expérience “ participent “ à un monde supérieur (le “ cosmos noëtos “ de Platon, le monde de la connaissance et de la pensée ; voir *ci-dessus p. 13*) ;

ad c. (la manière dont ces mêmes êtres d’expérience “participent”, en dernière instance, à l’être suprême, origine de tout ce qu’ils “sont” ; -- en d’autres termes -- ajoutons, pour expliquer le sens, que le monde supérieur converge, en dernière instance, vers l’être suprême.

Le dictionnaire ajoute immédiatement : “ (la participation) inclut la distinction entre ce qui participe (l’aspect participant) et ce à quoi il participe (l’aspect ‘participé’), notamment (la distinction) de la créature et du Créateur ; d’emblée, la philosophie de la participation s’échappe :

1/ Monisme (sur lequel nous reviendrons) ou

2/ Le panthéisme (également discuté plus loin),

car les deux sont impliqués dans l’“émanatisme” (dont il sera question plus tard)”.

Note -- Le premier penseur qui, en tant que païen platonicien, a apparemment vu le lien entre les idées (monde) et la divinité (en tant qu’être suprême), est Albinos, un penseur néo-platonicien (+/- +125/+190), qui affirme que les “idées (ideai), modèles des choses individuelles et, en même temps, de leurs formes concrètes (eidè), ne sont rien d’autre que les pensées de Dieu”. (*E. De strycker, S.J., Histoire concise de la philosophie antique*, Anvers, 1967, 184).

Note -- Hiéro-analytiquement (religieusement) parlant, le concept platonicien de participation est ancien. Lalande, o.c., 743, fait référence au scientifique religieux *L. Lévy-Bruhl (les fonctions mentales dans les sociétés inférieures)*.

L.-Br. dit : la “participation” est un mode de pensée qui prédomine chez les peuples de civilisation “inférieure” (?) - on voit la mentalité “éclairée” à l’œuvre dans le terme dédaigneux “inférieur” de l’ethnologue L. Br. Selon cette “mentalité”, tous les êtres, même les plus divers, sont, par essence, “un seul et même être” - il faut prendre l’expression “un seul et même être” de l’ethnologue sociologue avec un grand grain de sel -.

“Les objets, les êtres, les phénomènes peuvent, d’une manière incompréhensible pour nous, être en même temps eux-mêmes et autre chose”. On voit la structure partiellement identique dans “l’être en même temps lui-même (vol-identique) et autre chose (partiellement identique)”. L.-Br. continue : “D’une manière également incompréhensible pour nous, ils rayonnent et captent des forces, des vertus, des propriétés, des influences “mystiques”, qui se font sentir en dehors d’eux, sans cesser d’être là où ils sont”.

MHD 197

-- Mystique” signifie ici quelque chose comme “au-delà de notre raison et de notre compréhension occidentales”.

L.-Br. conclut : “ En d’autres termes, pour cette mentalité, il y a opposition entre le ‘singulier’ et le ‘pluriel’, entre ‘le même’ et ‘l’autre’, sans que cela oblige à affirmer l’un des (deux) termes si l’on nie l’autre ou vice versa. Cela n’a qu’une signification de second ordre”. (L. Lévy-bruhl (1857/1939) est connu pour avoir mis l’accent sur le contraste entre la mentalité “cartésienne” (c’est-à-dire moderne-rationaliste) et la mentalité “primitive”). Cf. *supra p. 164 (niveau de profondeur)*.

M. Eliade, De myth van de eeuwige terugkeer (les archétypes et leur répétition), Hilversum, 1964, 37v., dit : “Dans chacun des exemples (...), la même “conception primitive de l’être” est exprimée : un objet, une action, n’acquièrent de réalité que dans la mesure où ils imitent ou répètent un archétype. Seule la répétition ou la participation rend quelque chose réel ; tout ce qui n’a pas de modèle exemplaire est “dépourvu de sens”, c’est-à-dire sans réalité.

Les gens s’efforceront donc de devenir archétypaux et paradigmatiques. Cet effort peut sembler paradoxal dans la mesure où l’homme des cultures anciennes ne se reconnaît comme réel que dans la mesure où il cesse d’être lui-même (du moins aux yeux de l’homme moderne) et se limite à imiter ou répéter les actions d’un autre. En d’autres termes, c’est précisément dans la mesure où il cesse - comme l’auteur l’entend au sens moderne - d’être lui-même, qu’il se voit comme réellement, c’est-à-dire véritablement lui-même.

On peut donc dire que cette ontologie “primitive” a une structure platonicienne. Platon pourrait, dans ce cas, être considéré comme le philosophe par excellence de l’“attitude primitive de l’esprit”, c’est-à-dire comme le penseur qui a réussi à rendre compte philosophiquement des modes d’existence et de comportement de l’humanité archaïque.

Bien sûr, cela n’enlève rien à l’“originalité” de son génie philosophique ; car le grand mérite de Platon est d’avoir tenté de justifier théoriquement cette vision de l’homme archaïque au moyen des ressources dialectiques que la spiritualité - c’est-à-dire l’arsenal de l’entendement - de son temps mettait à sa disposition”.

Jusqu’à ce qu’il y ait Mircea Eliade, la célèbre spécialiste des religions.

Cependant, dans le cas de Lévy-Bruhl et d’Eliade, il faut noter que tous deux mettent trop peu l’accent sur l’aspect fluide, qui est le fondement de l’idée de participation ; ceci est cependant prononcé dans l’“apeiron” d’Anaximandros de Miletos (-588/-524). Cf. *également p. 27 et suivantes, 126, 133, -- 64 (le “système de conformité” de Scheler)*.

MHD 198.

Dialectique.

P. Foulquié, la dialectique, Paris, 1949, excellent ouvrage, qui donne la sémasiologie (étude du sens) systématique du mot “ dialectique “, distingue deux grands types de “ dialectique “ (198/200).

(a) *La dialectique éristique*, (195/200)

en commençant par le parmédien Zénon d'Élée (voir *ci-dessus p. 15vv* (à propos de *la crise fondamentale des mathématiques*)) ; -- les traits essentiels sont résumés par Foulquié comme suit.

a/ Le but de Zénon (et de tous les érististes) est négatif, c'est-à-dire qu'ils ne veulent pas prouver un théorème et/ou prouver leur propre système de théorèmes ; leur but est de démolir les théorèmes et/ou le système de théorèmes de l'adversaire. “C'est une dialectique négative (ou art de raisonner et d'argumenter)”. (o.c., 14). On pourrait aussi dire “dialectique critique”.

b/ L'élaboration de ce but critique-négatif est :

(1) On ne part pas de prémisses vraies (axiomes),

(2) mais de présuppositions propres à l'adversaire, qui les accepte soit provisoirement soit définitivement ; dans les centres logiques scolastiques du milieu du siècle, on appelait cela “argumentum ad hominem” (argument contre l'adversaire humain).

Conclusion : ici, dans la dialectique éristique, le semblable est, essentiellement, “adversaire” (ennemi raisonneur et raisonné).

(a) bis La dialectique protosophique est une variante de la dialectique éristique : là aussi, l'homme est “ennemi” (pour le dire gentiment : “rival”, surtout dans le domaine politique) ; il doit - avec “tous” les moyens de raisonnement et d'argumentation - . En d'autres termes, le (proto)sophiste utilise - de manière pragmatique, c'est-à-dire en vue d'un objectif à atteindre (ici : politique, du moins pour l'essentiel) - l'éristique comme moyen d'éloquence, c'est-à-dire pour atteindre l'objectif de “l'ennemi”.

(i) condamnation par des moyens logiques et/ou

(ii) la persuasion par des moyens logiquement douteux ou même “sophismatiques” (c'est-à-dire délibérément non logiques). cf. *supra p. 185* (*la vision du monde relativiste-sceptique*).

(b) *La dialectique du destin*, que Foulquié o.c., 41ss., fait commencer avec Héraclite d'Éphèse (cf. *supra p. 40s.*), est, par essence, centrée sur la “lutte”, mais, pour l'Héraclite, cette lutte n'est qu'une lutte de mots et de pensées ; elle inclut toutes les formes possibles de “lutte”. (*abstraction mobiliste*), est, par essence, centrée sur la “lutte”, mais, pour l'Héraclite, cette lutte n'est, entre autres, qu'une lutte de mots et de pensées ; elle englobe toutes les formes possibles de “lutte” (voir l'harmonie des contraires, reproduite, p. 41 et suivantes, *supra*, dans les courtes citations).

Note : Les dialecticiens du destin comme Hegel, Marx et d'autres aiment utiliser le mot contradiction pour décrire la contradiction ordinaire, non logique.

MHD 199.

En latin, cette différence est exprimée par “ aut “ (opposition commune) et “ vel “ (opposition complète, contradiction).

Appl. mod.

(1) soit le chant, soit la danse (ce que l’on appelait le début de la “somme logique” du “chant” et/ou de la “danse”) ; “aut

(2) soit chanter, soit ne pas chanter (ce qui exprime une “ contradiction “ au sens strict du principe de contradiction : “ Soit “ est “ quelque chose, (donc : chantez ici), soit “ n’est “ pas “ (donc : ne chantez pas ici) ; “ peu “. Dans les deux formes “soit - soit”, il y a alternance (alternance de l’un par l’autre). Pourtant, la différence logique est profonde, bien que cachée sous la confusion linguistique des sons, dont la “rhétorique” des dialecticiens modernes abuse commodément. Cfr. Foulquié, o.c., 41/42.

Note - Au niveau de la psychologie du profondeur, dans les deux-trois dialectes décrits ci-dessus, on retrouve ce que les Grecs anciens appelaient “agono.logia”, c’est-à-dire la lutte à travers l’art des mots ou l’artisanat des mots.

(a) Agonistes signifie “tout homme qui combat par la parole ou par l’action contre un adversaire et devant un public” ; on pense au “prot.agoniste”, au “deuter.agoniste” dans les pièces de théâtre grecques par exemple (cf. *supra p. 185 : agon*).

(b) “Agonistès” signifie aussi “combat” interprété comme “jeu”, c’est-à-dire un “combat” à l’issue majoritairement incertaine, de sorte que la tension du “jeu” y demeure, ainsi que l’ombre, que tout cela n’est, au fond, pas (si) grave.

(c) L’agonologie est donc toujours liée à ce que les Romains appelaient “(h)arène”, c’est-à-dire (littéralement) le sable, le sol sablonneux d’un amphithéâtre pour les jeux ou les combats - la valeur “associative” de cette alternance est typique. Celui qui suppose que la “dialectique” est toujours agonologia, jeu et/ou combat, comprend la réaction de Platon contre les trois types de dialectique susmentionnés, qu’il voulait remplacer par une dialectique de la vérité. Ce qui (1) est quelque chose de complètement différent et (2) est en fait de la philosophie. Cf. *supra pp. 176/179 “l’ennemi”/”le champion”*.

D’un point de vue psychanalytique (freudien), les trois dialectiques susmentionnées recouvrent une attitude agressive fondamentale à peine dissimulée à l’égard des autres êtres humains en tant qu’êtres humains, même si, dans le milieu antique, on appelait cela un “jeu” (joute de mots) ou un “combat” (combat de mots ; en français, tellement plus clairement exprimé : “joute d’esprit (oratoire)” (pour querelle, débat)).

C’est précisément de cela - de la confusion entre “avoir raison dans un débat” et “trouver la vérité objective sous la forme d’une conversation, contenant si nécessaire une dose d’argumentation” - que Platon voulait s’échapper !

Nous voyons maintenant à quel point Nietzsche (1844/1900), le grand critique-matérialiste-masculin, a fait preuve d’un mépris éhonté pour la tendance profonde du rejet par Platon des trois dialectes susmentionnés :

MHD 200.

Nietzsche voit dans le rejet radical de la dialectique du pouvoir et de la destruction “l’expression du désir caché de pouvoir de Platon et de son envie du prestige et du pouvoir dont jouissaient les orateurs dans l’Antiquité”. (*S. Jsseling, Rhétorique et philosophie*, Bilthoven, 1975, 16). L’auteur ajoute : “C’est, bien sûr, un point de vue typiquement nietzschéen”. La “psychologie” de Nietzsche, précurseur de la psychanalyse freudienne, ne voit a-priori que du “caché” - (cf. *supra p. 142 ; 145 (herméneutique)*). - les tendances en matière de pouvoir et de genre. Pourtant, une telle manie de l’interprétation n’a qu’une valeur,

(i) dans la mesure où, en effet, la personne réelle, “cachée” à elle-même, est guidée par des tendances inconscientes (“pulsions”) et

(ii) dans la mesure où elle révèle les tendances “cachées” de Nietzsche lui-même.

Nous ne crions pas avec les loups qui démasquent, qui calomnient Platon a-priori, c’est-à-dire simplement sur la base de leurs propres axiomes non prouvés.

La dialectique socratique-platonicienne. (200)

On ne peut séparer Platon de son maître, Socrate. Par conséquent, nous intégrons la dialectique de Socrate dans celle de Platon.

(1) *La dialectique socratique.* (200/205)

Foulquié, o.c., 15ss, dit à juste titre que Socrate, contre les sophistes, - faites bien attention contre qui - a appliqué la réduction éristique à l’absurde, si souvent pratiquée par les mathématiciens, rhéteurs, etc. contemporains, afin de mettre en route leur processus de prise de conscience ; il les confronte à leur propre cercle de démons, en les poussant, avec le nez, dans leurs propres incohérences.

Foulquié, *ibid.* thématise donc la dialectique constructive de Socrate, qui s’exprime dans les *themata* ; par exemple, la piété, la justice, la sagesse, -- la beauté, -- le courage. A partir de celles-ci, par induction, Socrate construit, sous forme de conversation, assaisonnée ou non d’arguments, - une définition de l’essence.

Modèle applicatif : dans le *Theaitetos* (dialogue de Platon), Theaitetos, poussé par Socrate, donne successivement comme signification essentielle de la “science”.

1/ l’expérience sensorielle, 2/ l’opinion vraie (*doxa*), 3/ le jugement vrai, pourvu de sa justification (nécessité et/ou raison suffisante ou fondement). On assiste à la refondation de la philosophie, mais pas sur une base purement philosophico-naturelle, mais sur une base philosophico-générale. En d’autres termes, la philosophie, dans toute son ampleur, ne prend son essor qu’avec Socrate.

Modèle applicatif : au lieu de partir de la détermination générale (universelle) de l’être, on peut aussi s’écarter du modèle privé ou même singulier : dans le *Menon*, Menon dit que la “vertu” (comprendre : la vertu)...

(1) pour l’homme, consiste à gérer correctement la police ;

(2) pour la femme, dans un logement décent ;

MHD 201.

(3) pour l'enfant, l'être humain du troisième âge, une multitude d'autres, dans autre chose. En d'autres termes, bien que toutes les personnes concernées vivent dans un seul et même monde et soient confrontées au même problème de vertu, elles ont toutes, individuellement, leur propre angle de vision, c'est-à-dire singulier, resp. privé ("lunettes", perspective). Cela présente deux avantages :

(i) la maïeutique socratique, par son approche inductive, introduit un riche matériel expérientiel (aspect empirique) et

(ii) elle est non autoritaire, échappant ainsi à l'endoctrinement dogmatique.

Ce que l'on appelle "le cycle de la science empirique" est clairement à l'œuvre ici.

(1) Observation (collecte de faits) : Socrate attire l'attention soit (sujet informatif) sur la science, soit (sujet normatif) sur la vertu ; il confronte les partenaires aux deux phénomènes dans leur propre cercle ;

(2)a. abduction (formation d'hypothèses) : soudain on "voit" : "C'est le sens ; si la "science" est cela, alors je comprends la "science" comme un fait et sous ce nom". L'autre : "Si la "vertu" est le bon gouvernement de la polis, dans l'ecclesia (assemblée du peuple), alors je comprends ce mot et la réalité "indiquée par lui"".

En d'autres termes, l'"expérience sensorielle" et la "politesse sonore" sont la condition nécessaire et suffisante pour "comprendre" la parole de Socrate et la réalité qu'elle indique. L'explication a été trouvée.

(2)b. déduction (dérivation de prédictions testables) :

(i) "Si la "science" est une "expérience sensorielle", que se passe-t-il si elle est une "opinion vraie" ? Examinons".

(ii) "Si la 'vertu' est une 'bonne administration politique', que se passe-t-il si la femme, qui, en principe, ne participe pas à l'ecclesia, est confrontée à la 'vertu' ? Voyons voir".

(2)c Induction (confrontation de l'hypothèse avec de nouvelles preuves) :

(i) tous les cas d'"opinion vraie" ne sont pas en même temps des "expériences sensorielles" (on pense à quelqu'un qui calcule avec des chiffres, par exemple) ; la définition n'est donc que privée (falsification partielle, vérification partielle) ;

(ii) La "vertu" est, pour l'épouse de l'époque, une "bonne gestion de la maison" et n'a rien à voir, du moins c'est ce qu'il semble, avec une "bonne administration de la politique", sauf la "solidité" ("bonne" semble, inductivement, être correcte (vérification)) ; l'"administration de la politique" semble, en tant qu'administration, mais pas de la politique, mais du cercle de la maison, être valide (vérification partielle (administration), falsification partielle (politique)).

MHD 202.

(2)d. Valeur - appréciation (évaluation) : compte tenu du résultat partiel de la vérification, une meilleure définition devrait être recherchée. -- Cfr. *Supra p : 10/13*.

Pour résumer : Socrate sauve la pensée hellénique de la crise des fondements (mathématiques, philosophie naturelle, rhétorique).

(i) par le fondement de la conversation scientifique ; -- toute science, toute rhétorique et toute philosophie consiste à se parler sur le thème, si nécessaire avec une discussion et/ou une éristique (réfutation) ; or, en introduisant systématiquement des définitions dans cette conversation et en les justifiant inductivement, Socrate a enseigné à ses contemporains non seulement à parler ou à discuter, mais à parler et à argumenter scientifiquement,-- et à le faire avec l'“Akribeia” nécessaire, c'est-à-dire avec une exactitude scientifiquement rigoureuse. Si seulement toutes les conversations d'aujourd'hui étaient à ce niveau ! -- À côté de la méthode axiomatiquement déductive des géomètres (*Hippocrate de Chios* (-470/-400, *stoicheia*, éléments) et de la méthode expérimentale d'Anaxagore de Klazomenai (-499/-428), la méthode maïeutique de Socrate est le troisième acquis définitif de la pensée scientifique.

(ii) En liant (synthétisant) l'empirisme et la pensée spéculative, Socrate a privé la perception (des sens) de son aveuglement (absence de modèles de pensée) et la “spéculation” de son vide (absence de faits). Voir *ci-dessus p. 182 (empirisme de la ProtoPhilosophie)* ; (*empirisme d'1861 Socrate*). Cette synthèse reste également valable à ce jour. Après tout, comme le dit Foulquié, la conversation socratique est un va-et-vient entre les modèles singuliers resp. privés et les modèles régulateurs (universels).

La maïeutique socratique est un fondement de la dimension profonde-psychologique-paranormologique de la pensée.

A. Lalande, *Vocabulaire*, 1968, 589, note que la “ maïeutique “, pratiquée par Socrate dans plusieurs dialogues de Platon, dont le *Ménon*, est l'éveil de contenus mentaux déjà inconscients chez les interlocuteurs.

(i) G. Rager, *Hypnose, sophrologie et médecine*, Paris, 1973, 180/181, note que déjà le sophiste Antiphon d'Athènes (-480/-411), à Corinthe, à une certaine époque, dans une salle de l'agora, essayait de guérir les gens par le langage et, dans ce contexte, pratiquait la lecture des rêves.

(ii) Socrate a appelé l'art de la conscience “maïeutikè” : dans le *Theaitetos* (150/1151c) Platon lui fait dire : “Ma maïeutikè a les mêmes caractéristiques générales que celles des sages-femmes, sauf que la mienne aide les hommes à accoucher, et non les femmes, et regarde les âmes dans son travail d'accouchement, et non les corps. (...). Confie-toi donc à moi qui suis le fils d'une “maïa” (sage-femme) et moi-même sage-femme. Essayez de répondre à mes questions aussi précisément - akribeia - que possible”. En d'autres termes, Socrate considérait l'interlocuteur comme autonome et, dans son autonomie, toujours accessible d'une certaine manière, de sorte qu'une prise de conscience de sa part était possible.

MHD 203.

(iii) Nous savons que Socrate et Paton ont répondu au Gorgias de Leontinoi, où ce dernier mettait en cause la signification (processus de communication) (voir *ci-dessus* p. 181 ; 188 (*maïeutique*)).

Ew. Beth, De wijsb. d. Wisk., 31v., dit : “ Il est (...) remarquable que Platon - cela apparaît déjà très clairement dans le (...) *Menon* (un dialogue de *Platon*) - reprenne la troisième proposition de Gorgias, au moins dans la mesure où il considère lui aussi la ‘communication’ - au sens de transfert - de ‘connaissance’ d’une tête à l’autre - impossible. (...) La “communication” ne peut, selon Platon, jamais servir à transmettre à quelqu’un une “connaissance” qu’il ne possédait pas auparavant. Il ne fait qu’amener à la pleine conscience ce qu’il/elle - inconsciemment - “savait” déjà auparavant. C’est l’art de l’obstétrique, que Platon fait démontrer à Socrate encore et encore”. (o.c., 31).

En d’autres termes, la “connaissance” est de toute façon présente dans le pré ou le subconscient (cf. *supra* p. 164 (*Kierkegaard*)). C’est là que se trouve la véritable “psychologie des profondeurs”.

(iv) Mais il y a plus.

(1) Selon *Xénophon d’Athènes* (-427/-355), un élève de Socrate, - dans ses *Mémoires de Socrate*, 1:2,

a. Offrir Socrate aux divinités (souvent à son domicile, souvent aux autels publics)

;

b. n’a pas reculé devant le manticisme (divination) : il prétendait que “to daimonion” (son daimon personnel) lui donnait des signes (“sêmeinein”) ; Socrate opposait ainsi ce type de manticisme à celui qui consiste à répondre à l’interprétation des énoncés divins (voir *ci-dessus* p. 45/49), - de la vue d’oiseau, de la signification, du sacrifice, par exemple.

Raison : les interprètes eux-mêmes savent que ce sont les divinités qui, à travers ces signes extérieurs, donnent des indications.

Par exemple, *Xénophon* (o.c., 4:8,5) dit que Socrate a trouvé que son daimonion était contre lui pour envisager sa défense une fois qu’il a été accusé au tribunal.

(2) *Platon, Apologie*, 31d, cite Socrate : “ Quelque chose peut sembler étrange. Ici et là, je conseille tout le monde et m’occupe d’à peu près tout. Comment se fait-il que (abduction) je n’ose pas agir publiquement, parler au peuple ou donner des conseils à la polis ? C’est parce que, comme vous m’avez entendu l’expliquer à maintes reprises et en de nombreux endroits, quelque chose de divin, quelque chose comme un daimanion, est venu à moi. C’est quelque chose qui m’accompagne depuis que je suis enfant, une voix qui, le moment venu, m’empêche toujours de faire ce que je voudrais faire, mais ne me fait jamais rien faire.

Conclusion : une voix de la fortune a entendu Socrate - “ grâce à une faveur céleste “ - qui, selon Platon, ne donnait que des indications impératives, -- selon Xénophon, également des indications encourageantes.

Apparemment, par rapport à la Puthia de Delfoi, Socrate n’est pas en extase, mais complètement à l’aise.

(3)a. Déjà *Ploutarchos de Chaironeia* (+45/+125) a écrit un petit ouvrage “*Peri tou Sokratous daimoniou*” (Le génie de Socrate). Ploutarchos est un philosophe platonicien et aussi un prêtre de Delfoi.

(3)b. Le phénomène de la voix intérieure est, dans la phénoménologie religieuse, fréquent. Cfr. *Pinard de la Bullaye, S.J., Les analogies psychologiques*, in : *settimana internazionale di etnologia religiosa*, Paris, 1926, 77, ondersche.

a. des phénomènes profonds, **b.** des phénomènes ordinaires et **c.** des phénomènes frappants. Parmi ces dernières, il situe les “paroles intérieures” (si on les distingue de la “voix de la conscience” ordinaire). Et *A. Poulain, des grâces d’ oraison (traité de théologie mystique)*, Paris, 1901-4, 291ss. (*paroles interieures*), dit que par exemple Sainte Thérèse d’Avila (*vie, xxv/xxvii ; château, 6 : iii/ix*) en témoigne :

“Les paroles intérieures sont parfaitement claires (...) ; l’âme les entend beaucoup plus clairement que si elles pouvaient être entendues par les sens.

En d’autres termes, le phénomène en tant que tel (en tant que perception) est incontestable et, qui plus est, est présent chez des personnes tout à fait normales (les personnes psychologiquement perturbées peuvent aussi entendre de tels propos, bien sûr). La véritable question réside dans l’abduction (voir *ci-dessus p. 10 ; 201*) : comment expliquer une telle voix (réduction régressive) ; comment est-elle testable ? Socrate semble avoir vérifié le résultat (cf. 13 supra).

MHD 205.

Quoi qu'il en soit, la voix intérieure "daimonique" de Socrate

(1) prouve, sans aucun doute, un moment théosophique dans le Socrate "classique" (comprendre : rationnel) (cfr. *supra p. 11 (mythique-théosophique)* ; (*12orphique-théosophique*) ; (*67Empedokl. Appl. mod.*)

(2) insinue que, pour Socrate, dans sa dialectique, c'est-à-dire dans sa technique de conversation, dans la mesure où elle est réellement maïeutique, se produit un moment psycho-paranormologique profond, réellement conforme à sa propre perception : c'est-à-dire que, de même que Socrate, en lui-même, fait l'expérience d'un daimon(ion), de même il en produit un à l'intérieur de ses interlocuteurs. Si cela - n'a pas été historiquement le cas, alors il s'est passé quelque chose d'incompréhensible (cf. *supra p. 102v.*) du point de vue herméneutique-humaniste (cf. *supra p. 56* ("comprendre", comprendre : méthode herméneutique-humaniste) ; - (*appl. 142euripidéenne. mod.*) : Socrate n'aurait-il donc jamais, jamais, pensé que des partenaires dialectiques -- une puissance daimonique, éventuellement sous la forme d'une voix intérieure, telle qu'il l'a expérimentée depuis sa jeunesse, étaient à l'œuvre ? L'essentialité la plus élémentaire - le moment herméneutique typique (au sens humain, du moins) était clairement évidente ! Ce fait apparemment évident est rarement mentionné dans nos livres d'histoire de la philosophie rationalistes où l'on parle de Socrate. Comme nous l'avons vu - *ci-dessus p. 177vv.* - CSS. Peirce appelle cela la pensée préférée.

2. La dialectique platonicienne.

Socrate n'était pas Platon, même si Platon était l'élève génial - ou, plutôt, quelque peu, du moins - sympathique (cf. *supra p. "sympathique"*). La convivialité n'exclut pas complètement la différence de "génie". Et c'est le cas ici. Réfléchissons.

(2).1 "On identifie souvent (la dialectique) à la théorie des idées. À mon avis, c'est une erreur totale. Ce qui, déjà, peut apparaître, c'est que Platon parle de la 'dialektike techne' (voir *p. 114 supra*), traduite : la dialectique à la fois habileté et science, l'art (et la science) du discours ". (*EW. Beth, De wijsb. d. w., 32*).

MHD 206.

Selon l'interprétation de Beth, la dialectique platonicienne revient à "l'art de la conversation" ("poser des questions et y répondre, se demander des comptes à soi-même et aux autres, formuler des définitions pointues, surmonter les objections, etc.) En d'autres termes, la conversation socratique. Voir ci-dessus.

(Les idées sont les parangons éternels (pour Platon) (...), grâce à l'imitation desquels (voir *ci-dessus pp. 193/197*)

a/ le monde matériel des corps qui nous entourent devient une partie de l'être, et

b/ l'esprit pensant de l'homme acquiert la vérité et la sagesse ("methexis"). (...).

La révélation (divine) ("fèchè") nous a livré ce que nous appelons "réalité".

a/ ne proviennent pas de l'un et du multiple (voir *ci-dessus p. 5*),

b/ mais aussi quelque chose de déterminé ("peras") et de porteur d'indétermination ("apeiria") (cf. *supra p. 4 (matière primordiale)*) comme deux moments entrelacés ("xumfuton").

Cela implique que, dans l'état actuel des choses, nous devrions chercher et trouver un modèle (une "idée") pour chacune de ces choses, étant donné qu'il existe une telle chose en lui. (...) les divinités (...) nous ont transmis cette manière d'"historia" (voir *ci-dessus p. 2 (recherche)*), d'apprendre des autres et de transmettre l'apprentissage aux autres". (*O. Willmann, gesch.d. Id., I, 1/3*).

Personne ne sait mieux que le platonicien Willmann que la technique de conversation dont parle Beth, en dépit de l'interprétation mathématique plutôt naïve de Beth, avait essentiellement pour contenu (des questions et des réponses dans un contexte de groupe et de conversation inductive - socratique - visant à définir) l'exploration des idées - et non, comme Beth l'insinue à tort, - la théorie des idées - qui serait par trop dogmatique-mathématique, dans le style parménidien, d'ailleurs.

(2).3. Là où Beth a raison, c'est lorsqu'il affirme qu'à un certain moment, Platon a vu la "stoïchiose" (voir *ci-dessus, p. 2*), c'est-à-dire la liaison des "éléments" en une cohérence d'idées (voir *ci-dessus, p. 1955 et suivantes*). (les trois types de 'participation'), comme l'une des tâches subordonnées possibles de l'exploration des idées (cf. *Beth, The Philosophy of Mathematics, 36ff.*).

MHD 207.

(2).4. Là où Beth, bien sûr, a également raison, c'est sur l'"anamnèse" (la mémoire) -- déjà Socrate avait indiqué soit ce qui était présent dans l'inconscient (des concepts ; voir *ci-dessus* p. 202v.), soit, peut-être, le daimonique dans cet inconscient (voir *ci-dessus* p. 203v.).

Beth - et à mon avis à juste titre - considère la théorie de la mémoire (en fait : anamnèse-abduction, rien de plus ; pas de croyance réelle et complète en la réincarnation) comme (ce qu'il appelle) "une hypothèse ad hoc" (c'est-à-dire quelque chose qui s'insère dans l'étal de Platon comme une abduction). Ce "souvenir" d'une existence antérieure dans le monde des idées (que Platon appelle invariablement "kosmos noëtos", c'est-à-dire (simplement) le monde des idées) "explique" (une des possibles raisons nécessaires et/ou suffisantes) pourquoi l'un "comprend" (constitue la compréhension) et l'autre ne "comprend" pas (ne parvient pas à la "compréhension").

Comme modèle d'application 1, on cite l'enseignabilité du bon comportement moral et social (eth.-pol.). "La vertu (c'est-à-dire eth.-pol. La vertu (c'est-à-dire la bonne conduite et la 'vertu' d'eth.-pol.) est, chez une personne, non pas due à sa nature ('fysei'), -- non pas non plus due à un processus d'apprentissage ('didakton'), mais celle qui y a part (voir ci-dessus 'methexis' ; p. 195) elle devient elle-même. 195), elle devient pour lui une "part" par le biais de la "moira" divine (œuvre distributive ; cf. *supra*, mais comme force naturelle, p. 153), "Aneu nou", sans "nous" (voir *supra* p. 119s ; -effort intellectuel)". Ainsi Platon lui-même dans son dialogue "Menon".

Comme modèle d'application 2, Beth lui-même fait remarquer que, dans l'"État" (un dialogue), Platon conteste l'opinion selon laquelle on peut "introduire la connaissance dans une âme, comme on donne la vue à un aveugle". Chacun a, selon Platon, dans son âme, une capacité et un organe pour apprendre. Il s'agit de détourner cet organe avec toute l'âme des choses visibles et périssables vers les idées invisibles et impérissables, que Platon appelle le véritable "être" et qui se résument dans l'idée unique du "bien" omniprésent. (o.c 32). Comme le souligne Beth, Platon lui-même ne s'en souvient pas.

Dernière modèle d'application : dans le même "État", Platon voit dans les mathématiques, en tant que théorie des "formes" (structures) quantitatives indépendantes, précisément le moyen "idéal" de pratiquer l'ascèse (extinction) du "nous" (esprit) en lui. Pas plus, dans l'essence même de sa dialectique. (Beth, o.c., 32v.).

MHD 208.

Expression. -- **Interprétation platonicienne de la figure d'Eurudikè.**

G. Schwab, *Greek myths and sagas*, Utr./Antw., 1959, 57/62, raconte, de manière un peu pompeuse, les mésaventures d'Eurudikè.

(1) Eurudikè est la plus séduisante des Naïades, nymphes de rivière.

(a) Elle est épousée par le chanteur mythique Orfeus, qui est un Appolonien (et donc ouranique, là où Eurudikè est chthonique).

(b) Son bonheur conjugal a été très court : avec ses camarades de jeu, Eurudikè est allée, un jour, danser, sur une verte prairie ou un champ. Mais elle est poursuivie par la divinité agricole Aristaios, qui veille à la fois sur l'agriculture et l'élevage. Alors qu'elle danse, elle est mortellement mordue par une vipère au niveau du talon, à la suite de quoi elle s'enfonce sous terre" (voir *ci-dessus p. 161 ; 168*). Laissant Orphée inconsolable.

(2) Vu avec un œil platonicien, c'est-à-dire abducté, cela va dans le sens suivant.

(a) L'individu concret (voir *plus haut page 5 (réalité volitive)*) est repensé. L'abstrait est laissé de côté : la femme, la nymphe du courant d'eau, la danse sur le champ vert, le mariage avec l'homme ou le mari, etc.

(b) Si possible, le moment mathématique est enlevé : ici, par exemple, une nymphe contre plusieurs nymphes (voir *ci-dessus p. 206*).

(c) diachroniquement, l'histoire (processus mythique) est réduite à une seconde abstraction : l'homme ouranique marié à la femme chthonique les perd après un temps très court (ce qui est une structure mythologique typique : voir *ci-dessus pp. 112 ; 133 ; 137 ;*

Au passage, les structuralistes actuels (voir *ci-dessus p. 2 (stoïchiose) ; (48en bas) ; (traitement 90binaire) ; 91v. (théorie des systèmes) ; 101v. (raisonnement par analogie)*) trouvent dans cette réduction très platonisante (réduction) à l'abstraction aussi bien que le but final de leurs analyses).

(d) enfin, Platon situe tout ce qui précède dans "le" bien, c'est-à-dire l'idée résumée - sans plus, au besoin par rang croissant (les êtres supérieurs, les idées, comportent plus, sous eux-mêmes, que les idées inférieures, c'est-à-dire privées).

Remarque finale.

(1) **Les romantiques allemands** (voir *ci-dessus p. 166 et suivantes*) nous ont laissé un dicton qui s'applique pleinement au côté typiquement platonicien de la dialectique dont nous avons parlé plus haut : “Grau, mein freund, ist alle theorie “. Grün des lebens goldner Baum”. “Grau, mon ami, c'est toute la théorie. Arbre d'or vert de la vie”.

Il suffit de passer par les “analyses” structuralistes, par exemple, pour retrouver la dévitalisation (voir *ci-dessus p. 162 et suivantes*). La “science” socratique-platonicienne, avec sa méthode d'induction, ses “abstracta” (entités simplement compréhensibles), a en effet rétabli le “raisonnement” parménidéen-zenonien (voir *plus haut, p. 14 et suivantes*) et aussi le “raisonnement” protosopheiste (voir *plus haut, p. 180 et suivantes*), et, en même temps, elle a établi encore plus solidement le processus de dévitalisation.

(2) Le “cercle du diable” de la dialectique.

P. Foulquié, *La dialectique*, Paris, 1949, 21, nous donne les moyens de réflexion propres à Platon : “ Vous avez remarqué, je crois, que les jeunes gens, une fois qu'ils ont goûté à la dialectique, (a) en abusent, (b) en font un jeu. Qu'ils (c) l'utilisent pour se contredire sans cesse. Qu'ils (d) dans le sillage de ceux qui les réfutent (voir *ci-dessus p. 9 ; 15 (eristique) ; etc.*), les réfutent à leur tour (voir *ci-dessus p. 185*). Comme de jeunes chiens, ils trouvent plaisir à tirer et à déchirer, par le raisonnement, ceux qui les approchent” (*Platon, L'État*, 7, 539b).

(3) Tout cela n'empêche pas la dialectique, telle que Platon (Socrate) l'a lancée un jour comme “nouvelle philosophie”, d'avoir un noyau utile. Mais c'est le concept de base archaïque de la “methexis” (participation) mis en évidence par M. Eliade (voir *ci-dessus p. 196v.*). Nous pourrions l'utiliser plus tard.

L'“idée” en tant que concept, qui est active pour et dans les choses et les processus (force de l'idée). Cfr. A. Fouillée (1838/1912), qui conçoit tous les contenus de la conscience comme des énergies causales (cf. *supra p. 92v.*) et activatrices.

MHD 210

(4) Effets secondaires.

L'académis, l'école de Platon, passe déjà par des phases :

1. l'académie plus ancienne, qui élabore sur le Platon de ses dernières années, c'est-à-dire le platonisme pythagoricien (les idées sont des formes numériques transcendantes (voir *ci-dessus p. 4v.*))

2. L'académie sceptique (cfr. *supra p. 65*),

2a. La deuxième Académie (Arkesilaos (-314/-240)),

2b. La troisième académie (Karneades (-214/-129) ;

2c. La quatrième académie (Philon, le professeur des éclectiques romains (voir *ci-dessus p. 65*) MT. Cicéron (1-106/-43)) ;

2d. cinquième académie (Antiochos ; T.Varro (-116/-27 ; plus éclectique) ; -- les deux dernières phases sont un relâchement du scepticisme méthodique et une réorganisation (éclectique).

3. Le néoplatonisme (+205/+600) est un platonisme pythagoricien qui devient pleinement théosophique (voir *ci-dessus p. 12 (Orphisme) ; 67vv. (Empedokles) ; 202/205 (Socrate)*), dans l'esprit de l'Antiquité tardive, avec ses influences orientales.

Conclusion : Les séquelles de Platon sont tout simplement énormes. La raison en est, apparemment, l'ouverture radicale de la dialectique en tant que technique de conversation, qui a permis de faire face à l'esprit variable de l'époque et aux problèmes du moment.

b. Les philosophies péripatétiques (aristotéliennes). (210/238)

Aristote de Stageira (-384/-322), fondateur de l'idéalisme immanent, qui prétend que les "idées" sont dans les choses (immanentes) et leurs processus ;

Aristote fut pendant vingt ans l'élève de Platon ; il fut chargé de l'éducation d'Alexandros le Grand (voir *ci-dessus p. 187*) ; en -335 il fonda le peripatos (son école à Athènes). Les anciens péripatétiques : Theophrastos d'Eresos (lesbos) (-371/-288) maître d'école (-322/-288) ; Aristoxenos de Taranton (-370/) ; Eudèmos ; Dikaiarchos ; Dèmètrios v. Faléron, et autres.

1. L'aristotélisme comme phénomène relativiste. (210/216)

a. W. Jaeger *Paideia*, I, 208, dit que nous trouvons la véritable mythologie au cœur même de la pensée d'Aristote ; comme mod. appl., il donne l'"amour" (minnedrift) de l'être au "moteur" immobile, qui, comme une sorte de divinité omniprésente, "déplace" l'univers, c'est-à-dire le fait passer par le processus de création et de décomposition.

MHD 211.

b. *P. van Schilfgaard, Aristote*, La Haye, 1965, 11, dit : “Dans la philosophie d’Aristote, la fertilité, la procréation, la création, sont au premier plan. Sans aucun doute, Aleksandros et lui ont eu de grandes conversations sur les dieux de Samothrace”.

Un mot d’explication.

(a) En -334, Aleksandros, avec quarante mille soldats, franchit le Ferry de l’Enfer. Il se tient, avec succès, sur les rives de l’Hufasis, un affluent de l’Indus (aujourd’hui le Shindu, l’Indus). Là, à la frontière orientale de son vaste empire, il érige une pierre d’autel comme borne de délimitation, dans laquelle est inscrit : “A Héraklès et au kabeiroi de Samothrace”.

Héraklès est un héros typique (voir *ci-dessus pp. 155/165 : l’Hérakleïdai d’Euripide ; 190v. : éthique/politique héroïque des Kunicis*). -- Les kabiri, les kabirs, étaient appelés par les Hellènes “les grandes divinités” (“megaloi theoi” (“megaloi daimones” aussi)). Ces divinités samothrakiennes - Aksiokerses et son fils Kadmilos, les déesses Aksiokersa et Aksiëros - étaient vénérées sur l’île de Samothrakè (Samo.thraikè) depuis des temps archaïques. Les rites phalliques (voir *ci-dessus pp. 56/64 (surtout 61) : le “feu” toujours vivant et vivifiant, 124/128 (la religion de Zeus-idaïos d’Euripide, interprétée aïtheriquement) ; 148/150 (le moment dionysiaque)*).

L’asile (voir *ci-dessus p. 156/159*) et la protection maritime étaient liés aux “mystères” samothraïques (voir *ci-dessus p. 124/126 (concept d’initiation)*).

Les Kabeiroi étaient également vénérés dans la patrie d’Aleksandros en Macédoine. Selon Aristophane d’Athènes (-450/-385), la Paix (une pièce de théâtre), il y avait depuis longtemps à Athènes des initiés aux Mystères de Samothrace. Le grand orateur Dèmostenès d’Athènes (-384/-322) y fait également allusion.

Ces mystères étaient d’ailleurs liés à ceux de Dèmètèr, la déesse de la terre, et de Dionusos.

Selon Plutarchos de Chaironeia (+45/+125), précurseur de la théosophie néoplatonicienne, le roi Philippe II (-382/-336), père d’Alexandre le Grand, et la future reine Olumpias, sa mère, ont été initiés aux mystères de Samothrace dans leur enfance.

Conclusion : Il est très probable qu’Aristote connaissait bien ces mystères.

MHD 212.

(b) FWJ. Schelling (voir *ci-dessus p. 166*) a écrit, en 1816, un essai sur les divinités de Samothrace, -- preuve que le thème a survécu à l'antiquité.

Van Schilfgaard, o.c., 75v., applique le schéma du motif génératif comme suit.

(a) L'énoncé de conclusion ou syllogisme peut être schématisé comme suit : B est A (tout homme est mortel) ; bien : C est B (Socrate est un homme) ; donc C est A (Socrate est mortel). Ou, o.c. 73, dit autrement : le moyen terme B (être humain) relie le majeur (mortel) au mineur (Socrate),--où A est appelé majeur, parce qu'il a une plus grande magnitude (dénotation) que le moyen terme (il y a plus d'êtres mortels que seulement des êtres humains) ; C est appelé mineur, parce que sa magnitude est plus petite que celle du moyen terme (Socrate est un exemple d'être humain).

(b) "Le terme intermédiaire - B (l'idée de "l'homme" comme appartenant simultanément à "mortel" et à "Socrate") - Aristote appelle le "sol" ("aition"). - La science commence par le "fondement" ou la "cause". La cause, après tout, donne naissance, comme dans l'accouplement, à la semence mâle.

Dans le syllogisme, il est actif, vivant et comptant : il peut être comparé à un arbre généalogique vivant et créateur (...)" (o.c., 75)

(c) " On peut comprendre le syllogisme comme une forme stricte et probante de la conversation de Socrate (cfr. *supra pp. 200/205* (la dialectique de Socrate) - La conversation aussi est une activité vivante, féconde.

(a) Elle commence par une question. Il se réfère au terminus minor, le terme de la conclusion (C = Socrate) : " Comment est cette particularité (avec ce "tode ti", "cet ici et maintenant", dans le jeu de langage aristotélicien, indiquant le concret-individuel) ? "

En d'autres termes, comment est-il possible d'incorporer ce "ici et maintenant" (C = Socrate) dans une construction scientifique (nous reviendrons plus tard sur ce "W") ?

(b) L'"architecte" de cette structure est le moyen terme (B = homme comme englobant C (Socrate comme spécimen) et lui-même englobé par A (mortel)) :

(a) Le discours de conclusion n'est pas une dérivation de deux propositions : une telle dérivation ne pourrait jamais contenir quelque chose de nouveau, de différent, que ce qui a déjà été dit dans les propositions précédentes.

MHD 213.

Il s'agirait toujours d'un "petitio principii" ("cercle vicieux" ou raisonnement circulaire).

(b) La conclusion ne raisonne pas vers la conclusion. Elle part de la conclusion, veut la justifier : elle dispose (cf. *supra* p. 2 (*stoicheiosis*)) des particularités (C = Socrate, c'est-à-dire S (singulier), ou, aussi, P (privé) et des généralités (B = homme ; A = mortel ; c'est-à-dire U (universel)) dans l'ordre futur ('*stoicheiosis*'). Cela crée un ensemble scientifiquement solide".

(c) "Le syllogisme n'est que rarement utilisé explicitement, mais il est silencieusement à l'arrière-plan de tout argument scientifique.

(1) Sa (...) "vérité" est basée sur un contenu commercial ou "matériel".

(2) Son caractère impératif, sa "justesse" (c'est-à-dire sa conséquence logique ou sa rigueur) découle de sa "forme". -- Ce double aspect - contenu et validité impérative, substance et forme(force) - caractérise la philosophie et la science d'Aristote".

(d) Aristote distingue différentes "figures" (pensez au cours de première année : figure clé ab- et inductive) (...). L'exemple donné ici - le type ou la figure déductive - est appelé "première figure". Les autres en dépendent". (cfr. *supra* p. 10vv. (abduction ; de-d. ; re-d. ou in-d.) ; 201 (réduction Socr. avec moments ab-, de-, ind.)".

(e) " Le successeur d'Aristote, Théophrastos (voir ci-dessus p. 210), a examiné en particulier le raisonnement par fermeture hypothétique. Le raisonnement "rhétorique" se concentre sur les probabilités ou les indications". (o.c. 76)

N. Rescher, *Hypothetical reasoning*, Amsterdam, 1964, a étudié de telles hypothèses, c'est-à-dire incertaines ("problématiques") ou suspectes ("improbables") ou même supposées "fausses".

A. Meinong (1853/1921), (*Gegenstandstheorie*) ; ueber *Annahmen*, Leipzig, 1910-2, traite également de ces raisonnements "rhétoriques" (cf. *supra* pp. 184/186 (*Rhétorique*)).

La distinction d'Aristote entre le raisonnement apodictique (preuves scientifiques) et le raisonnement "dialectique" (discours rhétorique) repose sur ce principe. Ce dernier part de ce que l'interlocuteur (l'auditeur) suppose également (le rapport comme base de l'argumentation).

MHD 214.

Cf. *supra p. 181 (critique de Gorgias sur les possibilités de compréhension) ; 188 (construction par Socrate des possibilités de compréhension) ; 203 ; 207.*

En d'autres termes, chez les scientifiques, l'entendement se fonde sur des données logiquement certaines (apodictiques) (observations (" faits ") et réductions) ; chez les non-scientifiques - la grande masse - Aristote prévoit une base constructive, à savoir celle sur laquelle ils s'accordent (prémises certaines et incertaines ou " dialectiques " (observations (" faits ") et réductions : par exemple, au tribunal, en assemblée publique, dans la conversation ordinaire, dans le discours " académique ".

Note -- Dans cette vision stricte, il y a une critique de l'idéologie (cf. *supra pp. 21/24 (métathéorie) ; (173idol-critique)*) : l' " idéologie " a l'apparence d'un raisonnement strict ; la science est un raisonnement strict. Toute propagande, qui se pare d'arguments " scientifiques ", -- toute publicité, qui se veut " scientifique ", etc. ne sont pas abordées naïvement ici. Ils sont généralement " dialectiques " (= rhétoriques), et non apodictiques. Cela implique que les aristotéliens sont difficiles à manipuler, c'est-à-dire qu'ils peuvent être influencés par la rhétorique. Ce rebelle (voir *ci-dessus p. 32 (méthode de la ténacité) ; - (33méthode de l'autorité) - 177v. (méthode de l'apriori)*), les méthodes orthodoxes et/ou libérales doivent céder la place à la méthode sensible, c'est-à-dire scientifique, qui distingue strictement entre " apodictique " et " rhétorique " (" dialectique "). Immédiatement, tout endoctrinement est coupé.

Cette distinction stricte entre le jeu de langage " apodictique-scientifique " et " rhétorique-dialectique " (voir *ci-dessus p. 33 et suivantes*) est également sous-tendue, entre autres, par la distinction entre la conversation (argumentative) " pragmatique " et " (purement) logique ". (Wittgenstein) sous-tend également, par exemple, la distinction entre la conversation " pragmatique " et la conversation "(simplement) logique" (argumentative). Cf. *supra p. 79.*

Notez que l'idée de Max Scheler sur la conformité (générative) de la religion et de la " science " (science professionnelle, science philosophique) a une application curieuse ici. Voir *supra p. 64 (Herakl.) ; (162Eurip.) 196v. (Platon)*. Aristote voit, dans la stricte science du raisonnement, un engendrement, une génération, dans le prolongement des religions génératives de l'Hellas. Ainsi, dans ces religions, il existe un modèle de " pensée " en tant que processus, processus génératif.

MHD 215.

c. O. Willmann, *Abriss der Philosophie (philosophische Propädeutik)*, Vienne, 1959, 409/433 (*Latentes und entwickeltes sein*), voit, outre l'expansion mentale orientée vers un but (Jaeger ; cf. *supra* p. 210) et la structure du processus génératif (van Schilfgaard ; cf. *supra* p. 210/214), le moment gé(n)nétique : “La nécessité de pouvoir utiliser le moment vital-psychique est une préoccupation majeure de l'esprit humain. 210) et la structure du processus génératif (van Schilfgaard ; cfr. *supra* pp. 210/214), le moment gé(n)nétique : “Aristote reconnaît la nécessité d'inclure un principe vital-psychique ou organique dans les concepts de base. Il ne rejette même pas le mythe :

(i) les esprits de vie des plantes pourraient être appelés “nymphes” (voir *ci-dessus* p. 208) et “hamadruads” (“hama.druas” = “druas”, dryade, qui ne fait qu'un avec un arbre (surtout : chêne)) ; (...)

(ii) Le Ciel, en tant qu'origine du mouvement, peut être appelé “animé”.

(iii) Dans un certain sens (cfr. *supra* p. 101vv. (*raisonnement analogique*)) tous les êtres de la nature ont la ‘vie’ “(o.c., 410).

Willmann ajoute (*ibid.*) : le mot “fuisis” (nature) est une expression appropriée pour le moment vital. “Fuisis” signifie, après tout,

a/ La force motrice, dans, derrière le processus,

b/ le développement, le processus de croissance lui-même,

c/ la chose ainsi créée, le produit du processus (cause, processus, résultat).

Note -- O. Willmann, Gesch. d. Id., I, 479, explique cela plus en détail : “ Avec la systémique ‘dunamis/ energeia’ (lat. : ‘potentia/ actus’ ; être potentiel ou possible/ être actuel ou réalisé), c’est tout d’abord le processus organique qui se dresse devant Aristote.

(i) L'être vivant existe dans la graine, “dunamei”, le potentiel, comme quelque chose qui n'existe que dans la disposition ;

(ii) d'autre part, dans son état pleinement développé, “energeiai”, actuel, comme quelque chose d'élaboré. -- Ainsi “ dunamis “ (potentiel, disposition, disposition) se situe par rapport à “ energeia “ (acte, réalisation) d'abord comme un état germinal par rapport à un état de maturité, (...)

Conclusion : deux périodes d'existence d'un même être”.

Note - O. Willmann, Abriss, ajoute un schéma méthodologique à ce qui précède : “Lorsque le mouvement de pensée suit de près la façon dont quelque chose s'est développé depuis le début, il est alors génétique (de ‘gennètikkos’, -- ce qui appartient à la création ; donc mieux écrit comme ‘génétique’.

MHD 216

Nous pensons “génétiqnement” : lorsque nous, par exemple, nous

1. Suivre le développement d’une plante ou
2. La création d’un empire ou
3. L’histoire d’une œuvre littéraire, de sa première conception à son achèvement.
4. Nous concevons “génétiqnement” les formes spatiales lorsque nous (...) concevons le cercle comme un produit de rotation.
5. Nous comprenons qu’une famille de mots est “génétiqne” si nous considérons qu’elle se développe à partir de ses racines,
6. un article de lexique, lorsque l’on dérive les différents sens à partir du sens premier”.

Avant tout, Aristote lui-même nous a montré la méthode génétique, en partant toujours de ses prédécesseurs et de ses contemporains, afin de construire un état problématique (voir *supra p. 73 : Appl. Anax. mod.*), avant de parler lui-même : il se situe dans la tradition (herméneutique de la tradition) et n’a pas la prétention intéressée ou libérale d’avoir “ tout trouvé lui-même “. Mais il ne tombe jamais non plus dans l’orthodoxie : il avait un esprit trop personnel pour cela (cf. *supra pp. 32/33 : Herakl. Analogon ; 214*).

Cela implique également qu’Aristote pense de manière créative et éclectique (voir *ci-dessus p. 65*) : il fonde un système nouveau, voire encyclopédique.

Conclusion : Lorsque nous examinons le style de culte d’Aristote, nous sommes confrontés à un fait impressionnant, qui est encore valable aujourd’hui comme “ktema es aei” (Thukudides).

Par rapport à Puthagaras, qui postulait des formes numériques cosmiques comme abductions (axiomata) (voir *ci-dessus p. 4 et suivantes*) et à Platon, qui postulait des idées comme abductions (voir *ci-dessus p. 193 et suivantes*), Aristote est clairement tout aussi idéaliste - au sens large de postuler des “ réalités imaginatives “ -, mais génétiquement - plus immanent. Les formes et les idées des nombres sont, dans le système d’Aristote, beaucoup plus organiquement fusionnées avec la réalité vivante et historique. En ce sens, il est plus “réaliste”, plus proche de la réalité, dans le sens de “beaucoup plus en contact avec la perception”. Ce trait restera plus tard avec l’aristotélisme, dans ses nombreuses phases, jusqu’à l’exagération, de sorte qu’une dose de “platonisation”, comme correcteur, fonctionnera favorablement.

MD 217.

2. L'aristotélisme comme théorie de la science. (317/338)

Nous l'avons entendu, notamment de la part de Van Schilfgaarde : la pensée aristotélicienne se veut - autant que possible - apodictique et, donc, purement scientifique.

EW. Beth, The Philosophy of Mathematics, 63vv. Décrit, avec précision, la théorie de la science d'Aristote comme suit. Il s'agit, apparemment, de la science déductive ou, mieux, abductive-déductive. Beth énumère le système (coll. struct.) 'W' de proposition et de.

1. Toutes les propositions de W se réfèrent à un certain domaine d'objets "réels". (217/236). Beth appelle cela le "réalisme" aristotélicien.

Cependant, deux remarques.

(1) Selon Van Schilfgaarde, cela doit être compris comme suit.

(a) Pour Platon (*voir ci-dessus p. 193 et suivantes*) et Emmanuel Kant (1724/1804), le plus grand penseur des Lumières européennes (*voir ci-dessus p. 24*), la "science" réside dans la relation interne entre les jugements, dans le pouvoir créateur "autonome", donc, de ma "raison", qui "construit" la "chose", comme cela se produit par exemple en géométrie. (...) Conformément à cela, les mots de conclusion (*voir ci-dessus p. 212v (syllogisme)*) ont un sens purement "formel" (c'est-à-dire qui se passe de tout contenu des jugements), régulateur.

(b) Pour Aristote et GFW. Hegel (1770/1831), le fondateur de la dialectique romantique (*voir ci-dessus p. 166 et suivantes*), la "science" réside dans ma rencontre ou "conversation" avec la "chose", qui se révèle dans cette conversation.

Pour eux, le jugement (ou la thèse) n'est pas un acte indépendant de ma raison, mais un témoignage, (sous la forme) d'une affirmation ou d'un rejet, par la "chose". Conformément à cela, pour Aristote et Hegel, le discours conclusif (syllogisme) (...) a un pouvoir constructif, "constitutif".

En d'autres termes, depuis Platon et Aristote, deux conceptions radicalement différentes ("interprétations", abductions, rien de plus) de la "science" circulent, qui se complètent de manière créative-éclectique (*voir haut p. 65*). -

(2) *G. Jacoby, Die Ansprüche der Logiker auf die Logik*, Stuttgart, 1962, 11, dit : " Il existe (!) un 'champ' ('objet') total de notre pensée.

MHD 218.

Ce domaine est sans limites. Elle comprend tout, -- ce qui est réel et irréel, -- ce qui a été pensé et n'est pas encore pensé, -- ce qui est contradictoire et incongru, -- ce qui est possible et impossible. Car "impensable" n'est rien. Pas même l'"impensable". Car, par le fait même, elle est déjà 'pensée'.

Jacoby est un défenseur enragé, dans une optique moderne-contemporaine, de la logique d'Aristote contre les prétentions des logiciens (c'est-à-dire ceux qui pratiquent la logique mathématique). Il a interprété correctement le concept d'être d'Aristote : tout ce qui n'est pas un rien absolu est "quelque chose", et donc, en tout état de cause, "réel". De même, les axiomes (abductions) des mathématiques modernes et des logiques axiomatiques-déductives, par exemple. On pense aux axiomes des géométries non-eucléidiennes. Si Aristote vivait aujourd'hui, il parlerait, en appliquant son concept d'être, avec une certitude absolue comme par exemple Jacoby, son interprète.

G. Jacoby, o.c., 21 et suivants, s'oppose à juste titre à ce qu'il appelle "l'ontologisation" de la logique aristotélicienne. Raison : La logique pure d'Aristote regarde, dans l'"être" (c'est-à-dire le non-rien ; cf. *supra pp. 9 ; 14 (parmenidean-zenonic fallacy 74v. (fallacy by Gershenson and Greenberg))*), seulement les moments partiellement identiques et les sépare de la totalité de l'être (c'est-à-dire de la réalité vivante non satisfaite). Mais, au sein de cette complémentation typiquement logique, le fait demeure : tout ce qui est, (en tant qu'objet de la pensée (champ de la pensée)), est objet de la pensée et donc logique.

Conclusion : la dichotomie (complémentarité) de la science platonico-kantienne des idées et/ou du contenu de la pensée, d'une part, et de la science aristotélico-hellénique de la réalité, d'autre part, n'est, comme indiqué plus haut (p. 217), qu'apparente : l'une des conceptions ne peut exister sans l'autre et vice versa. Plus encore : c'est précisément en raison de cette dichotomie que l'une et l'autre science(s) voient le jour.

Digression sur l'"ontologie".

cf. *supra p. 9* (ontologie parméniennienne-zénonique (mieux : "théorie de la continuité") ; surtout (*5la différentielle "plein, partie, non - identique"*)).

L'ontologie aristotélicienne - Platon, contrairement à Parménide et Zénon, s'était déjà engagé dans cette voie - est essentiellement identitaire, c'est-à-dire centrée sur la ou les identités.

(1) *Ch. Lahr, Logique, 537s.*, dit : "Non datur scientia de individuo" (une maxime scolastique du milieu du siècle, (*II : Biolog. Appl. mod.*) signifiant : "Il n'y a pas de 'science' (possible) concernant l'individu (concret -)"). Lahr donne deux raisons.

a. Synchronique :

" Dans toute la nature, il n'y a pas deux êtres ou deux faits absolument identiques " (o.c., 537). Conséquence : les définitions, les lois, la typologie, etc. (voir ci-dessus, par exemple p. 111/112) devraient, pour être strictement fidèles à la réalité, être rejetées. (voir *ci-dessus p. 111/112*) devrait, pour être strictement fidèle à la réalité ("réaliste"), être abductée pour chaque être, chaque fait - pris individuellement. Tâche banale et sans fin, bien sûr, étant donné la richesse banale et sans fin des êtres et des faits de la réalité, "l'être".

b. Diachronique :

" A supposer que l'on parvienne à enlever (les définitions, les lois, les typologies concernant chaque être, chaque fait), il reste le fait que chaque individu change constamment et que le fait apparaît et disparaît. (...).

"Si un objet change de façon continue, il ne peut jamais être "connu" ; car, à mesure qu'on l'examine, il devient, par rapport à lui-même, différent, et on ne peut pas "savoir" s'il existe encore ou ce qu'il est devenu." (Platon, Kr.)

L'individu ne peut donc pas devenir un objet de "science" :

- (a) la multiplicité infinie, l'extrême complexité,
- (b) sa mobilité éternelle est un obstacle absolu à cela".

Tant pis pour Lahr. Mais il est clair que ce n'est pas le concept général de "science" qui est visé ici, mais le concept très privé de "science de l'absolument identique dans l'espace (synchr.) et le temps (diachr.)", surtout quand Platon (et Kant) en parlent.

En d'autres termes, nous sommes ici confrontés à une deuxième dichotomie (complémentation) - à côté de celle de la science comme interconnexion des contenus intellectuels et comme "langage" de la réalité elle-même (*voir ci-dessus p. 217*) - à savoir celle qui attribue à la "science" comme objet le complètement identique et celle qui, en plus du complètement identique, attribue aussi à la "science" comme objet le non complètement identique.

MHD 220.

(2) M. Müller/ A. Halder -*Herders kleines philosophisches Wörterbuch*, Basel / Wien, 1959- 228, note que le romantisme (voir *ci-dessus p. 166f.*) conçoit l'“être” d'un être ou de l'être-sans-plus d'une manière nouvelle, à savoir comme la réalité incomparable-unique, volitive (voir *ci-dessus p. 5*). Donc, par exemple, un événement, une ou plusieurs personnes, un acte culturel. On peut facilement ajouter : un paysage.

Il n'y a, à proprement parler, dans sa pleine identité avec lui-même, qu'un seul Aristote, qu'un seul Euripide. Il n'y a, prise volontairement (on dit aussi, dans un jeu de langage scolastique du milieu du siècle : prise “matériellement”, par opposition à prise “formellement” ou partiellement identique) qu'une seule ville d'Athènes. Il n'y a, toujours “matériellement” ou selon l'identité absolue avec soi-même (réflexivement, en boucle), qu'une seule figure théâtrale des œuvres d'Euripide, qui est et s'appelle Makaria (voir *ci-dessus p. ; 155/167 ; 144*)... À celle-ci, toujours romantiquement, correspond la compréhension individuelle, qui est une véritable “compréhension”, mais non scientifique au sens de la connaissance structurelle et/ou structurale (similitude/structure distributive ; cohérence/strate collective). Science “ du singulier, sur la base de la dichotomie : “ ceci-ici-et-maintenant “/le reste de tout ce qui est en fait “ C'est le complément individuel ou idéographique.

(2).bis. M. Müller/ A. Halder, *Herd. kl. phil. Wb.*, 100, dit que, en ce qui concerne la “logique” : outre les écoles de pensée traditionnelles aristotéliennes et les écoles logistiques récentes, il existe une logique “métaphysique”, qui considère le tout comme un cadre d'être et de penser et, en même temps, situe dans ce “tout” tout ce qui aide ce tout à exister - tout être concret. Comme application possible, les théoriciens citent la logique dialectique de Hegel.

En d'autres termes, là où le romantisme - voir *ci-dessus (unicité ; voir aussi ci-dessus p. 112 (type en tant que collection d'individus))* - voit et veut comprendre la singularité (même s'il s'agit de son propre type de “compréhension”), elle ouvre l'œil de l'être humain à l'esprit purement scientifique au caractère concret, à la fusion, à la totalité - non pas au sens abstrait de la théorie des systèmes (*voir ci-dessus p. 91v.*), mais au sens vivant et organique de la “totalité”.

MHD 221.

Remarque : “Organisme” est un terme qui est souvent confondu avec la pensée concrète. Raison : on confond la totalité concrète (“intégralité”) avec la totalité abstraite (partiellement identique) - cf. supra p. 40vv. (Herakl. ‘totalité : d’abord hylique) ; 127vv. (Euripide. “totalité”, encore une fois principalement hylique (aithérique));--en outre p. 80vv. (la “totalité” d’Anaxagore, unité-théorique plutôt qu’hylique et, donc, abstraite).

Historiquement parlant : le romantisme pense et l’individuel et le total ; mais on abstrait, de ce tout, soit l’individu (*voir ci-dessus p. 162v.*), comme Kierkegaard, soit la totalité (*comme ci-dessus p. 40 ; 142*), comme Marx (dans le sillage de Hegel). Écoutez comment Kierkegaard, à partir de son exagération, met en évidence l’exagération de Hegel.

“ Combien de fois n’ai-je pas développé que Hegel, en fait - comme un païen - fait des hommes une espèce douée de raison. Raison : dans une espèce animale (*cf. supra p. 111v. (induction typologique)*), l’individu a toujours moins de sens que “l’espèce”. L’“espèce humaine” présente la particularité - précisément parce que chaque individu est créé à l’image de Dieu - que l’individu est supérieur à “l’espèce”. Certes, cela peut être mal compris et a fait l’objet d’abus redoutables. Mais c’est le christianisme. Et c’est là que la bataille, en fait, doit être menée”. (*A. VanMunster, Kierkegaard (un choix parmi ses journaux intimes)*, 103v.). --

a. *Cl. Bernard* (1813/1878), *introduction à l’ étude de la médecine expérimentale* (1865), qui est devenue, en grande partie, normative pour la science positiviste, avance de manière abductive que chaque organisme (biologique) constitue une unité (“totalité”) typique (*voir ci-dessus p. 111v.*), que Bernard caractérise comme “milieu intérieur” (avec lequel il surmonte, de toute façon, chaque mécanisme (*voir ci-dessus p. 66/67 ; 86vv.*)). (modèle Anaxagor.) ; 169vv. (mod. démokrite-atomique))

b.1. K. Goldstein (1878/1965), organiciste comportemental descriptif bio-psychologique ;

b.2. *M. Merleau-Ponty* (1908/1961), *phénoménologie de la perception* (1945), psychologue existentiel et donc concret plutôt que simplement organiciste.

MHD 222.

c.1. La théorie générale des systèmes (*voir ci-dessus p. 91v.*) et surtout, la cybernétique (*voir ci-dessus p. 3*) (*Anaximandr.*) ; (*juste 44équilibre*) ; 46vv. (*passage de frontière / 'digue' - structure*) ; 91v. (*système orienté vers un but*) ; même, un peu, 113v. (*finalisme ou téléologie*)) constituent un "organicisme" généralisé ou, selon le langage technique actuel, une théorie "organismique". -- Mais -- à l'exception de Merleau-Ponty -- encore une fois, comme les théories et méthodes organismiques précédentes : abstraites, partielles.

(3) Enfin, après l'élimination des malentendus, nous pouvons définir plus précisément l'ontologie. L'ontologie véritable, distincte de toute science du sujet, est la science de la pleine identité. Si, ne serait-ce qu'un instant, l'identité partielle est considérée comme l'objet réel, on est dans le domaine de la science professionnelle. À mon avis, la première personne qui l'a clairement compris - du moins sur le plan philosophique - a été et reste Hegel. Même s'il est vrai qu'il a échoué à la fois dans sa conception purement "dialectique" (c'est-à-dire créative-éclectique, *voir ci-dessus p. 65*) et dans son incompréhension "organiciste" de sa propre conception très correcte de l'ontologie réelle ou, comme il le dit, de la dialectique,

Entendue ici comme la science (donc la science philosophique) de l'individu concret. On distingue donc très nettement les points de vue esquissés ci-dessus (198ff. (vues de la dialectique pré-socratique et socratique) ; 205vv. (Platon. Mod.) ; 213v. (Aristotel. mod.)) dialectique de celle hégélienne, qui, jusqu'à Hegel, se voulait la seule science concrète-individuelle.

Certes, comme l'a très bien vu Van Schilfgaard, Aristote part toujours du "tode ti" (ceci étant ici et maintenant) - *voir ci-dessus p. 212v.* -, mais le fait qu'Aristote lui-même, en tant que "science" exemplaire, a appelé les mathématiques, en particulier la géométrie, "l'expression pure de la "science"". (V. *Schilfgaard, Aristote, 79*), prouve très clairement que la "science", pour lui au moins, reste abstraite (partiellement identique, formelle). En ce sens, Aristote n'est pas plus "réaliste" que Platon ou Kant. "C'est Hegel qui franchit cette frontière (de la "science" abstraite à la "science" concrète-individuelle)". (Selon Van Schilfgaard lui-même, o.c., 79).

MHD 223

La critique de l'idéologie, nous l'avons vu plus haut (*voir page 214 précédente*). En particulier : tout ce qui se présente comme une affirmation apodictiquement certaine, de nature scientifique, et qui ne l'est pas, est idéologique (Aristote dit "dialectique").

Mais, avec Hegel, le mot "idéologie" et la "critique de l'idéologie" prennent un sens totalement nouveau : la science apodictique - dans toutes ses formes actuelles et possibles - est aussi et surtout, concrètement et individuellement, une "idéologie" (construction d'idées, qui n'est que partiellement identique à l'"être" concret et individuel).

Tout scientisme (*voir ci-dessus p. 70 et suivantes*) se condamne à l'"idéologie" en raison de son interprétation "formelle" (c'est-à-dire partiellement identique) de l'"être", qui par définition, s'il est correctement compris, est et reste toujours concrètement individuel. Le rationalisme - sous toutes ses formes, y compris la forme aristotélicienne-thomiste de la scolastique ecclésiastique du milieu du siècle - a oublié ce fait massif et massif - à tel point que le "nihilus scientificus", la manie d'être "scientifique" (et non pas concret-individuel) - voir ci-dessus la position de Lahr à ce sujet 219 (qui est la position ecclésiastique) -, nous a été imposée par la plupart des penseurs grecs.

(4) Pourtant, Aristote lui-même avait tous les moyens à sa disposition pour être concret-individuel (et, dans ce sens volitif, réel).

a. *O. Willmann, Abr. d. Phil.*, 453, dit, en citant ce qu'Aristote lui-même écrit (*Peri herm.*, 3 in fine) : " L'être ('einai') n'est pas un 'sêmeion' (caractéristique, héritage, implicite) d'un objet. Même si l'on dit "on" ("être"), c'est un mot vide ("psilon"). Car il ne dit "rien". (Aristote ne veut rien dire dans l'ensemble de l'"être"). Ce n'est qu'en relation avec quelque chose d'autre qu'il acquiert un sens".

b. *E. Treptow, Der Zusammenhang zwischen der Metaphysik und der zweiten Analytik des Aristoteles*, in : *Epimeleia* (Munich) 1966, 5, 83f., dit, en résumant son étude comme suit.

(i) l'ontologie (théories de l'être, "métaphysique") ne peut pas prouver son propre objet de manière apodictique (on ne peut pas définir "l'être" (*voir ci-dessus p. 219 (Lahr)*) ; seule l'intuition (*observation directe ; cf. supra 79v. L'induction (pragmatique ; pensée-économique)*) (de son propre type) et le raisonnement analogique (de son propre type, encore) (*voir ci-dessus p. 101v.*) peuvent servir de base à l'ontologie.

MHD 224

(ii) L'ontologie ne peut pas - ni ne peut - prouver les fondements des sciences de la matière ; celles-ci doivent acquérir pour elles-mêmes un objet, une méthode, etc. Raison : l'être est absolument universel (transcendental) là où les objets des sciences sujettes - mathématiques, biologie, géographie, etc. - sont privés. - sont privés. L'"être" - comme le dit Aristote lui-même (*voir ci-dessus p. 223*) ne dit rien, sauf en rapport avec "quelque chose", c'est-à-dire avec des données privées et singulières.

c. La question se pose, à juste titre, de savoir à quoi sert alors l'ontologie ! Nous le montrons par une modalité d'application de la science aristotélicienne.

(1) **L'observation...** Tous les hommes ont, à certains moments (temps) et en certains lieux (espace), observé le phénomène - c'est-à-dire le fait indéniable (*voir ci-dessus p. 65 (scepticisme) ; (182phénoménisme) ; 191v. (phénoménisme)*) - de l'éclipse lunaire observée.

(2)a. **Abduction** - Aristote donne une première interprétation (Treptow, o.c., 51) : si l'éclipse (lunaire) revient à l'absence de lumière (lunaire), alors le fait étonnant (*voir ci-dessus p. 10*) de l'éclipse devient compréhensible (nécessité et/ou motif suffisant ; régression. explication) ;

Ce qui pour Aristote rend possible une première définition " nominale " ou " sémantique " : " sterèsis tis fotos " (absence de lumière). Dans cette définition de l'éclipse lunaire, une sorte de science du fait et de l'essence du phénomène est déjà présente. Disons : un lemme (*voir ci-dessus p. 10*), c'est-à-dire une interprétation provisoire, dont on n'est pas sûr qu'elle soit correcte, mais qui est utilisée comme si elle l'était.

(2)A. bis. **Abduction.** -- Aristote dit : On peut définir l'éclipse comme le fait que la lune, par elle-même, est incapable de former une ombre. Ce qui est correct. -- Mais, comme dans l'abduction 1, ici aussi : la vraie définition, qui est la définition causale ou causale (non seulement la nécessité, mais aussi la suffisance), n'a pas encore été atteinte.

(2)a.ter. **Abduction.** -- Aristote dit : si dans l'intervalle "lune/soleil" la terre est insérée, alors, seulement, réellement, le phénomène est indiqué causalement ; c'est-à-dire réellement expliqué. Mais il y a ensuite une définition complète, indiquant la cause.

MHD 225.

On voit le rôle fondamental de la définition ou de la détermination de l'être dans l'aristotélisme (*cf. supra p. 188* (maïeutique socratique avec sa conceptualisation et sa détermination inductives) ; 200/202 (modèle appl. de " définition "). La définition est la " précipitation " (image, modèle (*voir supra p. 5*)) de l'observation-avec-duplication (abduction " la définition complète, le " ti esti " réel (ce qui est juste il), est alors : " l'éclipse est l'absence de la lumière de la lune (abd. 1), à cause de l'interposition de la terre (entre la lune et le soleil) (abd. 3) - parce que la lune ne donne pas de lumière de son propre chef (abd. 2) ". (*cf. Treptow, o.c., 51*).

Il est clair que la règle de base de la "nécessité et/ou de l'accomplissement" (séparément la nécessité, conjointement l'accomplissement) est déterminante ici, dans la définition même :

1. L'absence de lumière (abd. 1),
2. L'absence de lumière de la lune (abd. 2) sont des facteurs nécessaires à l'explication, mais ils ne sont pas suffisants ; individuellement, ils ont leur effet, mais pas suffisamment.

Ensemble, et avec la cause réelle, qui est le concept du système (structure collective), ils " expliquent " réellement.

(3)b. A partir de la définition complète ci-dessus, des déductions peuvent être faites sur le comportement futur de la lune (à l'unisson avec le soleil et la terre), qui sont identiques aux définitions (*voir ci-dessus p. 79v.*). (*abd. pragmatique*).

(3)c. Réduction peirastique.

Si les prédictions déductives se réalisent (vérification), de nouveaux faits montrent que la définition semble correcte. *Cf. supra p. 12v.*

Où l'ontologie est-elle active ici ? Elle est l'horizon (expression de M. Heidegger), c'est-à-dire qu'elle fournit les abductions de base nécessaires et suffisantes, qui sont identifiables. Il est clair que seule la cohérence de la lune avec le soleil et la terre (et les trois propriétés de la lune, du soleil et de la terre, les incluant) est explicative. Eh bien, la "cohérence" est un type d'identité partielle parmi (trois) identités complètes : la lune, sous réserve de donner de la lumière ou non, est partiellement identique (c'est-à-dire qu'elle ne peut être isolée du soleil et de la terre). Voir une telle identité relève précisément de l'ontologie.

L'“être” est l'identité (identité complète ou partielle). Pourtant, la pleine identité de la lune (avec celle du soleil et de la terre) n'est qu'une partie (membre, élément) de l'ensemble de l'“être”. Cette béance entre l'être privé et singulier d'une part, et l'être universel (transcendental) d'autre part, peut être appelée, avec M. Heidegger (1889/1976), l'ontologie fondamentale parmi les penseurs existentiels, “différence ontologique”.

Cet écart est tel que, d'une part, l'“être” est l'horizon à l'intérieur duquel tout “être” (singulier et/ou privé) peut être situé (ordonné) - cf. la stoïciosité (*voir ci-dessus p. 2*) -, mais, d'autre part, on ne peut jamais déduire un “être” (singulier ou privé) de l'“être” universel (transcendental, englobant, omniprésent).

La distinction eidétique ou essentielle (“eidetic differenz”) montre que cette tension entre “être”/“être” est bien réelle : l'être d'un être (“être”) - son “eidos” (Platon, Husserl) - est ce que “être” est dans quelque chose. On ne peut pas dire ce qu'est une chose si, comme horizon, l'“être” en général n'est pas, au moins implicitement, présupposé. C'est à cela que revient la prétendue priorité de l'ontologie (et, immédiatement, de la “philosophie”, car elle n'est rien d'autre que de l'ontologie) sur les sciences professionnelles, qui se situent bon gré mal gré dans cet horizon.

Comparaison avec la “déduction” de Hegel.

(1) GWF. Hegel, comment le sens commun de l'homme comprend la philosophie, - illustré par les œuvres de Herr Krug (1802).

Krug comprenait la “déduction” dans la dialectique de Hegel (c'est-à-dire la pensée concrète-individuelle au sens rationaliste) : il imaginait que Hegel “déduisait” toutes les choses à partir de principes a-priori (abductions) - c'est-à-dire à partir de la pensée abstraite - et cherchait ainsi à “prouver” la “nécessité” de ces choses. Krug avait mis Hegel au défi de “déduire” l'existence de chaque chien et de chaque chat, voire l'existence de son porte-plume, à partir du “concept !”.

(2) Hegel a répondu à Krug.

(a) Il est inutile de “prouver” l'existence du chien, du chat, du porte-plume. Cette existence est donnée. Le point de départ de Hegel est “le tout vivant” (de “l'être”), dans lequel le fait (l'observation, ici des banalités “chien”, “chat”, “porte-plume” etc.) se produit, comme donné.

MHD 227.

En d'autres termes, l'existence est le point de départ, même dans le cas de l'explication de l'éclipse lunaire.

(B).1. Abduction.

L'abduction de la conscience " immédiate " (164 Kierkegaard) ; 2 ; 233 (c.s.), (quelque chose qui, en quelque sorte, renvoie à la " philosophie du sens commun " (Cl. Buffier, *SJ, Traité des vérités premières* (1717);-- Th. Reid (l'école écossaise) (1710/1796), *An inquiry into the human mind on the principles of common sense* (1764)) tend à trouver le chien, le chat etc. ou même l'éclipse de lune "naturels" (c'est-à-dire sans évoquer de problème) : l'existence desdits faits et les phénomènes eux-mêmes sont là, sans question. En langage hégélien : la thèse ou la proposition.

(B).2. Abduction.

Après cette première abduction " immédiate " ou " naturelle ", " spontanée ", " théétique ", vient la surprise : soudain, ces choses ne sont plus (du tout) " naturelles ", évidentes : la question du comment, du par quoi, du pourquoi, etc. se pose. C'est ce qu'on appelle la réaction indirecte (abduction) : l'antithèse.

(a1) Vu avec les yeux d'un Kepler, d'un Newton, par exemple, cela devient : "Si la lune tourne autour de la terre, selon des orbites exprimables mathématiquement et mécaniquement, alors ce fait étonnant est "expliqué" (compréhensible).

(a2) Aux yeux d'un biologiste, par exemple, le chien, le chat, etc. "devient" une espèce (type ; cf. *IIIvv. (réduction typologique)*) : si on l'interprète ainsi (typiquement), alors chien, chat, etc. deviennent compréhensibles (biologiquement parlant).

Il existe deux types d'abduction possibles (types de compréhension : cosmologique, biologique). Deux "renversements" (antithèses).

(b) Aux yeux de Hegel, cependant, qui la considère concrètement-individuellement ("dialectiquement"), elle devient encore une autre abduction. La vision de Kepler et de Newton réduit les phénomènes à leur nature mathématico-mécanique.

(1) C'est séparer une partie (" moment ") du tout : le moment qualitatif compte aussi ! On pense à l'éclipse lunaire simplement comme une expérience humaine.

MHD 228

Il en va de même pour le chien, le chat : en tant qu'animal de compagnie, par exemple, l'homme "vit" quelque chose avec son animal, qui relève du qualitatif et non de la typologie ordinaire.

Positionnement synchrone dans l'ensemble.

(2) Deuxièmement, la science déductive ne reconnaît pas le moment diachronique : l'"être" est un processus gigantesque. Dans ce processus, le "phénomène" du chien, du chat, du stylo, de la lune, de l'éclipse lunaire, etc. se produit : Hegel voit cela comme une séquence de "phases" (qu'il appelle des moments). De l'"être" non reçu, non développé, du début de ce processus, tous les êtres émergent, simultanément et successivement, dans un événement de différenciation qui englobe tout l'univers. En cela, Hegel situe le chat, le chien, le porte-crayon et la lune, etc.

Positionnement diachronique dans l'ensemble.

Regarder avec les yeux de Hegel signifie "nier" à la fois la mentalité naïve, non interrogative (tenant tout pour acquis) (abduction 1, c'est-à-dire l'abd. immédiat), et la mentalité scientifique, qui, en elle-même, est déjà une conscience non naïve, merveilleusement interrogative, antithétique (abduction 2, c'est-à-dire l'abd. indirect), c'est-à-dire la considérer comme privée et "finie" par rapport au tout en tant que processus (d'"être"). C'est le point de vue qui, dans la deuxième puissance, est "antithèse".

(a) Eh bien, la "déduction" hégélienne-dialectique dit quelque chose : si le tout et le processus total existent, alors ce phénomène (singulier, privé) est "compréhensible" ici (espace, et maintenant (temps) comme un "moment", c'est-à-dire...

(i) en tant que membre de la collection totale (l'être, -- le tout, le processus),

(ii) et incluse comme partie intégrante de celui-ci au cours du processus. Ainsi, le terme "moment" a une double signification :

1/ Inclusion dans la cohérence de l'ensemble (synchronicité)

2/ inclus dans le cours du processus (diachronique). L'ensemble du processus, l'ensemble des "est" non (s) - vide (*voir ci-dessus page 223*) sans les moments. Le moment, tous les moments ensemble "sont" non(s). - Sans horizon - sans le tout, sans le processus, qui est l'"être". Les deux - ensemble, processus ; -- moments - ne sont que corrélativement compréhensibles.

MHD 229

La “déduction” dialectique consiste donc, en second lieu, à dire : “Si tel phénomène ici-et-maintenant, tel phénomène là-bas-et-alors, tous les phénomènes existent, alors l’ensemble et le processus (universel, transcendantal, englobant) sont intelligibles” comme “horizon”.

Le concret n’existe pas sans l’individuel (et le privé).

Conclusion : nous sommes confrontés à une double antithèse :

(i) l’opposition entre l’immédiat et le médiat (qui est, par exemple, biologique et cosmologique) ;

(ii) la contradiction entre le premier - scientifique professionnel - indirect et le second - philosophie-dialectique - indirect.

(B).3. Abduction.

On lit maintenant d’abord la *p. 65* (éclectisme créatif (synthèse des antithèses)) ; même, comme modèle, la *p. 24* (dogmatique, septique, critique)).

En effet, la différence ontologique entre les moments (finis) et le tout processuel (infini) oblige Hegel à penser les moments de la thèse et de l’antithèse ensemble (cfr. *harmonie’ 24/26 (Kristensen) ; 40vv. (harmonie des contraires)*).

Cela se fait de deux manières.

1/ Le sens naïf-immédiat (sens commun), qui tenait tout pour acquis mais était néanmoins curieux (et donc interrogatif), a, en un certain sens, raison : après l’explication (scientifique ; dialectique), l’homme se résigne et retrouve le phénomène et/ou l’ensemble du processus, sur un plan supérieur, comme une évidence. Synthèse.

2/ Le moyen scientifique et le moyen dialectique sont, à première vue, contradictoires, mais, en fin de compte, harmonieux :

a) la conscience scientifique gagne, en profondeur, à se voir philosophiquement dialectiquement comme un moment de l’ensemble du processus et

b) la conscience dialectique gagne en précision, en moments subjectifs. Synthèse des opposés.

(1) Thèse, (2) cour, (3) résumé comme structure.

MHD 230.

Note.-- Pour un aperçu relativement simple de la dialectique de Hegel, voir *Ga. Van den Bergh van Eysenga, Hegel* (ed. Ha. Ett), La Haye, s.d. A.m. 67/69 (*critique de Hegel à l'égard de Krug et de Newton*) ;

L'ouvrage de *D. Dubarle/A. Doz, Logique et dialectique*, Paris, 1972, est très complet ; la mathesis et la logique, en particulier, servent ici de point de départ critique ; il est intéressant de noter, en particulier, o.c., 201/237 - (*Usage et abus du mot 'dialectique'*).

Note : L. Vax, l'empirisme logique (de Bertrand Russell à Nelson Goodman), Paris, 1970, 10s, fait une " critique " de la pensée hégélienne de B. Russell (1872/1970) qui, bien sûr, se situe dans le courant scientifique (voir ci-dessus p. 70vv.). (modèle Anaxag.). Russell part du système "atomisme" (l'univers est une collection d'individus) / "monisme" (l'univers est un continuum, une cohérence). B. Spinoza (1632/1677), le cartésien, et Hegel sont des modèles de ce que Russell appelle le "monisme". Il caricature le monisme comme suit :

(1) Déclaration initiale : "Je suis un oncle".

(2) "Monistiquement" implique l'énoncé "complémentaire" "J'ai un cousin". Ces énoncés impliquent un complément : "J'ai un frère (une sœur)" et, immédiatement, un complément : "J'ai une sœur (un beau-frère)".

Ce qui, en complément, implique que moi et mon frère (ma sœur) disons "j'ai des parents". Et ainsi de suite. Et ainsi de suite. Et ainsi de suite !

"Chacun des êtres qui peuplent ce monde n'existerait pas sans les autres êtres. (...) Aucun être humain ne peut être séparé - sauf par abstraction - de l'ensemble du monde humain. Celle-ci, à son tour, se situe dans le monde des êtres vivants. Etc. ... L'individu isolé est une abstraction. Seule la totalité est concrète". (o.c., 9/10).

(3) "Atomique" : l'univers est une collection d'individus, qui sont distincts, comme un tas de sable composé de grains de sable individuels. Chaque grain de sable est une réalité concrète. C'est leur collection, le tas de sable, qui est une abstraction.

Deux commentaires.

1/ A titre d'analogie (*voir ci-dessus p. 101v.*), le tas de sable est certainement discutable comme modèle de l'univers.

MHD 231

Soit dit en passant, Russell, en tant que pacifiste défenseur des droits de l'homme, a vu, dans ses actions, le contraire d'un grain de sable dans l'humanité.

Cfr. *Sj. Doorman, B. Russell*, dans : *CP. Bertels / E. Petersma, ed., Philosophes du 20e siècle*, Assen / A'm / Bruss., 1972, surtout 33/36 (implication émotionnelle ; fil. politique).

Russell donne l'inévitable impression, dans sa polémique avec Hegel, de parler non pas scientifiquement mais rhétoriquement (par "allergie émotionnelle").

2/ La théorie actuelle des systèmes montre, dans son côté applicatif très étendu, que l'univers est plus qu'un amas de grains de sable : il faut lire, par exemple, *L. Apostel, ed., de eenheid van de cultuur (naar een algemene systementheorie als instrument van de eenheid van ons kennen en ons handelen)*, Meppel, 1972, pour voir comment, en fait, la cohésion rassemble les "grains de sable" dans le domaine humain. Ce n'est pas, cependant, que les auteurs du livre sont des dialecticiens à la mode hégélienne !

Il convient de noter que Russell caricature un côté faible, que Kierkegaard, par exemple, a également perçu - que ce soit à partir d'une exagération analogue dans un sens individualiste - (voir ci-dessus p. 220/222 : *critique de l'organicisme*).

Comparaison avec l'"idéation" de Max Scheler. (231/236)

M. Scheler (voir ci-dessus p. 64 ; 196v. ; 214), dans son *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt, 1930, 60ff, explique brièvement ce qu'est l'"ideierung". Ce terme désigne le processus par lequel notre conscience constitue une idée. Nous les résumons dans l'ordre.

(A) Perception. -- "J'ai mal au bras". Voici le mod. appl. dont part Scheler... L'ambiguïté est évidente dans ce qui suit.

(B)I. Abduction de "renseignements techniques". -- Par ce mot, il désigne la science professionnelle. Ou la science "positive".

(B)I.a. Abduction nosologique (maladie) : "Comment cette douleur est-elle apparue ?". A cela, le médecin-nosologue répond : "Si dans le bras une "tumeur" prolifère, alors le fait générateur de douleur est compréhensible (nécessité et/ou motif suffisant)". Première abdication "scientifique positive".

(B)I.b. L'abduction thérapeutique. -- "Comment éliminer cette douleur ?".

A partir de cette question, le médecin praticien déduit, encore une fois, différemment : “Si le diagnostic (nosologique) est correct, alors - en raison de l’identité du modèle (voir ci-dessus p. 79v.) - ce médicament sera thérapeutiquement valable ici et maintenant !

Helmut Kuhn, Auf den Spuren der via media (Max Scheler als Faust), in : *Rheinischer Merkur* (1974:33), dit que M. Scheler a “résisté à la prétention exclusive des positivistes à la validité scientifique”. Positivismisme” (aussi : “empirisme”) dans le sens plus récent de David Hume (1711/1776), l’apogée des Lumières anglaises (voir ci-dessus p. 21ss : modèle xénophanique), et d’Auguste Comte (1798/1857), le positiviste socialiste,

(i) ne doit en aucun cas être confondu avec la philosophie positive de nature romantique de Schelling par exemple (voir ci-dessus p. 166),

(ii) mais se résume à deux propositions de base :

a. Les “faits”, au sens de phénomènes observables par les sens - cf. supra pp. 70/123 (modèle anaxagoricien) ; 169/180 (modèle démokritique) ; 182 (“empirisme”) ; 191v. (sens(ual)isme kurénaïque et phénoménisme) - sont la base unique, toute autre donnée (même humaine) exclusive de la “science” ;

b. Ces “faits” (dans ce sens très profane) sont les suivants :

b.1. Adoptés (“déclarations de protocole”) et

b.2. à formuler théoriquement selon leurs liens légaux (voir ci-dessus p. 92/96 (induction baconienne)) (cf. supra 73 (empirique et théorique) ; 82/83 (harmonie de l’observation, resp. de l’expérience et de l’analyse’’)).

Les références qui viennent d’être citées montrent à quel point l’empirisme grec, le positivisme au sens scientifique moderne, est également grec. La question se pose : comment Scheler surmonte-t-il ce scientisme ?

(B)II. Abductions de la philosophie “phénoménologique”.

Phénoménologie” (en tant que mot, utilisé pour la première fois par *JH. Lambert, Neues Organon* (1764), et, par la suite, régulièrement réinterprétée) est le nom de la méthode de E. Husserl (1859/1938 ; voir ci-dessus p. 79 (pragmatique)). Elle peut être définie comme la science (logique) des “phénomènes” (données de toutes sortes : idées, sentiments, perceptions) qui se révèlent dans la conscience (phénoméno).

MHD 233.

(1) Le phénoménologue, comme l'empiriste/le positiviste, aborde les faits, mais les réduit à des faits de conscience.

Vu l'importance fondamentale de ce point de départ (abd.), nous laisserons la parole à un expert du son : A. De Waelhens, *Existence et signification*, Louvain/ Paris, 1958, 89s, qui discute d'un mod. géographique appl :

“ Les manuels de géologie “ expliquent “ les montagnes, les rivières et les forêts ; ils “ décrivent “ leur formation. Mais, en dernière analyse, je ne peux pas, en tant que personne ordinaire, savoir de quoi parle l'auteur du manuel, à moins que nous ne soyons d'abord d'accord, comme lui et avec lui, que nous appelons “montagne”, “rivière” et “forêt” ce que nous rencontrons (257 : *Peirc. Mod.* ; 112 *biol. Mod.*) en “allant dans les montagnes”“. (o.c., 89).

En d'autres termes, bien avant que les géologues n'aient “enlevé” des phénomènes géographiques, les hommes - de la préhistoire à nos jours - ont “rencontré” ces mêmes phénomènes, c'est-à-dire qu'ils les ont connus en tant que faits de conscience. Que, au-delà de cette première “rencontre”, confrontation, contact avec les phénomènes, “naïve” (“immédiate” - voir *ci-dessus p. 227*), d'autres “rencontres” (comprendre : abductions) sont également possibles, - nous sont prouvées par les interprétations mythiques de ces faits naïfs-immédiats. Par exemple, dans l'abduction mythique (voir *ci-dessus p. 13 ; 172*), les montagnes fonctionnent régulièrement comme des points de rencontre du monde souterrain, du monde terrestre et de la divinité du ciel. Cf. *supra p. 83/85* (le système “visible/invisible”).

Comme mentionné ci-dessus, la science professionnelle - elle aussi - transcende les “faits” de la conscience ordinaire et immédiate, mais de manière raisonnée.

Conclusion : le mythe (106 *Anax. Wn.*) et la science (scientifique) convergent dans le monde unique de l'expérience quotidienne “immédiate”.

(2) Le phénoménologue s'éteint (= moment réducteur) :

a. toute la tradition (ce que d'autres nous ont appris sur le phénomène ; cf. *p. 33 supra* (*méthode de la justice*) ;

b.1. Tous les jugements subjectifs (ce que nous, chacun de nous, individuellement, “ pensons “ du “ phénomène “ (cf. *supra p. 32* (*méthode idiosyncrasique*)), 177/179 (*méthode séculaire*) ;

MHD 234.

Nous soulignons que, phénoménologiquement parlant, la méthode de la libéralité - dans la mesure où elle est a-prioritaire (basée sur des axiomes produits subjectivement - que ce soit matérialiste ou idéaliste-spirituel n'a aucune importance) - devrait également être éliminée ;

b.2. toutes les abductions théoriques (hypothèses, preuves, etc.).

Résultat : "Die Sache selbst" (vers pragma), c'est-à-dire le donné en conscience et seulement ce donné. Zu den Sachen selbst' est le slogan que Husserl a formé pour exprimer cela, ce qui est lié à l'objet.

b.3. Le "je" et son approche ("les actes" dit Husserl ; par exemple, mon aversion pour un mythe, que j'aborde de manière phénoménologique ; ma préférence, mon implication ("engagement") dans un phénomène politique).

c. L'existence factuelle du fait ou du phénomène de la conscience, située en dehors de ma conscience actuelle.- Oui, surtout cela, Scheler le considère d'une importance décisive : l'idée pure n'est exposée que si l'on "renonce" à son existence réelle. Cela n'implique pas que cette existence factuelle extra-mentale ("existence", cf. *supra pp.* 162/167 (Kierkegaard ; *exister*) soit "niée" ou "considérée comme simplement sans importance".

Au contraire. Mais l'élimination méthodique est nécessaire pour obtenir la vision (219+111 : non datur scientia de individuo + typol. ind.) eidétique ou "idéatrice" (intuition) pure.

Cela - cela seulement - est la véritable phénoménologie intentionnelle ou husserlienne. Intentionnel" parce qu'au cœur de ce concept se trouve l'"intentio" (le mot scolastique du milieu du siècle pour désigner la conscience) ou l'orientation de notre conscience vers les faits conscients. D'ailleurs, dans ce jeu de langage qu'est la phénoménologie, "rencontre" signifie "intentio" (à ne pas confondre avec la volonté ou l'intention, qui n'est qu'un type d'"intentio" à part entière).

C'est seulement maintenant, après ces clarifications essentielles, que nous pouvons reprendre le texte de Scheler. Ce que nous faisons maintenant, immédiatement.

(B)II.a. Le propre abduction "idéatif" de Scheler".

" Je peux cependant aussi concevoir la même douleur au bras comme un modèle applicatif de la situation très aliénante et, au plus haut degré, étonnante (*voir ci-dessus p. 10 (surprenant dédicace.)*) essentiellement profonde, à savoir le " fait " (même une telle chose est un " fait ", bien qu'elle ne soit pas un " fait " au sens positiviste ; *voir ci-dessus p. 232*) que ce monde est " überhaupt " (en tant que tel) entaché de quelque chose comme la " douleur ", le " mal " et la " souffrance " .

MHD 235.

Dans ce cas - dans cet abduction - je poserai la question différemment :

(1) “Ce qui “est” (*voir ci-dessus p. 218 et suivantes*). (*ontologie*) maintenant - en fait - la “douleur” elle-même, en dehors du “fait” que je l’ai maintenant (temps) et ici (espace) lui-même (identité complète) ?”.

(2) “ Comment, en second lieu, le “ sol “ (ici au sens d’“ horizon “ : *cf. supra p. 226* (différence ontologique) ; 228 la totalité des choses de Hegel doit-il (doit : *necess. et/ou vol. pre.*) être tel qu’une chose telle que la “ douleur sans plus “ (“ mal sans plus “ ; “ souffrance sans plus “) soit possible ? “. (*Comprendre l’humanité : 163v. (Kierkegaard), 39*).

On voit revenir la dichotomie d’Aristote (ontologie/science), de Hegel (totalité/moment) sous la forme de “phénomène”/”horizon du monde”. Une vision identique de la réalité est dissimulée sous des termes différents.

(B) II.b. L’idéation applicative du Bouddha.

Sidharta Gautama, en tant que “ mouni “ (ascète) “ buddha “ (l’éveillé ; *cf. supra p. 31 et suivantes*). (modèle d’éveil d’Herakl)), a vécu entre -600 et -500 en Inde. Scheler voit dans son histoire de la conversion une modalité d’application de sa propre idéation eidétique.

(1) “Le prince voit un pauvre, un malade, un mort, après avoir été isolé de toute impression “négative” (c’est-à-dire représentant la douleur, le mal et la souffrance) dans le palais de son père pendant de nombreuses années.

(2) Il “enlève” (“saisit”), cependant, ces trois faits accidentels (“contingents”) d’apparence ici-maintenant (espace/temps/phénomènes). Immédiatement (intuitivement-inévitablement) - la vision eidétique ou idéalisante - comme des modèles simplement applicatifs d’un état essentiel du monde (l’univers) à saisir (abducté) en eux”. (o.c., 60f.).

On peut voir, clairement, dans la dichotomie “phénomène ‘négatif’, état du monde”, l’identité de modèle entre la phénoménologie de Scheler et la religion de Bouddha.

MHD 236.

Conclusion.-- Scheler résume le rôle des idées, qui émergent du processus d'idéation.

1. Ils mettent, à la disposition de toutes les sciences positives, les abductions suprêmes ('axiomata') d'abord, sur lesquelles seule la direction (note : Scheler, comme Aristote, se limite aux abductions "suprêmes", c'est-à-dire à l'idéal ontologique, et non aux abductions propres à chaque science professionnelle, qu'elle doit elle-même élaborer) pour une "perception, **une** déduction et une induction fructueuses, grâce à l'intelligence (voir ci-dessus p. 231 ("intelligence technique")) et à la pensée discursive, peuvent être indiquées" (ainsi, littéralement, Scheler).

2. Ils offrent, pour la philosophie (métaphysique), dont le but ultime est, comme le dit si bien Hegel, "la fenêtre sur l'absolu" (l'être) ! (Ainsi, à nouveau, littéralement, Scheler, o.c., 61f.).

Note - Il est remarquable que Scheler défende lui aussi la dévitalisation des "idées" purement intellectuelles et rationnelles, qu'il défend pourtant comme permettant à l'homme de s'élever au-dessus de l'animal pur. (o.c., 61 : "L'animal n'est pas capable d'une telle chose que l'idéation"), note avec amertume, d'ailleurs (voir d'abord p. 162/168 (*malakia*)) : "L'"esprit" (c'est-à-dire la faculté idéative chez l'homme) "idéalise" la vie. Mais seule la vie possède la capacité de rendre actif et réel l'esprit, depuis le stade de sa plus simple activité orientée vers un but jusqu'à son opération, à laquelle nous attribuons le sens de "spirituel" (transcendant la matière)". (o.c., 96).

Ceci est, du point de vue schelérien, tragique, car la "vie" est - du moins pour le Scheler de la dernière période au cours de laquelle il avait perdu sa foi catholique - "pulsion aveugle", c'est-à-dire - comme il le dit lui-même littéralement - pulsion de vie, (*supra* 32.2v.), naviguant à travers tout le cosmos (de la matière "morte" à l'homme spirituel), qui reste "aveugle" à toutes les idées et valeurs spirituelles (supérieures), -- ce que Scheler - il ne faut pas s'effrayer - appelle "Dämonisch" (démoniaque ; cf. *supra* p. 37 (*Herakl. mod. de "demonie"*) ; (*47polyth.-*).*démon.*) ; -- 56vv. à 64 ; 126vv. (*chthonic rel.*) est appelé.

MHD 237.

Voilà pour le long mais indispensable commentaire sur le premier axiome aristotélicien sur “W” (science)... Le reste des axiomes fondateurs de la science va maintenant apparaître, pour ainsi dire, limpide comme du cristal.

2. Toutes les propositions (= jugements, déclarations) de W sont “vraies”. -- L’explication se trouve ci-dessus, p. 217v. (interprétation par G. Jacoby du concept aristotélicien de l’être comme “champ” de notre conscience).

3. Si certaines propositions appartiennent à W, alors une déduction logique arbitraire (voir *ci-dessus pp. 212/214 (syllogistique)* à partir de ces propositions appartient aussi à W.-- Cette proposition justifie le nom de science “(axiomatique-) déductive” (cf. *supra p. 11v.*). En particulier : l’application de la syllogistique (dans sa figure déductive), aux propositions de W, donne comme résultat logique, bien que souvent répété, chaque fois des propositions, qui, dans le système W (voir *ci-dessus p. 21/24 (métathéorie)*), s’insèrent comme éléments de la même structure (voir *ci-dessus p. 2 (stoicheiosis)*).

4.a. Il existe, à l’intérieur du système W, un nombre fini de termes (concepts, idées ; cf. *supra p. 193v. (Platon. idée ; cf. 232/236 (Husserl. idée schélérienne) ; 200/202 (socrat. ‘concept’)* identifiables d’une nature telle que 4.a.1. leur signification ne nécessite aucune autre explication (= premier postulat d’évidence ; cf. *supra p. 223v. (en bas : induction intuitive ; raisonnement par analogie) ; 225v. (écart, distinction ontol.)*). Comme on dit : “Les concepts en question sont, à première vue, “quelque part évidents””. -- Ce qui, bien sûr, est très discutable.

4.a.2 La signification de tous les autres termes - le complément - utilisés dans W peut, uniquement et exclusivement, être décrite à l’aide des termes (de base) susmentionnés.-- Cela indique le système complètement fermé (cf. *p. 91 et suivantes. (système quasi-fermé)*).

4.b. Il existe, dans le système fermé W, un nombre fini de propositions d’une nature telle que leur vérité semble “évidente” (cf. *(deuxième postulat d’évidence)* ;

MHD 238.

4.b.2. Le complément (toutes les autres propositions du système fermé W) peut, par un pur raisonnement logique (cf. syllogistique ; *supra p. 11 ; 212vv.*), être dérivé des propositions de base susmentionnées ('axiomata' stricto sensu).

Beth lui-même affirme que les postulats 4.a.2. et 4.b.2. Exprime la "stoicheiosis" (cf. *supra p. 2*) typique de la science aristotélicienne ax.-deduct. Les "archai" (principia, principes), également "amesa" (immédiatement, c'est-à-dire sans traitement déductif, des concepts et des phrases de base évidents) sont, naturellement, chez Aristote, à la fois des points de départ et des parties (constitutives). On pense à l'axiome de la génération des religions (voir *ci-dessus p. 210 et suivantes*), qui est l'axiome de la génération des religions (voir *ci-dessus p. 213 et suivantes*). (fn. 213)), qui transparait ici.

Remarque : *il* va de soi qu'Aristote reconnaît deux systèmes radicalement différents W :

(1) l'ontologie, qui travaille avec des termes universels (voir *ci-dessus p. 217 et suivantes*). (le champ de pensée de G. Jacoby)) et

(2) toutes les sciences professionnelles possibles, travaillant avec des termes privés et/ou singuliers. Cela n'empêche pas que, comme l'axiomatisation-déduction réussit, le système W décrit *ci-dessus* est modèle-identique dans les deux types de science.

D'ailleurs, jusqu'à nos jours, bien qu'il existe des différences concernant ce que l'on appelle "évident" (postulats d'évidence concernant les termes et les jugements ; surtout à la base même (premiers concepts et premières propositions)), le système W reste valide. Thouudidean : a 'ktèma es aei' ! Il s'agit d'une réalisation définitive.

3. Les séquelles..

1. Les paléopéripatéticiens (voir liste p. 210) se détournent - ô ironie du sort péripatéticienne - de l'ontologie. Comme leurs contemporains, ils ont un parti pris, au moins partiel, pour les sciences positives ou subjectives de toutes sortes (voir *ci-dessus p. 70 et suivantes*) et pour l'éthique/la morale populaire (*Anax. mod.*). (*Anax. mod.*) et à l'éthique/politique populaire.

2. Les péripatéticiens ultérieurs jusqu'à et y compris le théosophique-lexandrin (ce dernier entre +400 et +700) - ce qui indique l'énorme vitalité de l'aristotélisme, également dans l'Antiquité tardive - évoluent, comme les platoniciens ultérieurs (voir *ci-dessus p. 210*), avec leur temps.

MHD- 239.

Ia (2)b. Le déclin des philosophies attiques (-320/+200). (239/241)

L'autre nom pour cette période est

1/ Philosophies hellénistiques-orientales

2/ "Les philosophies hellénistiques et romaines ! En effet, la constellation internationale change deux fois.

(a) En -323, Alexandre le Grand est mort. L'hellénisme, c'est-à-dire la propagation et la diffusion de la culture hellénique, se met en place (JG. Roysen (1836)).

(b) Entre -200 et -30, les Romains pénètrent ces empires hellénistiques avec leurs armées et les incorporent à leur Empire. Mais la culture hellénistique conquiert aussi Rome.

Résultat : la période hellénistique-romaine, qui dure jusqu'après +200, bien sûr. Ainsi, les Grecs apprennent à penser en dehors de leur pays étroit.

Problèmes généraux.

CJ. Bird, *Greek philosophy*, III, (*The helinistic-roman period*), Leiden, 1939, 1/3, énumère les caractéristiques.

1. La philosophie devient une école ou une philosophie académique : l'académie platonicienne ("academy" au sens strict), l'école péripatéticienne ("lukeion", lyceum), -- plus tard l'école stoïcienne (+/- -300) et l'école épicurienne (+/- -307).

Exception : les kuniekers (*voir ci-dessus p. 189/191*) vulgarisent leur philosophie auprès de toute personne bienveillante.

2. La principale préoccupation est :

a. au milieu des incertitudes des grands empires,

b. en tant qu'individu

b1. bonne vie morale et sociale et

b2. être heureux. Le "telos", le but (*voir ci-dessus p. 173*) de vivre consciencieusement et heureusement, domine la pensée.

Claire Préaux, *le monde hellinistique (la Grèce et l' Orient)* (-323/-146), Paris, 1978, II, 607, dit qu'il y a trois types de réponses à ce souci du salut.

a. Le roman (par exemple Héliodore d'Émèse, Théagène et Charikléia) et la nouvelle comédie attique (d'influence euripidienne ; *cf. supra p. 123s.*) expriment, d'une part, le sentiment d'incertitude (une série d'aventures (guerre, corsaires) comme destin), mais, d'autre part, aussi l'espoir en offrant, souvent, une fin heureuse comme solution.

b. Les religions du salut, qui dans les mystères (*voir ci-dessus p. 124v. ; 148v.* (Euripid.mod.)) assurent le salut du destin,-sur la base théosophique (*voir ci-dessus p. 12v.*). (*Euripid.mod.*) fournissent le salut du destin,-sur la base théosophique (*voir ci-dessus p. 12v. (modèle orphique) ; 67/70 (mod. Empedokl.) ; 202vv. (Socr. mod.)*).

MHD 240.

c. Les philosophies de Hell.-Rom. - L'art (roman, comédie) et la religion sont des formes de pensée. Cependant, ils restent généralement bloqués dans le jeu de langage rhétorique : les esprits à la pensée logique profonde veulent un approfondissement, par des moyens rat.-intell.

Trois types prédominent (240/241)

c.1. Le sceptique phil.-- *cfr. supra p. 65.* (-320/+200)... Sextos Empeirikos, Sextus l'"empiriste" (cf. supra p. 73 (Anax. mod.) ; 170 (democr. mod.) ; 182 (protosof. mod.) ; 191 (kurenaic mod.), hupotyposes purrhoniques ("hupotyposis" = modèle), 1 : 4, dit :

" Le dynamis (raisonnement) sceptique s'oppose aux phénomènes et au "noöumena" (nooumène, c'est-à-dire ce qui, par nous, la pensée, est enlevé, par les phénomènes) de quelque manière que ce soit. Conséquence : on passe par l'"isosthénie" (voir *ci-dessus p. 182 (raisonnement contraire) ; 19v.* (position de poche zénonique)), c'est-à-dire l'indécidabilité, des faits et des raisonnements, d'abord, à l'"époche" (suspension du jugement) et, ensuite, à l'"ataraxie" (résignation)".

On ne peut pas caractériser le scepticisme plus brillamment.

(i) indécidabilité des données et des arguments

(ii). une suspension ordonnée ("je, nous, - ne savons pas") ;

(ii).b démission ("Je, - nous, - démissionne").

La méthode est éristique (*voir ci-dessus pp. 15/20 (mod. zenon.) ; 188/189 (mod. mégarique)*), réfutation logique stricte, falsification. (*cfr. 198v. (dialectique négative, falsificatrice)*).

Trois types.

a. Scepticisme éthico-politique. -- Purrhon d'Elis (-360/-270), d'où le nom de "purrhonisme" (philosophie du doute) ;

b. scepticisme méthodique.-- *voir ci-dessus p. 210 (Scept. Acad.) ;*

c. Scepticisme systématique.-- Le purrhonisme et le scepticisme académique deviennent minutieux (créatif -ecl., mais falsificateur ; *voir ci-dessus p. 65.*-- Aïnèsidèmos v. Kn. (*voir ci-dessus p. 94v.*) ; Sextos Empeirikos de Mutilene (+/- +150) falsifie la logique, la physique, l'éthique-politique (philosophie), ainsi que toutes les sciences professionnelles, y compris les mathématiques.

MHD 241.

c.2. Le philosophe “dogmatique”... *EW. Beth, de Wijsb. d. wisk.*, 86, dit que “dogmatique” - ici - ne signifie pas “naïvement confiant” et “non critique”, mais “dogmatique”.

a. Partir des abductions (principes de base)

b. être méthodiquement critique

c. parvenir à des opinions et/ou des propositions constructives.

V. Brochard, les sceptiques grecs, Paris, 1969 (1887-1), 3, dit : “Si les éléates (Parménide, Zénon), Héraclite, Empédocle, Anaxagore, Démokritos sont nommément cités, par plusieurs sceptiques, comme précurseurs du scepticisme, nous ne voyons rien de tel en ce qui concerne les Milésiens et les Puthagoriciens”. En d’autres termes, toujours profondément archi-religieux et inébranlables (sans malakia ; *cf. supra p. 162v.*), ces penseurs travaillent “dogmatiquement”.

c.2.1. Les dogmatiques éclectiques.-- (-50/+200).-- *cf. supra p. 65.*-- Les sceptiques savent la confiance dans toutes les sciences et philosophies professionnelles ; les éclectiques en concluent l’équivalence de toutes les sciences et philosophies professionnelles : ils choisissent parmi toutes. Certains sont plus kuniens, platoniciens ou aristotéliens, d’autres plus stoïques ou épicuriens. Mais il y a une forte tendance à la théosophie.

c.2.2. Le matérialisme signifie ici la thèse (abduction) que tout être est quelque part - fin ou grossier (*voir ci-dessus pp. 3/4 (abstr. hylique) ; 11/12 (myth.-theos. mod.) ; 170v. (dualisme hylique)*) - est. Ne vous y trompez pas : aussi critique (éristique) que soit l’épicurisme à l’égard de la religion superstitieuse et non scientifique, il n’en reste pas moins, au moins d’une certaine manière, religieux. Le stoa est profondément religieux.

(i) de stoa. (-400/+200).

Zénon de Kition (-336/-264) combine (*cf. supra p. 2 (stoicheiosis)*) la dialectique héraclitienne (*voir ci-dessus p. 24 et suivantes*) avec l’héroïsme artistique (hero worship ; *cf. supra p. 190 et suivantes*). Les Romains étaient particulièrement attirés.

(ii) Épicurisme (le jardin) (-400/+400).

Epikouros v. Samos (-341/-271) relie (stoicheiosis) l’atomisme démocritique (*voir ci-dessus 169v.*) à l’hédonisme kurénaïque (philosophie de la luxure ; *voir ci-dessus 191v.*).

MHD 242.

Ia (3) Les théories de l'Antiquité tardive (-50/+600) (242/245)

Introduction. -- *cfr. supra p. 12 (modèle Orf.-puth.) ; 67 (mod. empedl.);-- (mod. 123eurip.) ; (mod. 202Socr.).*

1. L'ascension des théosophes.

La crise des philosophies helléniques (avec sa base sceptique) a ouvert la voie aux méthodes transempiriques de perception et d'interprétation (réduction).

1.a. Les théosophies païennes.

L'intervalle " 'dèité' (puissance impersonnelle/être suprême)/nature (humanité) " domine la pensée avec des réalités intermédiaires.

1/ Les idées (platoniciennes) (*voir ci-dessus p. 193 et suivantes*), identifiées aux formes numériques (puthagoriciennes) (*voir ci-dessus p. 4*), sont identifiées aux idées divines (les intuitions de "dieu" concernant la nature et le cosmos (y compris l'homme) ; ce qui se produit clairement chez Albinos le platonicien (+/- +150) ;

2/ Les êtres "divins" (polythéistes) et/ou "daimoniques" (*voir ci-dessus p. 202*), qui servent de médiateurs entre la divinité et l'humanité.

L'intervalle 'dèité'/finitude' atteint sa plus grande distance entre la 'dèité' et la matière. Cette "matière" est facilement interprétée comme une puissance pure, mais aussi comme un "miasme", une impureté. (*cfr. 3/4 : abstr. hylique*).

Le "telos" (*voir ci-dessus p. 173 ; 239*), le but de l'existence, est recherché en comblant le fossé entre la "divinité" et le monde matériel de la nature (ce qu'on appelle le "mysticisme" : union, à plus d'un titre, avec la "divinité" (déification)). Dans ce rapprochement entre la "divinité" et le monde matériel (entre la "lumière" et les "ténèbres"), la magie joue également un rôle (parfois majeur).

Conclusion : le mysticisme et la magie comblent la distance. -- Les néoputhagoriciens, les platoniciens puthagoriciens et les hermétistes (qui rejoignent une œuvre collective " hermes trismegistos " (corpus hermeticum) de nature mystico-magique) constituent les trois types de théosophie entre -50 et +250.

MHD. 243.

1.b. Aleksandrian - Théosophie juive.

La religion biblique de révélation a une structure analogue à celle des païens. Cf. supra p. 101vv. (édition analogique).

(1) L'intervalle 'dété'/ 'nature' revient, dans le système biblique, sous la forme de la distance 'Yahvé' (être suprême)/ 'création'. Seulement, ici, Yahvé est clairement " transcendant " en ce sens que, en tant qu'Être suprême librement créateur, il est infiniment élevé au-dessus de la création finie, en laquelle il est, de manière tout aussi " transcendante ", présent (immanent). C'est le monothéisme.

(ii)a.1. la distance entre Yahvé et la création est comblée par le " souffle " (" esprit ") de Yahvé. Ce " ruah " (l'esprit de Dieu, l'esprit saint) est cosmique-physique : depuis le début de la création, il repose sur l'espace vide et obscur (Gn 1, 2) ; il est vital-biologique : le ruah donne la vie à tous les êtres (Ps 104, 29/30 ; Ps 33, 6 ; Gn 2, 7 ; // Ez 37, 5/6 ; 37, 9/10) ; il est culturellement fondateur-humain : il " engendre " par exemple les juges dans leur existence et leur capacité de travail (Loi 3, 5). les juges dans leur existence et leur assiduité (loi 3:10 ; 6:34 ; 11:29) ; il élève les artisans dans leur habileté ("sagesse") (Exode 31:3 ; 35:31) il " élève " les princes : par ex. Saul (1 Sam 11,6) ; -- à un certain moment, manifestement, il transcende aussi le stade de l'humanité rationnelle-raisonnable pour entrer dans le phénomène du messie : il s'appuiera sur le Messie (Isaïe 11,2) ; procédant de ce Messie, il engendrera un type humain pneumatique (Joël 3,1/2). -- Ceci est clairement analogue à l'abstraction hylique (cfr. supra pp. 3/4 ; 6vv. (herakl. mod.) ; 126vv. (eurip. mod.) : la substance primitive comme force (dunamis)).

(ii)a.2. La distance entre Yahvé et la création est comblée par la sagesse de Yahvé. La "sagesse" est cosmique-physique (Proverbes 8, 22/36) ; elle est vitale-biologique et culturelle-humaine, -- tout comme l'"esprit" (souffle) (Sg 7, 22s ; 10, 1s) -- Ceci est clairement analogue à l'abstraction spéculative (cf. supra p. 4s).

(ii)b. La distance entre Yahvé et la création est comblée par des "êtres", les anges et les esprits impurs (démons, "diabes", dont Satan).

Cela correspond aux êtres polythéistes-démonistes des païens, les fameux "Peuples".

(iii) La théosophie païenne (perception et interprétation mystique-magique) a son analogue dans les hommes et les femmes de Dieu : les prêtres, les prophètes, les apocalyptistes, les sages - ils comblent tous la distance entre Yahvé et l'humanité par leur perspicacité et leur capacité (la sagesse et la force, bien que dérivées de Yahvé, o. a.). Ils ont une perception et une interprétation qui leur sont propres et qui dépassent la moyenne impie.

Il n'est donc pas étonnant que, d'une part, les livres de sagesse de l'Ancien Testament et, d'autre part, quelqu'un comme Philon le Juif d'Aleksandreia (-13/+54 ; cf. autres : -25/+50) aient appliqué la méthode analogique : ils parlent dans le jeu de langage des païens (théosophie e.a.) des données bibliques et, vice versa, dans le jeu de langage biblique des données païennes. C'est l'attitude "réconciliatrice"... Cf. *supra* p. 102vv. (*réduction analogique*), où il est prouvé que l'analogie n'est pas une identité totale. Ceux qui ne respectent pas cette distinction tombent dans une sorte de syncrétisme (éclectisme religieux).

1.c. Théosophies gnostiques-manichéennes.

C'est surtout au deuxième siècle de notre ère qu'apparaît une théosophie distincte, dont le modèle est analogue aux deux précédents, mais qui met fortement l'accent sur la distance ou l'intervalle entre la "divinité" (ou "être suprême" (Yahvé)) et la nature (la création), à tel point que leur rapprochement semble impossible. -- d'où le nom de "dualisme". L'interprétation pessimiste (abduction) de la nature et de l'homme y est également très présente.

2. Les théories néoplatoniciennes (+250/+600).

Introduction.

(i) L'intervalle "dité/nature", ainsi que les moments de transition (idées/nombres, êtres divins/daimoniques ; critique de la matière ; destination de la vie mystique-magique), sont, fondamentalement, identiques aux théosophies précédentes.

(ii) La grande caractéristique/distinction réside dans l'éclectisme créatif (*voir ci-dessus* p. 65), dans lequel toutes les philosophies anciennes - la platonique en particulier - sont harmonieusement combinées dans un système encyclopédique, mais avec un fort penchant panthéiste-moniste.

MHD 245

Aperçu -- Le fondateur est Ammonios Sakkas (+175/+242) d'Aleksandreia. Trois principes principaux et un sous-courant aristotélico-scientifique caractérisent la richesse des théosophies néoplatoniciennes.

1. Plotinisme (th. spéculatif).

R. Harder, *Plotins Schriften, Vc (Porfurios, Ueber Plotins Leben und über die Ordnung seiner Schriften)*, Hambourg, 1958, 1, caractérise Plotin de manière mortelle : "Plotinos, le philosophe qui a vécu à notre époque, appartenait à cette espèce d'homme qui a honte d'être "dans le corps". En raison de cette mentalité, il ne voulait rien révéler de ses origines, de ses parents ou de son pays. Il ne tolérerait pas un peintre ou un sculpteur dans son environnement. (...)". -- Un tel mépris du corps et de la matière est caractéristique de toute une série de théosophes néoplatoniciens, tout comme aujourd'hui certains yogis indiens peuvent mépriser le corps et la matière, en vertu d'une mentalité analogue.

2. Jamblichos de Chalkis (... /+330) remplit ensuite le mysticisme spéculatif de Plotinos avec la théurgie, c'est-à-dire le travail actif-magique avec les "divinités" (le mot "divinité" (*cf. supra p. 12v. (orf. mod.) ; (67emp. mod.)*) signifie à la fois le numen impersonnel neutre (pouvoir ; dunamis) et l'être personnel qui possède ce pouvoir).

3. Proklos v. Constantinopolis (+410/+485) synthétise à la fois la mystique spéculative de Plotinos et la théurgie de Jamblichos dans un résumé encyclopédique (*cf. supra p. 65 (creat. ecl.)*).

4. Maximos v. Smurna (iv-ème e.) y a mis toute la théurgie, influençant fortement l'empereur Ioulianos l'Apostat (+332/+363).

5. Porfurios de Turos (+233/+305) introduisit la logique d'Aristote (*voir ci-dessus p. 212*) à Rome, -- ce que firent Themistios (... /+390) à Constantinople, Ammonios, fils d'Hermias et élève de Proklos à Aleksandreia et Simplikios à Athènes.

Ainsi se termine ce que l'on peut appeler "la philosophie païenne des Grecs".

MHD 246.

I.B. Les philosophies chrétiennes. (+33/ +1450) (246/260)

Introduction. (246/251)

Non seulement la révélation mosaïque (*cf. supra p. 242/244*), mais aussi la révélation archaïque ou primordiale qui l'a précédée, remontant aux premiers temps (de l'humanité), reçoit de la Bonne Nouvelle sa pleine exposition. La consommation fait référence au plus ancien ; la présence du temps de grâce fait référence au plus ancien. En ce sens, l'Église prie à la veille de la Pentecôte :

“ Dieu, qui nous a expliqué les merveilles des temps primitifs par la lumière de la nouvelle alliance ! Le christianisme est universel en ce qui concerne tous les temps et tous les peuples”. (*O. Willmann, Gesch. d. Id., II, 20*).

Cela implique que la philosophie, la science professionnelle et la rhétorique, l'abstraction hylique et spéculative, grâce à cette universalité, font partie intégrante du christianisme.

Les théosophes juifs alexandrins et les livres de sagesse de l'Ancien Testament nous ont précédés en cela. Le plan de salut, qui contient notre délivrance de la servitude et de la fatalité, ne date pas seulement d'avant l'élection du peuple juif (étape mosaïque), mais d'avant la création du monde (étape archaïque) (*1 Co 2,7 ; 1 P 1,20*).

De même, Paul, qui connaissait la philosophie grecque comme un bien commun des lettrés, parle, dans la langue stoïcienne (*voir ci-dessus p. 241 (26 : herakl. : logos)*), de la preuve de l'existence de Dieu à partir de la fisis (nature) et de la conscience naturelle, commune à tous les hommes, fondée sur la loi naturelle ; tandis que Jean, dans la langue d'Héraclite, de la stoa et de Philon (*voir ci-dessus p. 244*), parle de Jésus, comme fils du Père. (*cf. supra p. 38vv. (herméneutique) ; (56compréhension) ; 205 ; 101vv. (éd. anal.)*). Avec une compréhension sympathique, ils parlent, par analogie, le langage des Grecs pensants pour parler du christianisme. Cela implique que la “ philosophie “ (*cf. supra p. 40 ; 88 ; 147 ; 235vv.)* est applicable au christianisme.

(A) Perception : le fait de la révélation de la Sainte Trinité, en personne et dans la mission de Jésus, envoyé par le Père et qui, avec le Père, envoie l'Esprit.

(B) Abduction : - Face à cette révélation trinitaire, comment comprendre la totalité ?

MHD 247.

En d'autres termes, étant donné le fait observé que, à partir de Jésus et de son église, la révélation trinitaire prend racine dans toutes les cultures, oui, dans l'univers, qu'est-ce qui change dans cet univers (et, en partie, dans toutes ces cultures), parce que ce processus de révélation triadique est capable de continuer et de persister ? Ou encore : comment cet univers doit-il être pour que quelque chose comme l'action trinitaire de nature agogique y soit concevable, intelligible, "sensible" ? C'est ainsi que commence la vie trinitaire sur le plan philosophique.

A1. Le fait que la vie trinitaire ait quelque chose à voir avec le cosmos, la totalité, a été exprimé par les Pères de l'Église, principalement grecs : "Avec le corps tu es dans la tombe, avec l'âme dans l'Hadès, comme Dieu, -- tu es au Paradis avec le brigand, sur le trône, Christ, avec le Père et l'Esprit, tout entier, lui-même illimité". (*Killian Kirchoff, Osterjubiläum der Ostkirche, I, pentekostarion, Münster (Wf.), 1940, 19*).

Ou encore : "Tout est maintenant rempli de lumière : le ciel, la terre et le monde souterrain (Hadès). Toute la création doit donc célébrer la résurrection du Christ, dans laquelle elle a trouvé sa survie". (o.c., 3).

En effet, outre l'incarnation, dans une existence terrestre, par laquelle il est devenu le compagnon de la réalité terrestre, le Christ a accompli la descente aux enfers et l'ascension au ciel, en tant que compagnon et sauveur de ce qui y vit.

A.2. Qu'est-ce que le Christ, toujours un avec le Père et l'Esprit, a changé exactement dans la totalité ? -- *I Cor 1,24* Paul appelle le Christ "theou dunamin kai theou sofian" (Dei virtutem et Dei sapientiam ; la puissance de Dieu et la sagesse de Dieu).

Cela implique que

(i) la substance primitive (moment hylique) de l'univers, a été transformée par l'"esprit" ("pneuma") du Christ et

(ii) le "contenu des idées" (moment spéculatif : l'information dans l'univers) a été repensé par de nouvelles idées (contenu de la pensée).

Celle-ci se manifeste, dans la vie humaine terrestre, sous une triple forme :

(1) Le Père (procréateur) agit, en tout ce qui est édifiant, vivifiant (*I Co 4, 14/20 ; 3, 5s.*) ;

(2) Le fils (Jésus) agit, dans tout ce qui est agogène (libération de la désobéissance et du destin) sur la base du destin (le serviteur souffrant du Seigneur est aussi le fils de l'homme glorifié ;

(3) L'Esprit agit dans tout ce qui est supérieur, le don "charismatique" (*I Co 14, 4/12 ; 12, 27/31 ; Rom 12, 6/8 ; I Co 14, 1/40 (structure de la réunion)*), ce qui était évident à Jérusalem (Pentecôte) et dans la maison de Corneille (*Ac 10, 44/48*).

MHD 248.

B.1. Tout cela est devenu possible parce qu'une femme, Marie, a eu le courage de le commencer. Comme ses prédécesseurs (*voir ci-dessus p. 150 et suivantes*, où les femmes sont décrites comme "soteirai", sauveuses), elle est devenue, d'abord, la "servante souffrante du Seigneur" (*Luc 1,38*) et, ensuite, la "mère du Seigneur" (*Luc 1,43* ; cf. *Jérémie 13,18* ; *1Co 2,19 15,12 et suivantes*, c'est-à-dire la reine mère.

"En vérité, tu es exalté au-dessus de toute la création. Pour le Dieu des créatures, tu as donné naissance à la chair (pauvre humanité). C'est pourquoi, Princesse, nous avons en vous une aide". (*K. Kirchhoff, Ueber dich freut sich der Erdkreis (Hymnes de l'Église byzantine)*, Münster (Wf.), 1940, 114).

B.2. La question se pose : "Comment se fait-il qu'après vingt siècles de propagation, cette opération trinitaire semble être en état de crise ?" -- La réponse se trouve dans la totalité elle-même : en vertu de la force (énergie hylique ; "esprit") et de la sagesse (idées spéculatives ; information), toute la création, mais surtout l'humanité, se déplace librement, mais avec une liberté encore très daimonique (cf. *supra pp. 40/43 (herakl. mod.)* ; *126vv. (mod. eurip.)* ; *202, 205 (mod. socr.)* ;

Biblique : *Job* : 4, 18 ; 1, 6s ; *Isaïe* 14, 12/14 ; *Ps* 58 (57) ; 82 (81) ; en particulier *Lu* 18, 8 (" Le fils de l'homme, à sa venue, trouvera-t-il la foi sur la terre ? ") -- *Lu* 2, 34/35 : Siméon dit à Marie que son enfant sera un " signe de contradiction " (" sèmeion antilegomenon ") et il mentionne, dans ce contexte, la révélation des raisonnements de nombreux " cœurs ".

Kierkegaard dit : "Que Dieu ait pu créer des êtres libres à côté de Lui-même est la croix que la "philosophie" (il veut dire la philosophie rationaliste) ne peut pas porter, mais à laquelle elle est restée suspendue". (*A. Van Munster, trad./inl., Kierkegaard (un choix dans ses journaux)*, Utr./Antw., 1957, 25). Des gens comme Euripide, par exemple, nous ont suffisamment appris que

1/ Homme libre,

2/ mais, surtout, est sans daimonique (harmonie des contraires).

MHD 249.

c.1. On objecte que le christianisme effectif, perceptible, est resté en deçà du niveau de l'homme messianique, “ pneumatique “ (c'est-à-dire animé par l'Esprit Saint de Dieu) (*cf. supra p. 243*).

En effet, tout ce qui existe - et donc aussi l'effet trinitaire via la “ruah” (l'esprit) et la sagesse - est ambigu : il peut être volontaire (enfermé dans son propre cercle de pensée idiote ; *cf. supra p. 32*), de droite (enfermé dans un cercle de pensée autoritaire et rigide ; *cf. supra p. 33*) et/ou libéral (enfermé dans un dialogue aprioritaire ; *cf. supra p. 177*). 32), orthodoxe (enfermé dans un cercle de pensée autoritaire et rigide ; *cf. supra p. 33*) et/ou libéral (enfermé dans un dialogue apriori ; *cf. supra p. 177*). Néanmoins, un certain nombre de chrétiens ont atteint le niveau décrit dans *1 Cor 12,31/13,13* (l'amour ('agapè', caritas) et, en termes immortels, Isaac le Syrien, ascète-érémite et évêque de Ninive, dans ses 'dictons' (publiés en russe à Moscou en 1858 ; on en a trouvé une copie dans la bible de Dostoïefski).

“Le cœur de l'homme - c'est-à-dire de l'homme pneumatique-messianique qui s'est élevé au-dessus de l'animal rationnel - déborde d'amour pour toute la création, pour tout ce qui vit : pour les hommes, pour les oiseaux, pour les animaux, pour les daimons. Lorsque l'homme porte son attention sur la création, il est ému aux larmes et éprouve une affection globale et profonde. Une profonde empathie avec la souffrance de la création (*cf. Rm 8,18/23*) pénètre profondément dans le cœur de l'homme. Il ne peut pas voir ou supporter le fait qu'une créature doive endurer le moindre mal, la moindre tristesse. C'est pourquoi il prie, ému aux larmes, même pour les créatures sans paroles, pour les ennemis de la vérité, pour ceux qui lui font du mal. Il prie pour que Dieu les soutienne et leur accorde le pardon. Même pour les animaux rampants (l'“image” (*cf. Marc 1, 13 ; cf. Ps 58 (57)*) des “divinités” polydémonistiques), il prie, avec une tendresse universelle”. (VL. Solovjef (1853/1900), *la justification du bien (essai de phil. mor.)*, Moscou, 1898-1 ; Paris, 1939, 72, liens vers ce texte d'Izaak).

On suppose ici que même le daimon ou l'âme profonde du chrétien est converti (et pas seulement son âme consciente).

MHD 250.

c.2. La question du “non droit” est particulièrement aiguë. -- *cf. supra p. 3v ; 128vv. (surtout 146v.)*. La Bible connaît, en dehors du droit archaïque, le droit coutumier et politique, qui chez les païens, reste généralement vague (croyance en un “dieu élevé”). Ainsi le *Ps. 58 (57)* :

“ Est-il vraiment juste que vous, “ divinités “ (les juges sont “ image “ (*cf. infra p. 195v. (participation)* des divinités polydémonistes) parlent ? Est-ce vraiment le cas que vous jugez les enfants (personnes) adamiques selon la loi ? -- Certainement pas : avec l’abandon de ton cœur (= liberté daimonique), tu façones le mensonge sur la terre, tu pèses ce qui est arbitraire ; - du sein de la mère, ils se sont écartés, les scélérats ! Ils se sont égarés depuis le ventre de leur mère, les vauriens ! (...). Dieu, frappe leurs crocs dans leurs bouches (serpentes) ! (...) Qu’ils soient, comme l’eau, qui, dans la terre, s’évanouit ! (...) on peut alors dire à juste titre : “pourtant, cela a du sens, du moins aux yeux des justes”. En vérité, il y a un Dieu qui fait régner la justice sur la terre”.

Ou encore *Ps. 82 (81)* : “Yahvé se tient debout, au milieu du conseil divin. Au milieu des “divinités”, il rend son jugement. Jusqu’à quand ne jugeras-tu pas selon le droit ? Soutenir la transgression des méchants ? Plutôt défendre les impuissants, comme les orphelins. Rendez justice aux malheureux, aux nécessiteux ! Libérez les faibles et les pauvres de l’emprise du pouvoir des méchants ! -- Sans le vouloir, sans en avoir conscience, les dirigeants de la justice errent dans les ténèbres (l’auteur veut dire le monde souterrain), de sorte que les fondations de la terre vacillent. -- Moi, j’ai parlé : vous, vous comportez-vous comme des divinités ? Vous, vous tous ? -- De toute évidence, non ! Ainsi vous mourrez, comme des hommes. Tous ensemble, tu tomberas de ton trône ! -- Lève-toi, Yahweh ! Jugez la terre ! Car tu es le chef de toutes les nations”. (*cf. A. Bertholet, die Religion d. alten testaments, Tübingen, 1932, 130f.*).

On sait que Jésus, par sa glorification, est juge des vivants et des morts. Il rend la justice suprême. Il juge, cependant, l’âme, qui décide de la place de ce qui vit ; dans le cosmos entier, dans la totalité. *Cf. supra p. 13 (daimon)*

MHD 251.

Conclusion - L'âme comme thème central de la philosophie chrétienne et de l'approfondissement philosophique du christianisme. -- L'"âme" (le "cœur" (âme consciente) et les "reins" (âme inconsciente)) est centrale. Sans une compréhension précise de l'âme, il n'y a pas de compréhension de ce qu'est réellement le christianisme. -- Jésus, alors qu'il guérit l'homme à la main sèche dans une synagogue le jour du sabbat, sous l'œil attentif des Pharisiens (et des Scribes), dit avec colère - attristé par l'aveuglement qui l'entoure : "Peut-on, le jour du sabbat, faire le bien ou le mal ? Psuchèn sosai è apokteinei' (sauver l'âme ou la tuer) ? (*Marc 3:4*). Il est à noter qu'il aborde le problème de la main sèche - non pas médicalement (cf. supra p. 231v. (intelligence technique) mais - lié à l'âme.

En général, il dit : "Que sert à un homme de gagner le monde entier, et en même temps de souffrir de l'atteinte à son âme, ou que donnera l'homme en échange de son âme ?" (*Marc. 8:36f.*). Contemplez le fait étonnant de la parole et de l'acte de Jésus (perception).

Abduction -- Si l'"âme" (désignée aussi par d'autres termes) est réellement l'individu dans l'homme (dans tout être animé, d'ailleurs), par lequel il est concrètement, c'est-à-dire concrètement, fusionné avec la totalité (cosmos, univers, "être"), cf. supra pp. 219/221 (pensée individuelle-concrètement romantique), alors les actions et les paroles de Jésus sont compréhensibles.

En effet, l'âme est le Moi (moment individuel), mais,

a. comme point de rencontre hylique (primordial et de l'âme) (cf. supra p. 13), par lequel le Moi, en tant que daimon ou centre primordial, est en contact fluide avec tout le cosmos fluidique et tout ce qu'il contient ; mais aussi

b. comme ouverture spéculative (rationnelle-intellectuelle) à l'ensemble de l'"être" (univers) en tant qu'horizon du moi, qui est donc rationnel ;

c. comme principe animateur de la vie du corps (c'est précisément parce que l'âme possède les deux aspects précédents qu'elle peut "inspirer") ;

d. comme un moment évolutif, à travers lequel le moi peut croître au-delà de lui-même (le pneuma ou principe messianique de vie (cf. supra p. 243)) ou, de même, se détériorer (choisir le mal).

Pour ces raisons communes, Jésus prend la main sèche à cœur.

MHD 252.

Vue d'ensemble. (252/260)

La philosophie chrétienne s'est développée en trois grandes vagues : patristique (église-père), scolastique et moderne-contemporaine.

1B (1) La Patristique (+33/800).

A partir de l'introduction, on comprendra (déductivement) que les Pères de l'Église (surtout évêques) font un choix **a.** philosophique et **b.** religieux.

Philosophique.

a. Sont rejetés : le scepticisme (*voir supra 240*), sauf le doute méthodique (H. Gregorios v. Nussa, H. Augustinus v. Tagaste l'appliquent) ; l'épicurisme (*voir p. 241*), pour sa philosophie de la luxure ; surtout

b. est accepté, en quelque sorte, comme un courant sous-jacent, le phil. péripatéticien. (*voir p. 238 ; science professionnelle*).

c. sont bien acceptées : l'académie (Platon ; *cf. p. 193s.*) ; la stoa (*voir p. 241*) ; la théosophie de Philon (*voir p. 242*),

d. est particulièrement bien accepté : la Théosophie néoplatonicienne (*voir p. 244v.*).

Note : Tous ces systèmes sont repensés en profondeur. Ou, plutôt : les Pères de l'Église s'expriment, dans le jeu de langage radicalement repensé (*voir ci-dessus p. 38/40 (Vico) ; surtout 33vv. (Wittgenstein)*), des philosophes lorsqu'ils parlent de l'Évangile (analogie ; *cf. p. 101 et suivantes*).

Bien sûr, il y a les nombreux Pères de l'Église qui préfèrent la rhétorique à la philosophie stricte (*voir ci-dessus p. 185 et suivantes*). (*Isokrates*). Ils ont fondé la rhétorique sacrée.

Religieux.

a. Rejeté : polythéisme polydémoniste (au nom de la foi trinitaire) ; --rejeté surtout tout ce qui est religion sexuellement magique (*cf. pp. 56/64 (Dionysique) 124/126 (Cret. Zeusrel.) ; 148.1/150 (Macedon. Dionysics)*) et idem 'cultes à mystères',

b. sont particulièrement rejetées : les théosophies gnostiques-manichéennes (*voir page 244* ; elles ont pénétré profondément dans l'église).

Phaseologique.

(1) Initialement patristique (+33/325) : Clemens d'Aleksandreia (.../215), le fondateur de la théosophie chrétienne ; son brillant disciple Origines d'Aleksandreia (.../254) ; dans l'Occident latin : Lactatius (+250/+32s) ;

(2) Pic (+325/+450) : deux géants, H. Gregory, v. Nussa (335/394) et surtout Saint Augustin de Tagaste (354/430) qui est la figure de proue de la philosophie de l'Église ;

MHd 253.

Il a immédiatement exercé la plus grande influence sur la scolastique, en nommant une œuvre, *la civitate dei* (Sur la Cité de Dieu) qui est l'œuvre prééminente de la philosophie chrétienne de l'histoire et de la théologie ;

(3) La chute (450/800).

migrations des peuples ; conquêtes sarazines ; chute de l'empire romain d'Occident ; déclin culturel vrl.-- En premier lieu, cependant, l'Islam, qui est apparu (Mahomet (570/632))... Dionusios l'are(i)opagite (+/- 500), qui Proklos (*voir ci-dessus p. 245* ; surnom : la scolastique de l'Antiquité), réinterprète plus ou moins le christianisme et exerce une grande influence sur la scolastique ; -- Saint Jean de Damas (.../ 749), le grand systématicien (aristotélien, mais avec des penchants néoplatoniciens-théosophiques);-- en Occident : Boëthius (480/525), qui, comme Augustin, exerce la plus grande influence sur la scolastique.

IB (2) La scolastique (fil. de l'église du milieu du siècle). (253/259)

Trois influences principales définissent la scolastique (schola = école), qui est, essentiellement, une philosophie d'école, par opposition à la patristique, qui était beaucoup plus proche de la vie.

(i) Augustin (*voir ci-dessus*) ;

(ii) les théosophies néoplatoniciennes (*voir ci-dessus*),--et ceci avec Proklos (*voir p. 249*), Dionusios l'are(i)opagite (*voir ci-dessus*) et Augustin, ainsi que les philosophies islamique et juive du Moyen Âge (*cf. p. 242 et suivantes*). (*aleks.- fil. juif*) ;

(iii) l'influence spécifique est exercée par Aristote (*voir ci-dessus p. 210 ss*), qui, à un moment donné, sera appelé le philosophe incontesté, surtout lorsque, +/- 1150, celui-ci, traduit en latin, sera étudié à fond dans toutes ses œuvres (à tel point que W. Jaeger dit qu'il faut attendre le XIXe siècle pour connaître, à nouveau, une étude approfondie d'Aristote).

Tirage au sort principal.

O. Willmann, *Gesch.d. Id.*, II, 322ff, caractérise

(1) La Patristique comme idéalisme (*cf. supra p. 193 (pl. id. transcendant)*) ; (210Ar. *id. immanent*), parce que les Pères de l'Église se sont engagés dans une lutte à mort contre le scepticisme, qui réduit toute idée à un simple produit imaginaire subjectif, et contre l'ancien matérialisme, qui nie toute idée sans discussion.

MHD 254.

(2) Scolasticisme, - selon Willmann, o.c., 322 - est “réalisme” parce que, d’une part, la scolastique ecclésiastique (qu’il appelle “réelle”) prend position contre ce type de théosophie qui est tellement absorbée soit dans une divinité, qui n’est certainement pas la divinité trinitaire de la révélation biblique, soit dans un monde d’idées, qu’elle réduit les réalités sensorielles qu’elle perçoit à un pur simulacre (on se rappelle - p. 245 plus haut - comment l’archi-fondateur de la théosophie néoplatonicienne, Plotinos, avait honte “dans le corps”). 245 - comment l’archi-fondateur de la théosophie néoplatonicienne, Plotinos, avait honte de “ l’être dans le corps “, -- ce qu’une théosophie véritablement biblique ou fondée sur la révélation divine (cf. *supra* p. 242 et suivantes) ne pourrait pas accepter).

Ceci, alors que, d’autre part, les mêmes scolastiques ecclésiastiques devaient prendre position contre les nominalistes (cf. *supra* p. 189v.) appelés à l’époque “dialecticiens” (logiciens), qui réduisaient l’idée à un produit imaginaire purement subjectif sans aucun analogue dans les réalités sensorielles.

Conclusion : l’idéalisme immanent serait un meilleur nom que le “réalisme scolastique”, à moins que, comme Willmann, on utilise le terme “réalisme” pour exprimer deux points :

- a/ Les réalités sensorielles sont vraiment réelles (“real”) ;
- b/ L’idée ou la pensée-signe (D. Scot), dans les réalités sensorielles perçues, est “réelle”. Le “réalisme” est donc double.

O. Willmann, o.c., 323, dit que la scolastique est la continuation modèle-identique de l’idéalisme patristique (“transcendant”), parce que la scolastique

a/ les deux, par des moyens naturels (par abstraction d’idées à partir de données sensorielles),

b/ si, par voie surnaturelle (par la révélation biblique et sa richesse d’idées), il entre en contact avec les idées divines (c’est-à-dire trinitaires).

digression (254/259)

Philosophie du dessin Scotiste-Peiricien.

Duns Scot (1266/1308) était une figure majeure de la scolastique, aux côtés de Thomas d’Aquin (1225/1274) : il est connu comme un thomiste “critique”. Compte tenu de l’importance de son œuvre, tant sur le plan de l’histoire de la philosophie du milieu du siècle que sur le plan actuel (épistémologique), nous nous tournons maintenant vers Charles Santiago Sanders Peirce (1839/1914), qui, avec son herméneutique sémiotique, se qualifie lui-même de “ réaliste scholastique “.

MHD 255.

Un fait que l'on peut qualifier de surprenant au sein de son milieu, les USA - diplômés d'université à l'époque.

Nous prenons comme point de départ *M. Bense, semiotik (Allgemeine Theorie der Zeichen)*, Baden-Baden, 1967, qui s'appuie explicitement sur Peirce. Mais, en fait, nous citons des modèles d'application dans le style de *K.O. Apel, Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik*, in : *K.O. Apel u.a., Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankf.a.M., 1971, 7/44.

(a) D. Scot s'oppose à la prétention thomiste aristotélicienne de pouvoir saisir l'essence (complète) des choses et des processus par l'idée (concept), abstraite ou non de la perception des sens (thomisme intuitif).

(1) Cf. *supra p. 13.1* (critique d'Alkmaion à l'égard de la connaissance - qu'il appelle - humaine et indirecte de l'“ essence “ des choses et des processus).

(2) De même qu'Alkmaion, qui situe l'homme entre la “divinité” (numen) et l'animal, D. Scot, lui aussi, situe la connaissance humaine : l'idée purement conçue mentalement (Peirce dira “abductée”) diffère de la thomiste aristotélicienne à deux égards, à savoir : l'idée de la déité et celle de l'animal :

a/ L'idée, dans l'esprit humain, n'est pas plus qu'une indication ou un “signe” (signe-pensée, donc) - vu du perçu ;

b/ l'idée - et ici Scot, resp. Peirce, dépasse nettement Thomas au sens actuel - est, en même temps, par déduction des interventions possibles (touchant l'essence de l'observé) ('action' au moyen de 'l'activité de soi'), essentiellement 'expérimentale' (cf. *supra p. 11 (réduction complète ou peirastique)*).

En d'autres termes, D. Scot est, à notre connaissance, le premier à philosopher de manière réductrice (cf. *supra p. 1*).-- Cette méthode n'est pas nouvelle : la méthode lemmatico-analytique (en bref : analytique), régulièrement appliquée par les pythagoriciens et les platoniciens (sans justification épistémologique suffisante, toutefois) est de modèle identique (cf. *supra p. 8/10*).

D. Scot fournit, en fait, la méthode puth.-platon., son fondement scientifique.

MHD 256

(b) L'interprétation triadique de l'épistémologie skotistique par CSS. Peirce. --

(1.) **Introduction** -- O. Willmann, o.c., 328ff., explique comment la *paideia enkuklios* (le trivium et le quadrivium) est, scolastiquement parlant, une véritable herméneutique.

(A) **Perception**. -- Le sens vécu est le point de départ.

(B) "**Verstehen**

(1) Tout "verstehen" (littéralement), c'est-à-dire toute indication de son contenu idéal ou de pensée, est - dans le trivium (= grammaire, rhétorique, "dialectique" (c'est-à-dire la logique du milieu du siècle)) avant tout, "verstehen" de signes verbaux (écrits et/ou parlés).

Ce point de vue anticipe très clairement ce que, plus tard, V. Schlegel, Schleiermacher, -- Dilthey conçoivent comme "herméneutique" (au sens large et approfondi) (cf. *supra p. 38 et suiv.*).

(2) Tout "verstehen" a - selon Willmann, *ibid.* - après coup ou simultanément, plutôt, comme tâche "verstehen" de "die Sachen" (littéralement), c'est-à-dire dans son intention, l'idée qui, dans le texte ou la parole, est communiquée ou du moins exprimée.

Dans le quadrivium - mathématiques, astronomie, musique - le jeune scolastique est directement confronté - dans la tradition pythagoricienne-platonicienne - à l'idée ou au contenu de la pensée, "Die Sachen" lui-même (cf. *supra pp. 231/236* (le "*processus d'idéation*" de Husserl, Scheler).

(3) Ce n'est qu'alors que le jeune scolastique est confronté (connaissance directe ou "rencontre" (cf. *supra p. 232v.*) au contenu de la pensée de la philosophie ou de la théologie philosophique ("doctrina sacra", "doctrine sacrée").

(2.) L'"herméneutique" péirienne.

(I) **Pré-étape sémiotique.**

(I). A. **Types d'observation.**

(IA.1. **Pré-scientifique-sensorielle.**

Ici repose une pierre au soleil. Je sens, avec ma main par exemple, cette pierre. Puis, dans un "jeu de langage", je "code" l'observation faite et dis : "Cette pierre est chaude". (D'un point de vue linguistique, j'ajoute la notion de "chaud" (relation d'une syllabe) à "cette pierre" (où l'ajout "identitairement-ontologiquement" (cfr ; *supra p. 12*) est formulé ("est..."). "Codage" signifie "transposition dans les moments d'un système de signes déjà existant", -- ici le vernaculaire ! -- Une telle déclaration perceptive est appelée "déclaration de protocole".

MHD 257.

(I) A.2. Pré-scientifique-instrumental.

Ici se trouve la même pierre, également au soleil. Je prends un thermomètre et j'entre en contact ('rencontre', -- type 2) avec la pierre, sur laquelle je code : "Cette pierre est chaude de 42° Celsius".

(1) B. Types d'enseignes.

Re (I) A.1. (sensorielle).

Peirce introduit son célèbre modèle triadique.

(1) L'"objet" ("réalisation"), la pierre et sa chaleur (degré), il l'appelle "un premier".

(2) Le sujet ('interprète' ou 'interprète') - c'est-à-dire moi, soit avec la main, soit avec le prolongement, le thermomètre, de ma main - 'rencontre' ('contacts') ou 'affronte' (233 : Huss. Sch. mod.) l'objet. Peirce appelle cette relation "une seconde".

(3) Moi, l'interprète, j'attribue (j'ajoute) un signe (de pensée et/ou de parole) à l'indiqué, l'objet, à savoir les phrases ci-dessus (dans ce cas : les énoncés du protocole). Ce panneau s'appelle Peirce 'A third'.

Re (I) a.2. (instrumental).

Peirce étend le concept d'"interprétation" aux "interprètes" non humains. Donc, ici et maintenant, le thermomètre.

(1) L'objet, la pierre et sa chaleur,

(2) est contacté ("rencontré"), mais cette fois-ci pas par moi, mais par le thermomètre ("lié"),

(3) à laquelle il réagit ("interprète"), par sa colonne de mercure intégrée, qui représente ("modélise" ; cf. *supra* p. 5v.) ce qu'il "ressent" (un processus physiquement explicable, bien sûr, mais que nous, dans le langage courant, interprétons provisoirement, à partir d'une expérience de sens commun (cf. *supra* p. 1), comme une "sensation").

Tout l'appareillage montre une structure sémiotique-herméneutique essentielle, dans laquelle la "signification" humaine et extramasculine est à la fois distincte et indiscernable (cf. *supra*, pour la description : p. 80v. (loi exacte) ; 91v. (cybernétique) ; ibid. (théorie des systèmes avec théorie de l'information) ; 94/96 (qualité, quantitatif) ; 105vv. (modèle mathématique).

(II) La pensée privée en tant que processus triadique.

Avec Peirce, l'idéaliste social Josuah Royce (1855/1915) a également fait référence au moment intersubjectif, qu'il a appelé "communauté d'interprétation".

MHD 258.

(a) La pensée privée - selon la *BM. Gallie, Peirce and pragmatism*, New York, 1966, 82 - est "les pensées de quelqu'un comme ce qu'il se dit à lui-même". Le dialogue intérieur avec soi-même dit : "(1) Cette pierre (primauté), (2) rencontrée une fois par moi (secondité), (3) provoque la phrase : "Il fait chaud. Cette phrase (signe), je me la dis à moi-même en tant qu'être philosophico-logique, situé dans l'horizon de la totalité (cfr. *supra pp.* 12 ; 40 ; 88 ; 147v. ; 193v. ; 220 ; 226 ; 228 ; 235 ; --12v. ; 68 ; -- 246v. ; surtout 251 (âme/total)) et tout situé dans cet horizon de la totalité.

(b) Penser ensemble " au sein d'une communauté de pensée implique que le moi (en tant qu'interprète) transcende son individualité (voir *ci-dessus p.* 32) et apprenne à interpréter ensemble avec un oui, oui, avec tous les êtres pensants.

(II) La pensée commune comme processus triadique.

Bien que le noyau soit et reste l'individu (cf. *supra p.* 220 ; 219), nous "sommes" essentiellement comme ce que *Heidegger, Sein u. Zeit*, I, 113ss. (Das in-der-welt-sein als mit-und selbstsein) appelle l'"être dans le monde" en tant que co- et (auto)-être.

1. Sychrone.

"Je (interprète) te dis (interprète) 'Cette pierre est chaude (signe)'"

2. Diachronique.

(a) "Moi, face à ce papyrus du désert égyptien, je dis : "Ce papyrus est un texte d'Euripide"".

(b) "Je vous (interpr.) dis (interpr.) 'Ce papyrus est un texte d'Euripide (signe) !'"

Avec la pensée diachronique-sociale nous sommes arrivés à l'herméneutique de la tradition (cf. *supra pp.* 33 (forme orthodoxe de l'herméneutique de la tradition) ; 65 (forme éclectique de l'herméneutique de la tradition) ; 73/78 (Anaxagor. Mod. v. herméneutique de la tradition) ; -- 38/40 (philologie philosophique de Vico).

Voir *supra p.* 33v. (Le concept de jeu de langage de Wittgenstein : je, tu, -- nous codons (voir *ci-dessus* 256) toujours et nécessairement (voir *ci-dessus* 34 ; *structuralisme*) dans un certain jeu de langage, intégrés que nous sommes dans la culture.

(II) Étape herméneutique effective.

(1) Appl. mod.

" Si cette pierre est vraiment chaude, alors ma perception est vue - de manière abductive, comme 'objet-like', 'intelligible' (cf. *supra p.* 10). En d'autres termes, je (en tant que lié à la totalité) situe la perception dans le cadre (la totalité), par exemple, des perceptions liées à la réalité.

MHD 259.

(2) Appl. mod.

(Cfr. *supra* surtout p. 235). “ Si toute vie, en tant que nécessité, a de la “ chaleur “ et que cette pierre, dans la mesure où elle est chauffée par le soleil (surtout à ce moment-là), me procure, (par hypothèse) en tant que fiévreux, la nécessité (et, peut-être, l'épanouissement) de la vie, alors cette pierre, en tant que chaude, a pour moi, ici et maintenant, une valeur élevée et même suffisante. (et, peut-être, suffisante) de la vie, alors cette pierre, chaude, a pour moi, ici et maintenant, un “sens” élevé et même primordial (264 : *Solvj.*) (sens, herméneutique au sens philosophique)”.

C'est “dans ce sens” que nous parlons tous spontanément (c'est-à-dire à partir de notre daimon ; cf. *supra* p. 13 (*âme hylique-daiimonique*) ; 251(*concept d'âme triadique-daiimonique*)) de “la signification de quelque chose” (par exemple notre vie, une maladie (cf. l'exemple de Scheler), oui, aussi simple soit-elle, cette pierre chaude (les choses et les processus simples ont également une “signification” concrète, c'est-à-dire liée à l'univers ou totale).

Que nous disions : “Quelque chose a un sens (quelconque)”, dans ce sens, relève de la pleine herméneutique. Cela implique que la sémiotique de Peirce ou la philologie de Vico ou l'herméneutique de Dilthey, etc., etc., ne deviennent un sens (et donc la vraie philosophie, qui n'a pas d'autre “ sens “ - en fin de compte), que si l'abduction est effectuée par le Je (daimon, âme), dans la mesure où il est engagé dans l'horizon de la réalité totale (distinction ontologique ; cf. p. 226).

Le pluralisme du milieu du siècle.

(1) Sauf les scolastiques ecclésiastiques et non ecclésiastiques (*voir ci-dessus* p. 254),

(2) il y avait les philosophies byzantine, islamique et juive. Depuis l'époque du romantisme (*voir ci-dessus* p. 166v.) et, plus encore, depuis que l'histoire nouvelle nous a appris à apprécier le Moyen Âge (à la différence de la Renaissance et des Lumières), la véritable largeur d'esprit du Moyen Âge se précise quelque peu.

La phaséologie.

Il sera ultra-court.

(1) Mid-century,

(2) Moderne et

(3) les néo-scolastiques démontrent clairement la vitalité exceptionnelle du philosophe de l'école de l'église.

MHD. 260.

IB (3) *La philosophie chrétienne non patristique et/ou non scolastique.*

Il va sans dire (surtout pour ceux qui étudient objectivement l'histoire de la philosophie) que, même en dehors des philosophies ecclésiastiques typiques, comme la patristique et la scolastique, il existe une véritable philosophie biblique et, surtout, chrétienne. En particulier depuis la crise médiévale tardive des philosophies ecclésiastiques - on pense à la "Via moderna" (méthode moderne) nominaliste (cf. *supra p. 189v.*), lancée entre autres par le précurseur luthérien Willem v. Ockham (1300/1350), un franciscain - on trouve régulièrement des penseurs plutôt solitaires qui tentent d'exprimer la révélation biblique d'une manière moderne, contemporaine (méthode compréhensive-analogique ; cf. *supra p. 39v. (Vico) ; 101vv. (réduction analogique)*).

En Occident, par exemple, il convient de mentionner : Le mouvement d'Oxford (1830/1850), dans lequel Kard. JH. Newman (1801/1890) se situe ; S. Kierkegaard (1813/1855 ; cf. *supra p. 162ss*) et, dans son sillage, l'existentialisme chrétien ou même simplement biblique ;

En Orient : les réalistes chrétiens russes (cf. *supra pp. 36/38 (N. Gogol) ; (249)Isaac le Syrien*)) depuis G. Skovoroda (1722/1794) parmi lesquels Vladimir Solovyef (1853/1900) et le théologien Sergei Bulgakof (1871/1944) peuvent être considérés comme les plus grands.

II. *Les philosophies modernes - contemporaines* (1450/aujourd'hui). (260/264)

Introduction

Puisque ce cours est, par essence, une étude de la pensée moderne contemporaine, nous nous limiterons, ici et maintenant, à la phaséologie élémentaire. On peut constater qu'un très grand accord a été atteint sur la dichotomie suivante. Mais ensuite, les divisions sont si divergentes et l'étude de l'histoire objective en est encore à un stade si précoce qu'il est insensé de mettre en avant une division "sanctifiante", si l'on ne veut pas tomber dans la méthode aprioristique (*voir ci-dessus p. 177 et suivantes*).

A. *De la philosophie de la Renaissance à la critique de I. Kant* (1450/1781).

Le fait décisif qui, directement ou indirectement, régit toute la pensée mod. est la science exacte (*voir ci-dessus p. 70/123 (approche anaxagoricienne)*). Selon Chaim Perelman, *Rhetoric and Argumentation*, Baarn, 1979, p. 151 et suivantes, l'une des principales caractéristiques est l'élimination radicale de la rhétorique ('arguant', 'argumentation' (cf. *supra p. 134 et suivantes*)).

MHD 261.

“L’effort pour construire une philosophie dans laquelle toutes les assertions sont soit évidentes, soit impérativement prouvées ; conduit à l’élimination de toute forme d’argumentation et au rejet de la rhétorique comme instrument de la philosophie”. (o.c., 151). Perelman (o.c 152) attribue cette antirhétorique à “l’arrière-plan théologique” (sic !) de R. Descartes (1596/1650), le fondateur de la pensée “rationaliste” moderne typique, mais aussi, selon Perelman, au P. Bacon (1561/1626) ; (cfr. *supra* p. 39 ; 92v.), le fondateur de la pensée “scientifique” moderne typique.

En attendant

a./ depuis Marx, Nietzsche, Freud (*voir ci-dessus pp. 142;145*), dans le contexte d’une critique culturelle générale sur des “bases” matérialistes-athéistes, et

b./ depuis Heidegger (*voir ci-dessus p. 186* (conception archaïque du langage et des mots) et

c./ structuralisme (*cf. supra p. 34* (*effets structurels inconscients*)),

d./ ainsi que depuis les recherches fondamentales de la logique, resp. de la logistique et des mathématiques (*cf. supra pp. 15/20* (approche ancienne de l’éristique) ; 21/24 (approche ancienne de la métathéorie actuelle)) un véritable tumulte de réévaluation de la rhétorique a commencé. Cfr. S. IJsseling, *Rhetoric and Philosophy*, Bilthoven, 1975, pour un aperçu détaillé du sujet.

digression. (261/262)

Fondamentalisme.

Ce mot signifie “l’abduction, que pour qu’une connaissance soit valide, elle doit avoir comme nécessité, entre autres choses, le fait qu’elle est valide dans tous les cas (axiomatique-déductive ; *cf. supra pp. 11v ; 18v. (système) ; 217/238 (surtout 217 et 237v. (Arist. Ax.- système ded.) ; -réductif (cfr. supra p. 10vv. (apag. mod.) ; 15vv. (mod. éristique) ; 90vv. (exper.mod) ; etc., etc.)* devraient être “mis à la terre”“. Dans le jeu de langage de K. Popper (1902/1994), cela est également appelé “structure autoritaire de la connaissance” (mais alors, en quelque sorte, comme un type de droitisme (*cf. supra p. 33*). Aussi *GE. Moore* (1873/1958), notamment dans son ouvrage *A defence of common sense* (1925), a critiqué le fondamentalisme,

W. Bartley, Flucht ins Engagement (Versuch einer Theorie des offenen Geistes), Szczeny Verlag, Munich, 1962, explique la perspicacité de Popper (que Popper lui-même, dès 1934, défend) à l’égard des Lumières de l’Europe occidentale (*cf. supra p. 21 et suivantes*).

MHD 262.

Echantillon bibliogr..

-- E. Coreth, *empf. i.d. Phil. d. Neuzeit*, I, (*rationalismus, empirismus, Aufklärung*), Freib., 1972, ainsi que GG. Granger, *het rationele denken*, Meppel, 1971, par exemple, prennent le mot "rationalisme" dans son sens étroit, c'est-à-dire intellectuel-rationnel (la raison spéculative ; cf. *supra pp. 83/85 (mod. rég.) ; 4/64 (mod. voorsocr.)*). Étant donné que tant le "rationalisme" (intellectualisme) au sens étroit - R. Descartes, B. De Spinoza (1632/1677), -- (forme allemande :) G. Leibniz (1646/1716) - que l'"empirisme" - J. Locke (1632/1704), le véritable fondateur du siècle des Lumières, G. Leibniz (1646/1716) - ont été définis comme étant des formes de "rationalisme". Berkeley (1685/1753), et surtout David Hume (1711/1776) - qui travaillent ensemble dans le domaine de la culture générale sous le nom d'"enlightenment", "lights", "aufklärung", "enlightenment", sous la devise "la raison (spéculative ou empirique), qui veut changer la vie, l'environnement (y compris l'univers) et la raison elle-même, jusqu'à la révolution (on pense aux révolutions française et marxiste), Bartley, o.i. à juste titre, prend le nom de "rationalisme" au sens large, englobant à la fois la philosophie spéculative et empirique.

W. Bartley, dans l'esprit de K. Popper, *conjectures and refutations (The growth of scientific knowledge)*, Londres, 1963, dans son livre, 143 et suivants, dit, littéralement : "Notre tradition philosophique - il veut dire les Lumières - est, dans sa structure, autoritaire, même là où elle apparaît la plus libérale". (*cf. supra p. 177v.*). Deux complètement inconnus - n'ont jamais pénétré dans la conscience (*cf. supra p. 13 (daimon)*) - Les dogmes philosophiques (selon Bartley lui-même), qui ont été avancés, à travers toute la tradition 'philosophique', sans être examinés (*cf. supra p. 10 (abduction et ceci comme lemme)*), sont la cause de cette structure autoritaire.

Ces deux "dogmata" sont :

a/ Toute "critique" (*cf. supra pp. 15/24 (éristique ; métathéorie)*) doit inévitablement être fondée (fundationalisme) ;

b/ Le caractère strictement "rationnel" (soit spéculatif, soit empirique) de la raison dépend de sa structure axiomatique-déductive (également dans l'empirisme).

MHD 263.

B.I. Kant et la crise fondamentale des philosophies éclairées (1781+)

Willmann, *Die wichtigsten phil. Fachausdrücke*, - Kempten/Munich, 1909, 83ff, caractérise Kant avec brio : ‘Aufklärung und Vernunftkritik’ (illumination et critique de la raison). Cf. *supra* p. 24 (ni dogmatisme leibnizien, ni scepticisme humien, mais critique kantienne). K. Popper - au passage, l’auteur préféré de l’ancien chancelier allemand, H. Schmidt - est un kantien délibérément critique.

O. Willmann, o.c., 102, voit, après les “critiques” meurtrières de Kant (à partir de 1781), les voies de sortie suivantes (cf. *supra* p. 65)

a/ Rétablissement (sur de nouvelles abductions) (par exemple l’idéalisme allemand (Fichte, Schelling (*voir ci-dessus* p. 166v.), Hegel (p. 226v.), dans lequel le romantisme allemand joue un rôle de premier plan (avec Vico ; cf. p. 38v.) ;

b/ Déconnexion par

Le scepticisme (cf. *supra* p. 65 ; 240) et/ou le naturalisme (cf. *supra* p. 169vv. (démocr. At.) ; 181vv. (protosof. Crit. Dialectique) ; 191vv. (sens. et fen.) ; (241matérialisme) ;

c/ le scientisme (cfr. *supra* p. 70vv. (Anaxag. mod.) ; 172/175 (démocr. mod.) - “épistémologie” (critique de la connaissance), psychologisme (on peut ajouter : sociologisme, linguistique, évolutionnisme et biologisme, physicalisme, logicisme, etc ;)

d/ récupération des philosophies traditionnelles (idéalistes, matérialistes (cfr. *supra* pp.176/180 (a.f. Demokr.)).-c’est la liste de Willmann.

Le fossé actuel entre les générations.

Le père Muckermann, Solowiew (*Zur Begegnung zwischen Russland und dem Abendland*), Olten, 1945, 15f., esquisse un modèle unique de l’effet (cfr. *supra* p. 11 (éd. peirastique)) de la crise des fondements, que les Lumières ont littéralement et délibérément fondée.

“Le deuxième fils Vladimir, âgé d’à peine quatorze ans, a rompu avec les traditions de sa famille. Tout ce qui lui rappelait la religion et l’église, il le retirait de son bureau, de force et même avec passion(...). Il passait des nuits entières à étudier les matérialistes allemands, comme L. Feuerbach (1804/1872) ou les libres penseurs français comme E. Renan (1823/1892), qui, à l’époque, enivraient et troublaient la jeunesse russe. (...).

MHD. 264.

Son Père faisait confiance à son enfant, le laissait faire ; il lui parlait, enfin, à l'occasion, de son grand-père, qui était prêtre orthodoxe, lui racontait, en excellent connaisseur des traditions russes, le caractère religieux de son peuple. Mais, au-delà de ça, la sollicitude paternelle n'est jamais devenue violente. Un point (...) - un seul - a été souligné : il s'agit de questions de vie très importantes, qui doivent être traitées avec sérieux, -- le sérieux qui va avec.

Avec le temps, Vladimir, dont le cœur commençait déjà à ressentir un grand vide, a commencé à comprendre cela (...). À dix-neuf ans, VI. avait surmonté la crise de sa prime jeunesse. Du nihilisme total (la négation théorique ou pratique de toutes les idées, idéaux et valeurs supérieures ; cf. *supra pp. 36/38 : l'antéchrist maléfique de Gogol ; (pensée 160critique-démasquée) ; 162/165 (malakia)*) VI. a abandonné les grandes traditions (cf. la récupération de la trad. fil. par Willmann) de son peuple. (...) L'étude des mathématiques et des sciences naturelles, qu'il avait employées avec tant de succès, a été abandonnée au profit de ce type de philosophie qui traite des grandes questions de la vie". ((259 ; Peirc.) (cfr. *supra p. 235 (modèle schélérien)*)).

La sortie philosophique.

Il nous semble que ni l'intoxication des philosophies rhétoriques, ni toute autre forme de méthodes propres, justes, libérales (cf. *supra pp. 32 ; 33 ; 177v.*) ne résistent à une critique sérieuse. Seule la voie, qui nous est montrée soit par la méthode lemmatique-analytique (cfr. *supra p. 8v. (mathématiques. Mod., mais à appliquer anaiquement (cf. p. 101v.)*) ou la méthode sémiotique-herméneutique (cf. *ci-dessus pp. 254/259 (Skot. - méthode peircienne)*). - c'est-à-dire les deux résumées sous un seul nom : la méthode réductrice (voir *ci-dessus p. 10/12 (Math. et Eth. Pol. Mod.)*) - seule cette voie, donc, permettra de surmonter la "malakia" actuelle, resp. le nihilisme.

A. T' Jampens, jeudi blanc 1984.