

E. MOUTSOPOULOS
MEMBRE DE L'ACADÉMIE D'ATHÈNES

REFLETS
ET
RÉSONANCES
DU
KAIROS



ACADÉMIE D'ATHÈNES
CENTRE DE RECHERCHE SUR LA PHILOSOPHIE GRECQUE
2010



ΑΚΑΔΗΜΙΑ



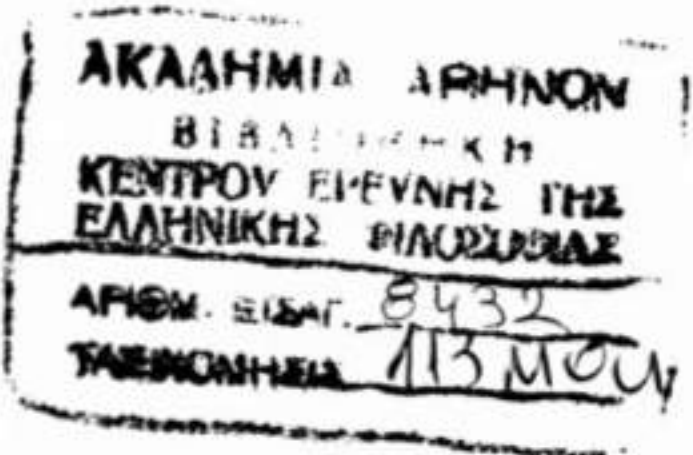
ΑΘΗΝΩΝ



ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



REFLETS
ET
RÉSONANCES
DU
KAIROS

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



LIVRES DU MÊME AUTEUR

- *La dialectique de la volonté comme fondement de l'esthétique, et le système de Schopenhauer*, Athènes, 1958, 60 pp.
- *La musique dans l'œuvre de Platon*, Paris, P.U.F., (1959) 1989, 430 pp. (éd. ital., 2002).
- *Le problème du beau chez P. Vraïlas-Arménis*. Aix-en-Provence, Ophrys, 1960, 168 pp.
- *La pensée et l'erreur*, Athènes, (1961) 1974, 136 pp.
- *La critique du platonisme chez Bergson*, Athènes, (1962, 1966, 1969, 1980) 1997, 75 pp.
- *Les fonctions mentales comme manifestations du dynamisme de la conscience*, Athènes 1963, 208 pp.
- *Forme et subjectivité dans l'esthétique kantienne*, Aix-en-Provence, Ophrys, (1964) 1997, 200 pp.
- *Les plaisirs. Recherche phénoménologique de quelques situations privilégiées de la conscience*, Athènes, (1967) 1975, 103 pp.
- *Phénoménologie des valeurs*, Athènes, (1967) 1981, 78 pp.
- *Le problème de l'imaginaire chez Plotin*, 4^e éd., Paris, Vrin, 2000, 80 pp. (éd. roum., 2002).
- *La conscience de l'espace*, Aix-en-Provence, Ophrys, (1969) 1997, 200 pp.
- *Les catégories esthétiques. Introduction à une axiologie de l'objet esthétique*, Athènes, 1970 (éd. roumaine, 1976; éd. espagnole, 1980), 123 pp.; 2^e éd. illustrée, Athènes, Arsénidès, 1996, 173 pp.
- *Questionnements philosophiques*, t. 1: *Conscience et création*, Athènes, 1971, 440 pp.; t. 2: *Rétrospectives et restructurations*, Athènes, 1978, 525 pp.; t. 3: *Vécus et actions*, Athènes, 1984, 488 pp.
- *La connaissance et la science*, Athènes, 1972, 117 pp.
- *P. Braïlas-Arménis, Œuvres philosophiques* (en collaboration), Corpus Philosophorum Graecorum Recentiorum, 7(8) vols. Thessalonique-Athènes, 1967-1998, LXX+536; 390; 217; 520; 404; 254; 200; 400 pp.
- *P. Braïlas-Armenis*, New York, Twayne, 1974, 154 pp.
- *L'itinéraire de l'esprit*, t. 1: *Les êtres*, Athènes, Hermès, 1974, 300 pp.; t. 2: *Les idées*, 1975, 326 pp.; t. 3: *Les valeurs*, 1977, 327 pp.
- *La philosophie de la musique dans la dramaturgie antique. Formation et structure*, Athènes, Hermès, (1975) Paris, Vrin, 1990, 184 pp.
- *La pensée présocratique. Du mythe à la raison*, Athènes, Grigoris, 1978, 81 pp.
- *La pensée scolastique. Origines et formation*, Athènes, Grigoris, 1978, 121 pp.
- *Conformisme et déformation. Mythes conformistes et structures déformantes*, Paris, Vrin, 1978 (éd. espagnole, 1977), 96 pp.
- *Philosophie de la kairicité*, Athènes, Cardamizza 1984, 200 pp.
- *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, 310 pp.; 2^e éd., Paris, L'Harmattan, 2006, 318 pp.
- *L'esthétique de J. Brahms. Introduction phénoménologique à la philosophie de la musique*, 2 vols., Athènes, Cardamizza, 1986-1988, 270; 252 pp.
- *The Reality of Creation*, New York, Paragon, 1991, 225 pp.
- *Philosophes de l'Égée*, Athènes, Fondation de l'Égée, 1991, 243 pp.
- *Kairos. La mise et l'enjeu*, Paris, Vrin, 1991, 325 pp. (éd. roum., 2002).
- *Parcours de Proclus*, Athènes, C.I.E.P.A., 1994, 68 pp.
- *Poïésis et Technè. Idées pour une philosophie de l'art*, t. 1: *L'excellence de plus-être*, 220 pp., t. 2: *Instauration et vibration*, 240 pp.; t. 3: *Évocations et résurgences*, 383 pp., Montréal, Montmorency, 1994.
- *Philosophie de la culture grecque*, Athènes, Acad. d'Athènes, 1998, 415 pp.
- *Variations sur le thème du kairos. De Socrate à Denys*, Paris, Vrin, 2002, 207 pp.
- *Structure, présence et fonctions du kairos chez Proclus*, Athènes, Acad. d'Athènes, 2003, 196 pp.
- *La philosophie de la musique dans le système de Proclus*, Athènes, Acad. d'Athènes, 2004, 288 pp.
- *L'univers des valeurs, Univers de l'homme*, Athènes, Acad. d'Athènes, 2005, 452 pp.
- *Thought, Culture, Action, Studies in the Theory of Values and its Greek Sources*, Athens, Acad. of Athens, 2006, 318 pp.
- *Kairicité et liberté*, Athènes, Acad. d'Athènes, 2007, 184 pp.
- *Essai sur l'esthétique de l'éthique*, Athènes, Académie d'Athènes, 2009, 180 pp.
- *Reflets et résonances du kairos*, Athènes, Académie d'Athènes, 2010, 322 pp.



E. MOUTSOPOULOS
Membre de l'Académie d'Athènes

**REFLETS
ET
RÉSONANCES
DU
KAIROS**

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



ACADÉMIE D'ATHÈNES
CENTRE DE RECHERCHE SUR LA PHILOSOPHIE GRECQUE
2010

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

© 2010, Académie d'Athènes

Centre de Recherche sur la Philosophie Grecque

14, Rue Anagnostopoulou, 106 73 Athènes

Tél.: 210 36.64.606

Fax: 210 36.64.624

ISBN: 978-960-404-184-8

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

à M.M.

Εὐχαιρία: χρόνου ἐπίτευξις, ἐν ᾧ χρή παθεῖν ἢ τι ποιῆσαι.
Καιρός: χρόνου ἀκμή... χρόνος ἀγαθοῦ τινος συνεργός.

(PLATON, *Définitions*, 413 c; 414 a)

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



TABLES DES MATIÈRES

	pages
AVANT-PROPOS: Une philosophie de la kairicité.....	11
PREMIÈRE PARTIE: LE KAIROS ESCOMPTÉ	17
1. Discontinuité dans la continuité et <i>vice-versa</i> : Kairos et microkairoi...	19
2. Échéance nécessaire ou opportune?	25
3. Ni désidératif ni optatif: d'une correspondance verbale de l'intentionnalité kairique.	27
4. Kairos, avec ou sans retour?	31
5. Kairos s'en va-t-en guerre.	33
6. Un moment kairique: l'éclosion de la pensée philosophique grecque...	37
7. Une dynamique cosmologique et ontologique: l'interpénétration.....	41
8. Hasard et nécessité chez Platon	45
9. Kairos et expectative. Une sémantique de l'espérance selon Proclus...	61
10. <i>Protélésis</i> : Le kairos, de Ptolémée à Proclus.....	67
11. L'éclatement originaire et la notion d'émanation chez Proclus.....	69
12. La kairicité dans l'«astrophysique» kantienne	75
13. L'espoir de Kant en la « <i>chose-en-soi</i> »	81
14. Un <i>kairos</i> unifiant: foi et raison selon Pétros Braïlas-Arménis (1813-1884).....	85
DEUXIÈME PARTIE: LE KAIROS CRÉÉ	97
15. Qu'est-ce que la création artistique?	99
16. Ordre, hasard et liberté dans l'univers esthétique	115
17. Métaphysique et musique.....	121
18. Un kairos profitable: Platon sur l'âme imprégnée de musique	139
19. De la perception à la contemplation du beau dans le <i>Banquet</i> de Platon.....	145
20. De quelques conceptions préplotiniennes de la notion de participation	155



21. Harmonie intelligible et audible d'après Plotin.....	163
22. Temps créé et temps révélé chez Augustin	171
23. Sur l'herméneutique de la théorie augustinienne de la sensation, chez M.F. Sciacca	173
24. <i>Desmos kallistos kairios</i> . Sur la dynamique de l'idée d'analogie chez Proclus	177
25. La <i>mimésis</i> artistique selon Proclus	181
26. La <i>mimésis</i> musicale chez Adam Smith	189
27. D'un kairós qualitatif implicite: beau et sublime. L'évolution d'une dialectique chez Kant	197
28. Transition. Les contraintes esthétiques de l'éthique	209

TROISIÈME PARTIE: LE KAIROS VÉCU 219

29. Les degrés kairiques de l'existence, valeur suprême	221
30. La dialectique de l'universel dans le devenir historique	225
31. Temporalité et kairicité dans l'histoire	231
32. La morale de Démocrite est-elle une morale du kairós?	237
33. L'idée d'excellence du citoyen dans la tradition philosophique	245
34. Le modèle damonien d'égalité civique et son interprétation chez Proclus	247
35. Les notions de justice et de justesse dans la <i>Théologie platonici-</i> <i>cienne</i> de Proclus	257
36. La notion de kairós dans les écrits mineurs d'Eustathe de Thessalonique	265
37. L'histoire de la philosophie, un lien entre les peuples de l'Europe ...	271
38. Une valeur kairique permanente: l'éducation	279
39. Surmonter la crise culturelle mondiale	293
40. Épilogue. Réflexions ultimes	297

INDEX DES TEXTES ANCIENS MENTIONNÉS	299
-------------------------------------------	-----

INDEX ALPHABETIQUE DES OUVRAGES MENTIONNÉS	313
--------------------------------------------------	-----

INDEX DES PREMIÈRES PUBLICATIONS	321
----------------------------------------	-----



AVANT-PROPOS

UNE PHILOSOPHIE DE LA KARICITÉ

M'étant promis de ne plus écrire sur le *kairos*, après en avoir me semblait-il, épuisé la thématique me voici récidiviste, impénitent. Cette thématique me poursuit dès ma prime jeunesse. Ce fut en bas âge que j'eus soudain la révélation intuitive de l'éternité et l'idée de temporalité, par ailleurs, accabpara mon esprit en raison de mes études musicales et de mon activité dans le domaine de la composition que je n'ai jamais cessé de pratiquer. Parallèlement, sans pour autant me dérober à mes préoccupations purement philosophiques, je fus, encore lycéen, frappé par la formule platonicienne: «la vie entière de l'homme nécessite un bon rythme et une bonne harmonie»¹, «bon» et «bonne»² suggérant, entre autres, les notions de convenance, de justesse, d'exactitude, de précision, cet adage n'arrêta plus de me hanter. Il orienta même mes études universitaires. Mon ascension professorale immédiate, peut-être grâce à mon labeur, ne me détourna guère de l'exercice de la composition. Tout au contraire, celle-ci intensifia mes questionnements philosophiques toujours actuels.

Ai-je pour autant édifié une philosophie personnelle? Certes, me suis-je surtout inspiré de Platon, d'Aristote et des Néoplatoniciens; de Kant, de Schopenhauer et de Bergson; de la phénoménologie et du structuralisme; mais c'est la problématique de la temporalité qui demeura le fil conducteur de ma pensée, tout en s'étant rapidement transformée en problématique de la *kairicité*. Que puis-je prétendre proposer par la «kairologie» qui m'a valu le surnom de «Nestor» de cette branche philosophique dont l'histoire remonte à

1. Cf. *Protagoras*, 326 b.

2. Préfixe *εὖ*-, en grec.



la fin des années '50, du siècle dernier, quand j'enseignais encore à l'Université d'Aix-Marseille, aujourd'hui Université de Provence? J'étais tombé sur un livre dont le héros était en train de savourer son bien-être sans se douter que sa déchéance venait déjà d'être entamée: c'était l'*acmé* de son destin. Du coup, mes méditations, jusque-là timides, prenaient une allure bien structurée. Je me lançai aussitôt sur *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, de Vladimir Jankélévitch³, récemment paru et dont les analyses stupéfiantes de l'œuvre de Baltasar Gracián finirent par me convaincre que mes questionnements antérieurs pouvaient trouver une issue prometteuse. J'achevai hâtivement la correction des épreuves de mon livre sur *La pensée et l'erreur*⁴ et, dès 1961, publiai, en même temps que ce dernier ouvrage, les *Catégories temporelles et kairiques*⁵, traduites depuis en plusieurs langues sous des titres divers, et par lesquelles j'inaugurai une très longue série de travaux (interrompue, certes, par des ouvrages sur d'autres thématiques) où je développais patiemment, tout en les approfondissant, mes vues sur le *kairos* et la *kairicité*.

L'essentiel de ce que l'on pourrait considérer comme une théorie qui couvre l'ensemble des domaines philosophiques consiste à envisager la temporalité neutre et, accessoirement, la spatialité, en tant qu'humanisables. Le temps ne serait, à proprement parler, ni une réalité ni une idéalité, mais un *vécu*. Sa «flèche», réversible, bien entendu, ne se décompose point en *avant*, *pendant* et *après*; *passé*, *présent* et *futur*. En fait, ces catégories se chevauchent et définissent des aspects d'une temporalité radicalement différente de celle, classique, qualifiée de «newtonienne». Elle suppose une *intentionnalité* de la conscience, entendue dans un sens totalement distinct du sens, d'origine scolastique, qui lui est attribué par Husserl, à savoir celui d'un contenant, en quelque sorte passif, de disponibilités accumulées à partir d'expériences, mais plutôt proche de celui que Bergson ou

3. 2^e éd. en 3 vols., Paris, Seuil, 1980.

4. 2^e éd., Athènes, Grigoris, 1974.

5. Cf. le résumé en français, sous le titre «Maturation et corruption: Quelques réflexions sur la notion de *kairos*», *Revue des Travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques, et Comptes Rendus de ses Séances* (Paris), 131, 1978/2, pp. 1-20.



Maurice Blondel reconnaissent à la notion dynamique de *projet* ou que Gaston Berger à celle de *prospective*; autrement dit, d'*intention*. Conformément à ce modèle alternatif de redistribution, les trois catégories énumérées se réduiraient au nombre de deux, selon le schéma adverbial grec: οὐπω/μήπω – οὐκέτι/μηκέτι («pas-encore» – «jamais-plus», ces adverbies ne possédant, paraît-il, aucun équivalent dans d'autres langues.

L'instant à la fois minimal et optimal entre le *pas-encore* et le *jamais-plus* serait précisément le *kairos* où l'intervention de la conscience, moyennant l'action, se voit couronner de succès. La redistribution des catégories d'après la nouvelle disposition favorise l'insertion du présent dans le futur, ainsi actualisé en *présent provisionnel* par l'intervention de l'intentionnalité de la conscience qui agit selon la pratique de l'antique πεττεία, autrement dit, de l'art de déplacer les pions sur l'échiquier par des mouvements de caractère stratégique ou tactique en prévision des mouvements (littéralement) *probables* de l'adversaire. La kairicité active de la conscience rejoint la kairicité passive, quant à elle, des éventualités, véritable réserve inépuisable d'opportunités exploitables parmi lesquelles la conscience est appelée à opter pour les plus adéquates à ses projets.

La nouvelle distribution est loin de se faire à sens unique: c'est ici le *kairos*, le «moment-ou-jamais» de se rappeler la manière dont Husserl traite du *présent rétentionnel*, de l'instant dont la conscience réclame le prolongement indéterminé, voire infini. C'est bien d'un regret naissant et du rappel d'un souvenir lointain qu'il s'agit, tels que les souhaitent ou les revivent, respectivement, le poète qui sollicite le temps de «suspendre son vol» et le narrateur qui, à la vue d'une «madeleine», part «à la recherche du temps perdu». Curieusement, le terme même de *kairos* n'a jamais été évoqué, en dépit du fait que maints penseurs se sont attachés à spéculer sur des notions plus ou moins voisines. En tout état de cause, l'intentionnalité de la conscience est censée, par la plupart d'entre eux, en général et en principe, être orientée davantage vers le futur, vers l'*à-venir*, que vers le passé, car telle serait sa vocation pratique, mais vise également, et de bonne grâce, vers ce qui est révolu, pour en tirer des leçons utiles à ses projets en cours qui, j'en suis convaincu, conviennent mieux à sa nature intime. C'est pourquoi j'accepte volontiers que l'on taxe ma pensée de pragmatisme.

L'intentionnalité de la conscience est régie par une dialectique

de la liberté conçue en tant que fondement et que condition de l'existence dont la conscience s'avère le fleuron. En d'autres termes, la liberté serait l'essence même de l'existence et, à ce titre, elle ne la suit ni ne la précède, mais se confond intimement avec elle. La dialectique de la liberté permet à la conscience d'avoir accès au *kairos*, de s'en emparer et de l'exploiter à loisir, mais néanmoins dans les limites, sinon au sein même, d'un impératif catégorique impliquant un postulat d'universalité de la valeur de l'action qui s'en suivra; postulat exprimant, à son tour, une loi morale à laquelle la conscience kairique se référerait constamment, sauf en cas de grave erreur de sa part. Dans tous les domaines concevables de son activité, la conscience est libre de se manifester à sa guise, pourvu qu'elle respecte les valeurs du vrai/correct, du beau/parfait et du bien/universellement-utile, lors de sa quête de ce que Gaston Bachelard appelait *l'intuition de l'instant*. Entre maturation et corruption se maintiendra toujours un écart où continuité et discontinuité coexisteront et que la conscience, en vertu de son intentionnalité, se devra de mettre en évidence, afin d'en bénéficier.

Il en est des dimensions spatiales tout comme de la dimension temporelle: aux catégories kairiques proprement dites répondent les catégories spatio-kairiques de «pas-encore-ici» et de «plus-jamais-nulle-part», qui engendrent et sous-tendent toute une dialectique relative aux déplacements, voyages, itinéraires et pèlerinages humains, aussi bien dans le but de fuir vers l'inconnu que de rejoindre un paradis perdu. C'est dans un univers pluridimensionnel que la conscience est alors appelée à se mouvoir.

Pour terminer un exposé inévitablement incomplet, j'ai réservé l'application de mon paradigme à la création artistique. Si l'art est une expression, il est surtout expression de la liberté de l'existence et c'est pourquoi il se donne soi-même ses propres lois (*héautonomie*)⁶ qui recommandent le recours à la source intarissable d'opportunités qu'est l'imagination. De fait, l'artiste créateur manifeste sa liberté en soumettant son inspiration aux lois de son art tout en

6. Cf. I. KANT, *Critique de la faculté de juger*, Introduction, V, AK V, p. 185 *ad finem*; OP II, p. 941. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Forme et subjectivité dans l'esthétique kantienne*, 2^e éd., Paris, I.P.R. – Vrin, 1997, p. 135.

exploitant les opportunités qu'il saisit en pratiquant la *petteia* sur le plan de la créativité. Citer des exemples en l'occurrence serait superflu; mais il est incontestable que le créateur de l'œuvre d'art autant que le contemplateur avisé et prompt à y insérer ou à dépister tout *kairos* dissimulable ou dissimulé, selon le cas, se libère des contraintes de son quotidien. Comme toute création et toute jouissance, l'art s'avère une parenthèse salvatrice ouverte entre les vicissitudes de la vie, selon Schopenhauer⁷, et une cessation (provisoire) de douleurs, bienvenue selon Platon⁸: parenthèse et cessation ne pouvant, d'après ce qui précède, être qualifiées que de kairiques.

La philosophie de la kairicité serait donc une philosophie à plusieurs égards *vécue* par l'auteur de ces lignes, et qui, à ce titre, convie à une participation active intersubjective. La temporalité, comme la spatialité, restructurées à la faveur de l'intentionnalité de la conscience, permettent, grâce à la mise en valeur du *kairos*, la «floraison de la vie»⁹.

La présente publication aurait été impossible sans le labeur désintéressé du Dr Apostolos Stavelas, mon collaborateur à l'Académie d'Athènes, à qui je dois une reconnaissance paternelle.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

7. Cf. *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. fr. par A. Burdeau, revue et corr. par R. Roos, Paris, P.U.F., 1966, livre III, § 36, pp. 238-250 et § 38, pp. 252-258.

8. Cf. *Philèbe*, 51 a.

9. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La dialectique de la volonté comme fondement de l'esthétique et le système de Schopenhauer*, Athènes, 1958, §§ 21-24, pp. 47-56; cf. IDEM, *Questionnements philosophiques*, t. 2; *Rétrospectives et restructurations*, Athènes, 1978, pp. 349-358.



ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



PREMIÈRE PARTIE
LE KAIROS ESCOMPTÉ

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



1.

DISCONTINUITÉ DANS LA CONTINUITÉ ET VICE-VERSA: KAIROS ET MICROKAIROI

«Moment opportun», «moment-où-jamais», le kairos est, on le sait, un objectif séduisant pour toute conscience, dans la mesure où il domine, même implicitement, la pensée et l'activité humaines orientées vers la poursuite du succès. L'énergie kairique de l'existence s'inscrit donc dans le cadre d'un souci pragmatique¹ dont les paramètres sont, d'une part, une intentionnalité de la conscience; d'autre part, les conditions objectives auxquelles cette intentionnalité répond². Toute entreprise fait appel à une kairicité distincte, mais l'exemple le plus frappant de ce schéma se rencontre en médecine, domaine où le *corpus* hippocratique sert déjà de modèle³. Le problème s'inscrit principalement dans l'effort d'appliquer l'activité du traitement médical conformément à l'apparition et à l'évolution de la maladie. Il est, certes, préférable de prévenir, mais il faut surtout guérir⁴, ce qui traduit la nécessité de prévoir en scrutant un état de choses donné et en établissant une stratégie et une succession de mouvements tactiques à entreprendre, à l'instar du joueur

1. Cf. H. JONES, Le kairos mène-t-il au pragmatisme, *Diotima*, 16, 1988, pp. 100-105.

2. Un article récent, très riche et très documenté, d'Eugen CIURTIN, À propos du «temps opportun» (*kāla*, *kṣaṇa*) en ayurveda, *Studia Asiatica*, 4, 2003, pp. 195-246, fait état de la notion de *kāla* (moment opportun) dans l'hindouisme (et le bouddhisme). Les particularités évoquées dans ces cas confirment nos propres considérations tout en indiquant des ouvertures complémentaires qui les corroborent.

3. Cf. Sur le kairos de l'évolution de la maladie, cf. HIPPOCRATE, *Épidémies*, I, 12 (Littré, II, p. 678). Sur le kairos, de l'intervention médicale, cf. IDEM, *Régime des maladies aiguës*, 20, éd. R. Joly (Littré, II, pp. 266 et suiv.), § 6. Cf. M. TRÉDÉ, *Kairos. L'à-propos et l'occasion*, Paris, Klincksieck, 1992, pp. 182-183.

4. Cf. HIPPOCR., *De arte*, XI, 37-41 (Littré).



d'échecs⁵. Cette voie est parcourue lors de toute opération pratique. Il est manifeste qu'on ne procède pas toujours consciemment de manière aussi analytique. Bergson d'abord, puis Blondel, ont à juste titre montré que, sur le plan de l'action, l'intuition des situations précède la rationalité de l'analyse discursive⁶. Dans le même esprit Bachelard se réfère à la fois à l'activité scientifique et artistique⁷. Quoi qu'il en soit, on se trouve constamment en présence d'une double polarité dont les facteurs principaux sont la réalité objective et la conscience, appelée, elle, à s'y adapter pour mieux la dominer en lui imposant ses propres finalités⁸.

Il est hors de doute que le *kairos* marque une discontinuité dans la continuité temporelle⁹ tout en assurant, en tant que jonction et que charnière, la liaison entre les deux parties en lesquelles il la divise toutes les fois qu'il se manifeste. Or, s'il est question de *moment* opportun ou d'*instant* propice, on ne saurait en aucune manière le concevoir comme un seul *point* ou comme une simple *ligne* de démarcation¹⁰, mais plutôt comme une zone décomposable, à son tour,

5. Cf. E. MOUTSOPOULOS, L'«art de vivre» selon Épicure: *petiteia* et *kairos*, *Philosophia*, 27-28, 1997-1998, pp. 192-203; IDEM, *Philosophie de la culture grecque*, Athènes, Académie d'Athènes, 1998, pp. 209-221.

6. Cf. IDEM, *La critique du platonisme chez Bergson*, 4^e éd., Paris, I.P.R.-Vrin, 1997, pp. 26-39; Intuition et raison chez Bergson, *Les chemins de la raison*, Paris, L'Harmattan, 1997, pp. 215-225; Un théâtre rationnel intérieur: le *kairos* de la délibération chez Blondel, *Philosophia*, 25-26, 1995-1996, pp. 293-300.

7. Cf. IDEM, *L'itinéraire de l'esprit*, t. 2: *Les idées*, Athènes, Hermès, 1975, pp. 13-14; Alternative Processes in Artistic creation, *Proceedings of the 8th Internat. Wittgenstein Symposium*, Part 1, Wien, Hölder, 1984, pp. 107-113; cf. IDEM, La finition de l'œuvre d'art: contraintes et licences, *A filosofia e as ciências*, Rio de Janeiro, 1978, pp. 22-24.

8. Cf. déjà F. BACON, *Novum Organum*, aphor. CXXIX: «naturae enim non imperatur nisi parendo».

9. Cf. déjà E. MOUTSOPOULOS, Catégories temporelles et kairiques, *Univ. d'Athènes, Annuaire de la Fac. de Philos.*, 1962, pp. 412-436 et IDEM, *Questionnements philosophiques*, t. 1, *Conscience et création*, Athènes, Hermès, 1971, pp. 97-123; IDEM, Continuité et discontinuité en histoire, *Eleuthéria*, 2, 1979, pp. 214-217.

10. Cf. R. POUSSOULIDOU-B. PÉTROPOULOS, Le sens et la mesure de temps chez les anciens Grecs, *Cosmos & Philosophy. Proceedings of the VIIIth Internat. Congress*, Sofia, Bulgarian Astronautical Society, 1997, pp. 149-154. Cf. E. CIURTIN, *op. cit.*, p. 231, qui conclut: «*Kairos* ou *kāla* n'est jamais un seul point du temps à la discrétion d'une force importante et extérieure, mais, même soudain et fugitif, un temps naturellement associé à l'intention et au mérite».

en microkairoi particuliers qui jouent à l'intérieur du kairos global un rôle semblable à celui-ci à l'intérieur de la temporalité fractionnée. Il s'ensuit que la discontinuité créée par le kairos s'avère non pas un vide, mais un étirement de longueur variable, pour en faciliter et consolider graduellement l'insertion dans la réalité. C'est pourquoi le kairos s'annonce d'abord avant de se confirmer positivement et disparaît non sans laisser des traces de son passage¹¹, les catégories kairiques de *pas-encore* (οὔπω) et de *jamais plus* (οὐκέτι), de *trop tôt* et de *trop tard*, pouvant désigner à plusieurs reprises des occasions à saisir où à regretter. Dans ces conditions, le kairos est, lui aussi, formé d'une succession de kairoi particuliers dont chacun exige, pour être affronté avec succès, une action bien définie. Cette suite de microkairoi est toutefois loin de se constituer en continuité rappelant celle qui, à l'origine, qualifie la temporalité qu'elle sectionne et qu'elle scinde, ne serait-ce que par son irruption.

Une parenthèse est ici indispensable afin d'éviter d'en reporter le contenu dans une longue note. Bergson, après Fouillée, avait à bon escient distingué temps et durée en insistant sur le flux de la durée¹² par opposition à la divisibilité du temps, invention noétique calquée sur la divisibilité de l'espace, alors que Fouillée avait tenté de les rapprocher; mieux, de les associer du point de vue de leur fonctionnalité, en leur assignant respectivement les rôles de lit et de courant d'une rivière¹³. On ne pourrait néanmoins appliquer le modèle d'opposition ou celui d'association entre temps et durée, dans le cas de la confrontation entre temporalité et kairicité. Cette dernière émerge littéralement de la première, tout en se présentant comme une incidence, de provenance externe, qui la supprime, encore que provisoirement, offrant ainsi à l'intentionnalité de la conscience (entendue non pas au sens husserlien d'ouverture ou de contenant, mais au sens bergsonien de *dessein* ou d'intention pure et simple)¹⁴, l'occasion d'intervenir «pour son bien», selon Aristote (εὖ ἐν χρόνῳ).

11. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Les crises historiques, *Université d'Athènes, Discours officiels*, 22, 1977-1978, pp. 57-72; Kairos et histoire, *Actes de l'Académie d'Athènes*, 59, 1984, pp. 532-553.

12. Cf. IDEM, Du courant conscientiel au flux de la conscience: la bergsonisation du pragmatisme, *Athéna*, 72, 1968, pp. 109-120.

13. D'ailleurs, selon A. FOUILLÉE, *La psychologie des idées-forces*, Paris, 1893, «le temps a toujours été conçu comme une espèce de changement qui se retrouve dans tous les autres changements».

14. Pour une analyse approfondie de l'intentionnalité ainsi entendue,

Après cette brève digression, on reviendra mieux outillé au problème de la succession des kairoi à l'intérieur d'un kairos unitaire. Cette succession ne peut, sans aucun doute, être entendue, à son tour, que comme une série d'unités insérées les unes dans les autres¹⁵. La divergence entre la décomposition du temps et celle du kairos réside dans le fait que la divisibilité temporelle présente un caractère neutre, alors que la divisibilité kairique répond à une situation fortement structurée et directement liée à l'intentionnalité de la conscience; autrement dit, teintée d'une préoccupation de l'existence à son égard. D'où l'indifférence de la conscience pour la temporalité, opposée à son intérêt immédiat pour la kairicité. Si, par son attitude kairique, la conscience anticipe, en quelque sorte, l'avenir¹⁶, c'est qu'à chaque reprise elle scrute l'horizon temporel pour détecter le kairos propre à son intention et pour préparer son action en saisissant les signes précurseurs afin de mieux s'adapter sans tarder aux exigences objectives de la conjoncture qui en émerge, en vue de son intérêt. Trois questions se posent alors: (i) le kairos est-il le produit d'une attitude idéaliste ou réaliste? (ii) Dans son étalement, le kairos est-il durationnel ou momentané? (iii) En tant qu'opportunité, le kairos se prête-t-il à servir l'opportunisme?

(i) On ne saurait mettre en doute que dans tout processus kairique l'intentionnalité joue un rôle primordial. Le kairos demeurerait indifférent à la conscience si celle-ci n'avait pas un projet précis à réaliser en intervenant dans le déroulement d'un devenir. Or ce devenir est bel et bien indépendant de tout dessein subjectif; mais c'est à la conscience d'en pénétrer l'importance pour la réalisation

cf. G.E.M. ANSCOMBE, *Intention*, trad. fr. par C. Michon et M. Maurice, Paris, Gallimard, 2002, notamment pp. 19 et suiv.; 87 et suiv.

15. On pense aux entités intermédiaires insérées dans le système plotinien par le néoplatonisme tardif entre les hypostases fondamentales, elles-mêmes résultant d'une tentative qui remonte à Platon (cf. E. MOUTSOPOULOS, L'évolution du dualisme ontologique platonicien et ses conséquences pour le néoplatonisme, *Diotima*, 10, 1982, pp. 179-181). Elles comblent le vide qui sépare l'être, du non être, au point qu'on en arrive à constater à propos des ontologies néoplatoniciennes tardives, celles de Proclus et du pseudo-Denys, une structure inspirée, bien qu'avant la lettre, par une espèce de calcul infinitésimal; structure que l'on peut, *mutandis mutatis*, bien entendu, aisément appliquer au cas du kairos tel qu'il vient d'être envisagé.

16. Cf. E. MOUTSOPOULOS, L'avenir anticipé, *L'Avenir*, Paris, Vrin, 1987, pp. 9-12.

de son projet. Le médecin expérimenté prévoit et suit le cours de la maladie. Il délimite le moment opportun où son intervention sera salutaire au patient qui, lui aussi, existe (et souffre) indépendamment de la conscience médicale. Par ailleurs, l'existence du patient serait sans importance pour le médecin, n'était-ce la conscience de ce dernier qui en connaissance de cause saisit la suite des *kairoi* imbriqués les uns dans les autres, propres à favoriser ses interventions successives, faute de quoi ses actes demeureraient sans résultat. Ce qui prime dorénavant, c'est le succès de l'entreprise dans son ensemble et dans les détails. La réalité du *kairos*, saisi ou manqué, selon le cas, dépend de sa mise en valeur ou de sa négligence par la conscience qui agit. Du coup, réalisme et idéalisme n'ont plus de sens en l'occurrence. Ils sont dépassés par un authentique pragmatisme, ce qui fait de toute philosophie possible de la *kairicité* un pragmatisme par excellence¹⁷.

(ii) Comme toute activité a un début et une fin, l'activité *kairique* s'étale en une série d'actions distinctes. Elle comporte un stade de prévision au cours duquel l'avenir est prévu, anticipé, actualisé en présent: c'est la *prévention* hippocratique¹⁸, même reportée à un stade avancé du processus de guérison. L'intervention *kairique* présente des prolongements en amont et en aval de sa manifestation à proprement parler, et il en est ainsi de la manifestation du *kairos* lui-même. S'il s'affirme de prime abord en tant que coupure et que division brusque de la continuité (apparente) temporelle, il ne s'enracine pas moins dans le *pas-encore* et le *jamais-plus*, catégories qu'il substitue à celles d'*avant*, de *pendant* et d'*après* qui la déterminent sur le plan de l'indifférence de la conscience non motivée. Dans cet ordre d'idées, non seulement l'action médicale, mais encore l'action historique et toute autre activité: artistique¹⁹, morale²⁰ etc., se plient aux exigences objectives du *kairos* qui, grâce au *microkairos* dans lesquels il est décomposable, s'intercale sans violence dans la temporalité dont il comble le vide produit en raison de son

17. Cf. *supra*, et la n. 1.

18. Cf. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Protélésis: le kairos, de Ptolémée à Proclus*, *Philosophia*, 34, 2004, pp. 280-281. Cf. *supra*, et la n. 11.

19. Cf. IDEM, *Alternative Processes...*; cf. *supra*, et la n. 7. *Kairos* et dialectique dans l'instauration artistique, in IDEM, *L'univers des valeurs, univers de l'homme*, Athènes, Académie d'Athènes, 2005.

20. Cf. *supra*, et la n. 6.

insertion, par son propre étalement que scandent les *microkairoi* qui le composent et qui, à leur tour, en assurent la continuité. Ce qui précède aurait tout d'un paradoxe s'il n'était expliqué et confirmé par le pragmatisme conjugué de l'activité kairique.

(iii) La kairicité, a-t-il été avancé, domine la vie de la conscience, donc de l'existence humaine. Toutefois, la constatation de l'avènement d'un *kairos* n'est qu'une *kairothésie*, une désignation, et non pas nécessairement une *kairoscope*, activité opportuniste, s'il en est, réservée aux consciences par définition mal intentionnées. On a en principe affaire à une disposition kairothétique de consciences agissant pour la bonne cause, et dont on trouve des exemples à profusion²¹, parmi lesquels la guérison des maladies n'est pas le moins frappant. Loin d'être moralement condamnable, une philosophie de la kairicité est en conséquence à même d'expliquer l'activité kairique de la conscience.

On est en droit de conclure de ce qui précède que continuité et discontinuité se chevauchent à l'intérieur du binôme que forment temporalité et kairicité, et ce grâce aux *microkairoi* décelés dans l'ensemble de chaque *kairos*. L'activité *pettétique* de la conscience²² qui s'engage à poursuivre son objectif se confond avec son activité kairique. Il est vrai qu'elle paraît le plus souvent impulsive, instinctive et intuitive, mais peut, à des stades avancés de la réflexion, s'avérer aussi d'une rationalité extrême. On pourrait, à la rigueur, tout en tenant compte de la maxime de Platon, aux termes de laquelle la vie humaine nécessite la juste harmonie et la juste rythmique²³, la compléter en affirmant que, le terme de justesse impliquant la juste mesure²⁴, mesure et *kairos* sont les conditions impératives d'une vie réussie, partant heureuse, sans les regrets qu'occasionne le manque d'avoir accompli son devoir, distincts, eux, des remords qu'entraîne normalement la reconnaissance d'avoir commis ce qui était passible d'une réprobation morale.

21. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Catégories temporelles et kairiques*, *loc. cit.*, notamment pp. 434-436.

22. Cf. *supra*, et la n. 5.

23. Cf. PLAT., *Protag.*, 326 b.

24. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La morale de Démocrite est-elle une morale du kairos?*, *Actes du Congrès international sur Démocrite*, t. 1, Xanthi, Éd. de l'Université, 1984, pp. 317-326.



2.

ÉCHÉANCE NÉCESSAIRE OU OPPORTUNE ?

Le sens général du mot *échéance*, dérivé du latin *ex-cadere* «échoir», «échu», fait appel à l'idée d'un moment précis où une durée (un terme, un délai) convenue vient à [non *d'(e)*; il serait *trop* tard] expirer. Il est donc question d'un moment où il importe d'agir promptement et sans attermolements, afin de ne pas manquer à son devoir, à sa parole, à sa promesse, au risque d'en subir les conséquences; d'un moment critique qu'il ne faut franchir en aucune manière sans avoir accompli sa tâche. C'est, du moins le sens courant attribué au vocable dans le langage juridique ou dans le milieu des affaires. Dès lors, une échéance devient synonyme d'obligation privée, mais aussi (littéralement) d'État (dans ce cas, rarement respectée...). Le débiteur se voit ainsi contraint de se plier à une nécessité, malgré les difficultés éventuelles et contingentes qu'il affronte réellement ou qu'il invoque insidieusement, ce qui lui réussit habituellement, ne serait-ce qu'au détriment de sa crédibilité, grâce à des subterfuges qu'une sagacité opportune lui permet de découvrir ou encore d'inventer.

Or pareil comportement ne découle nullement d'une attitude uniquement condamnable. La conscience se voit dûment outillée pour subvenir aux exigences de l'existence, notamment aux aspirations de celle-ci projetées par objectivation sur le monde extérieur et réfléchies en tant que valeurs plutôt durables, voire éternelles, que provisoires. Par sa nature, la conscience n'est pas du tout mal intentionnée. Son intentionnalité s'active et se déploie à la recherche et au saisissement de moments opportuns par l'application d'une *petteia*, stratégie méthodique lui permettant de procéder, par éliminations successives, au choix de l'éventualité la meilleure pour en profiter sans porter préjudice aux autres, mais, au contraire, en vue de se les associer, si possible.

Ce qui importe en l'occurrence, c'est de voir en l'échéance un rappel, *avec* ou *sans* préavis, mais, avant tout, un instant propice

par excellence pour s'acquitter de sa tâche de la manière la plus digne et la plus définitive, en l'érigeant en un *kairos*, en un moment-ou-jamais qui marque un tournant irréversible et dont il est impératif d'analyser les subdivisions possibles ou imaginables pour en fixer l'*acmé*, à savoir le point culminant et unique d'une trajectoire, avant lequel tout est encore possible et après lequel tout est joué; le «point de non-retour», qu'il faut rendre avantageux en écartant d'avance toute conséquence négative.

L'échéance est donc susceptible de s'avérer une aubaine qu'il est indispensable d'êtreindre au sens fort du terme, surtout si elle est offerte par prévoyance ou par providence. Ainsi, dans le *Protagoras* platonicien (320 d), les êtres vivants sont façonnés quand l'heure prévue par le destin qui leur est échu aura sonné. Et ce n'est pas sans quelque analogie que l'on évoquera l'idée de *plérôme* du temps (*Gal.*, IV, 4), suggérée aussi, au sujet de la Loi, par Paul de Tarse (*Rom.*, XIII, 10). L'échéance se mue ici, au lieu d'expiration, en chance d'expiation accordée dans la Grâce. L'histoire providentielle est scandée par des échéances semblables, mais dont Joachim de Flores et Gerardo di Borgo San Donnino prolongent les données à outrance, devançant de la sorte les prophétismes du XIX^e siècle, épistémologiques (positivisme) ou politico-économiques (marxismes toutes tendances confondues), tout comme les idéologies, déformantes et cependant prétentieuses, actuelles. Il n'empêche qu'échéance présuppose la volonté d'un acte d'accomplissement et d'acquiescement. Et que peut-on concevoir de mieux comme acquiescement que la satisfaction d'avoir su surmonter tous les obstacles empêchant de saisir le *kairos* de l'échéance et en partager la jouissance avec l'Autre qui l'a promue?

3.

NI DÉSIDÉRATIF NI OPTATIF: D'UNE CORRESPONDANCE VERBALE DE L'INTENTIONNALITÉ KAIRIQUE

Aristote avait bien signalé l'existence d'un parallélisme logico-grammatical¹ fondé sur la correspondance rigoureuse de la pensée et de son expression locutive, et dérivant directement de l'identité établie par Parménide entre l'être et la pensée². Ce commentaire fut inspiré par un livre récent portant sur la structure et la morphologie de la langue védique à propos de l'expression verbale d'intentions traduisant la réalisation de désirs sous forme d'expectation d'un *kairos*, entendu en tant qu'occasion favorable à saisir. On comprend l'importance de cette référence en tenant compte de la vetusté du védique qui renvoie à l'origine lointaine des modalités d'intellection. On retiendra notamment les affinités du *désidératif* avec le *futur* et le *prospectif*, ainsi que ses deux constituants principaux: le redoublement et le suffixe *-sa*³ et l'on sera tout naturellement tenté de comparer ces données avec les données respectives de l'*optatif* en grec. D'emblée, on constatera que rien n'autorise un tel rapprochement du point de vue formel. En effet, le suffixe *-sa* qualifie généralement en grec la désinence de la première personne de l'aoriste à l'indicatif des verbes réguliers, *-so* étant la désinence de la première personne du futur au même mode ou de l'aoriste au subjonctif. Quant à l'*optatif*, il se forme au présent en *-οιμι* et à l'aoriste, en

1. Cf. ARISTOTE, *Top.*, E 2, 134 a 6; 10; 16; *Phys.* Θ 8, 263 a 18; *Metaph.*, A1, 993 b 31; J. CHAUVINEAU, *La logique moderne*, Paris, P.U.F., 1957, pp. 5-6. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La pensée et l'erreur*, Athènes, 1961, pp. 3-4.

2. Cf. PARMÉNIDE, fr. 3 (D.-K.¹⁶, II, 231, 22); fr. 8, (D.-K.¹⁶, II, 238, 3). Cf. P. CHAUCHARD, *Le langage et la pensée*, Paris, P.U.F., 1956, pp. 54-58, sur l'aspect gnosique du langage et le langage intérieur.

3. Cf. F. HEENEN, *Le désidératif en védique*, Amsterdam - New York, Rodopi, 2006 (*Leiden Studies in Indo-European*, n° 13). Cf. *infra*, et la n. 4).



-σαιμι, le redoublement n'intervenant, tout comme dans les autres modes, qu'au parfait. Dans les grandes lignes, le grec accuse, par conséquent, à l'*optatif* une structure assez différente par rapport au védique, résultat d'une évolution certaine. On retiendra tout de même que l'*optatif* grec, à l'instar du subjonctif, se rapporte également au futur dans le cas où il exprime une intemporalité effective.

On ne pourrait néanmoins s'empêcher de tenter une confrontation de l'*optatif* avec le mode prospectif en védique en recourant aux formes impliquées par le système des discours dits hypothétiques qui, eux, sont composés de deux membres dont le premier consiste en une supposition à proprement parler, à l'instar d'une cause, et le second en une conséquence dérivant de l'hypothèse à l'instar d'un effet.

Certains tendent à réduire les espèces des discours hypothétiques à deux seulement, selon qu'ils désignent le réel ou l'irréel. D'autres recourent à des distinctions plus compliquées. J. Humbert en distingue trois catégories, selon qu'elles reposent sur une *réalité* donnée; se fondent sur un *éventualité* ou spéculent sur une *possibilité*. Cette dernière catégorie implique, entre autres, l'*optatif*: «En principe, toute possibilité devrait s'exprimer à l'*optatif* — qu'elle soit *actuelle*, *future* ou *rétrospective*. Tel devait être l'état de choses en indo-européen. En sanskrit, un *optatif*⁴ répond régulièrement à un *irréel du passé* qui, en grec classique, serait rendu par l'*aoriste* accompagné de ἄν⁴. Aussi bien, dans la langue homérique, il subsiste des témoignages assurés de cet ancien usage de l'*optatif*. C'est entre «Homère» et l'attique que l'expression des possibles a pris plus de complexité: une logique, devenue plus *exigeante* a éprouvé davantage le besoin de *comparer* la possibilité envisagée avec les *conditions données dans la réalité au même moment*. Assurément la langue a gardé le moyen d'exprimer à l'aide de l'*optatif* une hypothèse *édifiée pour elle-même, sans être comparée avec la réalité*; mais pratiquement l'*optatif* a fini par être réservé à l'expression du *potentiel du présent futur*, c'est-à-dire quand l'hypothèse est compatible avec les conditions de la réalité présente ou à venir»⁵.

4. *Ibid.*

5. Cf. J. HUMBERT, *Syntaxe grecque*, 3^e éd., Paris, Klincksieck, 1960 (Coll. de Philologie Classique, II), pp. 219-229.



Il en résulterait cinq sous-catégories de discours hypothétiques désignant le *possible*: (a) hypothèse intemporelle et indépendante du réel; (b) hypothèse compatible avec le réel présent ou futur; (c) hypothèse incompatible avec le réel présent ou (d) passé; (e) hypothèse compatible avec le réel révolu. L'optatif est propre à exprimer le *possible* dans les deux premiers cas. Or, on l'a vu, une distinction nette est établie entre le *possible* et l'*éventuel*, ce dernier impliquant par excellence une *expectative* de l'ordre de la recherche du *kairos*, soit *proche* soit *immédiat* (utilisation de futur)⁶.

En vérité, on ne saurait saisir le sens des discours hypothétiques qu'en maintenant leur division en quatre espèces, selon une tradition grammairienne séculaire. On distinguera notamment quatre cas: (a) hypothèse fondée sur la réalité introduite par la conjonction *εἰ* et l'indicatif présent, suivie d'une conséquence introduite par *ἄν* au présent (voire au futur) de l'indicatif ou de tout autre mode; (b) hypothèse irréaliste, également introduite par *εἰ*, mais à l'imparfait de l'indicatif, suivie d'une conséquence introduite par *ἄν* à l'imparfait ou à un temps *prétérit*; (c) hypothèse probable désignant une simple pensée du locuteur introduite toujours par *εἰ* à l'optatif et suivie d'une conséquence à l'optatif introduite par *ἄν*; (d) enfin, une hypothèse introduite par *ἐάν* (> *εἰ* + *ἄν*) ou *ἦν* (> *εἰ* + *ἄν*) ou simplement *ἄν* au subjonctif avec conséquence au futur et impliquant par excellence une *expectative* conditionnelle. Ces divers cas particuliers forment *en gros* le système des discours hypothétiques (il existe d'ailleurs plusieurs cas exceptionnels) désignant des gradations de perspectives applicables à l'attitude intentionnelle de la conscience face au *kairos*.

Il va de soi que l'intentionnalité de la conscience est principalement axée sur l'avenir: elle concerne, certes, les occasions manquées dont elle garde le regret, mais elle est surtout presque entièrement adonnée à la préparation de ses activités futures. Elle est, pour ainsi dire, attirée par ce qui est expecté et susceptible d'arriver, et en prépare la fruition la meilleure de sa part⁷. Elle se voit créer des valeurs à partir de besoins, qu'elle projette par la suite sur fond d'objecti-

6. Cf. *ibid.*, pp. 221-222.

7. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Kairicité et liberté*, Athènes, Académie d'Athènes, 2007, pp. 20-40.



vité, et qui irradiant même de loin tout en s’approchant d’elle en tant que sources de satisfaction, qu’il ne faut toutefois nullement confondre avec la quête même d’un kairos spéculé selon un processus de *petteia* et au gré duquel ces valeurs seront captées et vécues. Dans ces conditions, les valeurs deviennent des *desiderata* censés être accessibles à la faveur d’un kairos à saisir promptement⁸, et le mode verbal qui en grec classique conviendrait en l’occurrence pour exprimer ce processus ne serait point le desidératif ou l’optatif, mais bien le subjonctif, suivi, en principe, du futur à l’indicatif. Par contre l’analogie avec la figure «d» du discours hypothétique grec, laquelle désigne la réalisation expectée d’un souhait, serait plus conforme en vue d’exprimer le processus en question.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

8. Cf. *ibid.*, pp. 117 et suiv.



4.

KAIROS, AVEC OU SANS RETOUR?

La notion de *kairos* désigne (on l'a constaté à maintes reprises) une *limite* en deçà de laquelle tout peut être encore possible, mais au-delà de laquelle tout est déjà joué, rien ne va plus et, de surcroît, toute tentative de revenir en arrière est vouée à l'échec. Ainsi emploie-t-on en aéronautique le terme de *point-de-non-retour*, entendant par là, entre autres, la limite à partir de laquelle l'aéronef utilisée pour le déplacement de ses passagers manquera de carburant suffisant pour revenir en arrière, sa destination d'origine s'étant avérée impossible à atteindre. Pour empêcher un désastre, et par prudence, le commandant de bord se voit contraint d'entamer un virage et de tenter un retour en arrière, quitte à recommencer son expérience dans des conditions plus favorables et plus sûres. Dans ce cas, il s'agit de pratiquer la *petiteia*, à savoir l'art de déplacer mentalement les pions sur l'échiquier en prenant soin de bien calculer les chances probables d'une réussite. Par ailleurs, le même procédé est à appliquer dans le cas d'un danger éventuel imminent ou prévisible, afin d'en éviter les conséquences inopportunes. Il est alors question d'un tournant ou d'un virage dangereux, du coude d'une rivière, du coin, de l'angle ou du jarret d'une rue, qui, outre un changement de direction, peuvent dissimuler une embuscade fatale. Il s'agit désormais de prévenir, voire de provoquer le *kairos* pour empêcher la catastrophe qu'il serait susceptible d'entraîner et pour s'en servir à son avantage. *Virage dangereux* est le titre d'une pièce de théâtre¹ qui illustre l'importance du moment kairique lequel, s'il est négligé, peut faire basculer une réunion, d'amicale qu'elle était censée être au départ, en tragédie, alors qu'une réplique proférée à *temps* et à *propos*, peut sauver la situation en occultant à souhait des tensions sous-ja-

1. De John B. PRIESTLEY (1894-1984).



centes. Toutes ces positions ont en commun le visage d'un changement radical soit d'orientation soit d'attitude à éviter, et même d'urgence. Elles dénotent une ligne de démarcation à ne pas excéder, sous l'impulsion de la prudence, à respecter nécessairement. La prudence s'avère ainsi de bon conseil. On agit de telle sorte qu'on puisse être alerté d'avance du danger encouru, et informé au plus tôt des alternatives qui garantissent l'issue heureuse de l'acte de battre en retraite. Le point-de-non-retour ne saurait être franchi sans entraîner un malheur, à moins de s'y aventurer en connaissance de cause et à ses risques et périls. La prudence prévaudra toujours et la pratique de la *petteia* qui en dérive en sera la pure application. Tout se résume au besoin d'y recourir promptement pour être en mesure d'opérer à *temps* et à *propos*. Kairos ne s'exprime pas uniquement par un changement, mais encore par une rétention momentanée qui implique un retour, une conversion, tout en guettant ou en provoquant l'apparition de conjonctures plus favorables pour l'entreprise d'une action prochaine.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



5.

KAIROS S'EN VA-T-EN GUERRE

Initialement rédigé et publié¹ sous forme de commentaire, après lecture du livre classique de Clausewitz², ce texte a été enrichi compte tenu des observations et analyses pénétrantes de Thierry de Montbrial³ qui me fit parvenir son ouvrage incomparable en échange du mien⁴ que je venais de lui adresser à la suite d'une discussion passionnante que nous avons eue en marge d'un congrès international et au cours de laquelle nous avons constaté l'affinité de nos vues respectives, notamment sur les notions de *stratégie* et de *tactique* et celles de *kairos* et de *petteia*.

L'aphorisme héraclitéen aux termes duquel la guerre génère et domine tout⁵ est assez éloquent, malgré les diverses interprétations qui lui ont été attribuées: il concerne l'idée du conflit des contraires, créateur d'essences ou de situations. Hegel s'en est inspiré pour concevoir sa triade dialectique mettant en opposition l'être et le non être, dont résulte le devenir. Toutefois, la guerre fut toujours une réalité, malheureusement, et jusqu'à ce jour, inséparable de la condition humaine. Elle consiste à anéantir, par tous les moyens, même illicites, un adversaire. En ce sens, même un jeu (comme, par exemple, les échecs) est la simulation d'un conflit guerrier qui, lui, comporte ses propres règles lesquelles dérivent de l'expérience issue d'une longue pratique. À côté de ces règles, il est d'usage, de tous temps, de pratiquer ce que les Grecs qualifièrent du nom de *petteia*, à savoir l'art de déplacer les pions sur l'échiquier en prévoyant les

1. Cf. *Philosophia*, 38, 2008, pp. 328-329.

2. Cf. C. von CLAUSEWITZ, *Vom Kriege*, Berlin, 1933, notamment livre VII, ch. 2.

3. Cf. Thierry DE MONTBRIAL, *L'action et le système du monde*, 2^e éd., Paris, P.U.F., 2000.

4. *Kairicité et liberté*, Athènes, Académie d'Athènes, 2007.

5. Cf. HÉRACLITE, fr. B 53 (D.-K.¹⁶, I, 162,7); cf. IDEM, fr. A 1 (D.-K. I, 141,23).



mouvements imminents ou indirects de l'adversaire. Le terme de *petteia* est, par conséquent, intimement lié aux notions de *kairos* et de *kairicité*, la première désignant l'instant et l'occasion propices, donc «le-moment-ou-jamais»; et la seconde qualifiant l'intentionnalité de la conscience orientée vers la captation de cet instant, mais également la réserve de disponibilités et de potentialités kairiques qui admettent une actualisation occasionnelle en faveur de la conscience agissante⁶.

L'autorité indéniable et incontournable en matière de stratégie et de tactique demeure toujours Carl von Clausewitz qui a su mettre en valeur, grâce à son expérience acquise lors de sa participation aux guerres napoléoniennes⁷. La guerre serait, d'après lui, le prolongement de l'activité politique et présenterait, entre autres, des aspects psychologiques. Clausewitz lui-même est progressivement passé d'une conception idéaliste de la guerre à une conception pragmatiste avant la lettre; notamment, de l'idée de guerre absolue à celle d'une guerre réelle de circonstance. Il ne s'agirait plus d'anéantir l'opposant, mais d'agir prudemment en lui infligeant des coups qui entraîneraient l'érosion continue de ses forces et empêcheraient que l'équilibre instable bascule tout d'un coup en sa faveur, selon l'expression judicieuse de Raymond Aron⁸, en particulier par l'affaiblissement de sa volonté de continuer la guerre. Kantien dans ses convictions, Clausewitz a évolué quant à ses opinions qui se fondaient sur la notion de guerre totale en leur substituant celles qui préconisent que l'écrasement de l'adversaire n'est pas pour autant la loi de la guerre. Cette évolution aura des conséquences sur sa compréhension de la notion-clé de «combat principal», autrement dit, *décisif* et *kairique*, ce combat étant à l'origine considéré comme définitif. Par la suite, son importance stratégique s'affaiblit chez Clausewitz pour acquérir une signification plutôt tactique. Or ce changement ne comporte aucune incidence sur le poids de ce genre de combat du point de vue de sa *kairicité*, et cela vaut aussi bien pour le cas de l'offensive que pour celui de la défense⁹.

6. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Kairicité et liberté*, Athènes, Académie d'Athènes, 2007, notamment pp. 61 et suiv.

7. Cf. R. ARON, *Penser la guerre. Clausewitz*, t.1: *L'âge européen*; t. 2: *L'âge planétaire*, Paris, Gallimard, 1976.

8. Cf. C. v. CLAUSEWITZ, *loc. cit.*

9. Cf. *ibid.*



Dès lors, *kairicité* et *kairos* s'introduisent dans la pensée de Clausewitz à propos du combat qualifié de défensif et envisagé théoriquement comme une forme de guerre plus puissante et autrement plus utile qu'une forme offensive. Le belligérant qui se défend a la possibilité, grâce à une *petteia* savante, de faire basculer l'issue du combat à son avantage, à la suite d'un revirement de la situation, rapide et vigoureux, qualifié, lui, «de moment le plus brillant de la défense»¹⁰, celle-ci ne devant jamais être passive, mais au contraire, active. La notion de point culminant du combat traverse toute l'œuvre de l'auteur et peut être située à l'instant même où l'adversaire a épuisé, lors de son offensive, l'ensemble de ses possibilités et où l'intervention de celui qui se trouvait jusqu'alors sur la défensive, peut, à la suite d'un calcul efficace, renverser la situation, du tout au tout, à son profit. La détermination de ce point culminant et *kairique* dans la succession temporelle dépend de la sagacité et de l'expérience du commandant de la défense, qui se résument dans la notion de «coup d'œil», à savoir sa capacité de saisir d'avance et «à temps» l'ensemble de la situation et de ses paramètres plus qu'éventuels et susceptibles de lui convenir, tout en gardant son sang-froid et en attendant l'épuisement de l'adversaire¹¹. Ainsi Thucydide relate comment Phormion, le commandant de la flotte athénienne, lors de la bataille navale de Naupacte, a su attendre le *kairos*, c'est-à-dire le changement de la direction du vent à son avantage, avant d'attaquer et de détruire la flotte des Lacédémoniens¹². «Petteia et kairos à point nommé ne gèrent-t-elles pas depuis toujours les affaires humaines»¹³?

Thierry de Montbrial¹⁴ met en lumière l'action guerrière sous l'aspect d'une *entreprise*, au sens où ce terme est appliqué par Joseph Schumpeter à l'économie. On ne saurait s'empêcher d'étendre la notion d'entreprise au domaine de la création artistique à laquelle il est question dans la deuxième partie du présent ouvrage¹⁵. De fait,

10. Cf. *ibid.*, livre VII, chap. 5.

11. Cf. THUCIDIDE, *La guerre du Péloponnèse*, B (II), 84, 3.

12. Cf. PLATON, *Lois IV*, 709 b (traduction légèrement modifiée).

13. Cf. *op. cit.*, p. 141.

14. Cf. J. SCHUMPETER, *History of Economic Analysis*, Oxford, Univ. Press, 1954.

15. Cf. *infra*, n° 15, pp. 105 et suiv.

l'artiste *entreprend* la construction d'une œuvre au sens d'une *lutte* acharnée contre des difficultés inhérentes à la résistance que lui opposent la structure et la forme auxquelles il vise; difficultés qu'il doit affronter moyennant une stratégie et une tactique constamment remises en cause, sans jamais perdre de vue l'objectif qu'il s'est fixé. Il doit particulièrement disposer de ressources suffisantes (talent, possession du «métier»), disponibles et valorisables. Par ailleurs, il lui faut faire la part entre son intention ferme qui se traduit par la continuité de la dynamique de son entreprise et le besoin d'envisager l'éventualité d'aléas imprévisibles auxquels il devra faire face. Enfin, prudence et témérité constituent les deux entrêmes singuliers d'une dialectique délicate, entre lesquels il se mouvera.

De toute manière, ne serait-ce pas dans maints domaines que, sur tous les plans, l'aphorisme héraclitéen relatif à la guerre¹⁶ se verrait amplement confirmé?

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

16. Cf. *supra*, et la n. 5.



6.

UN MOMENT KAIRIQUE: L'ÉCLOSION DE LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE GRECQUE

S'interroger sur le monde et sur soi-même fut de tout temps l'apanage de l'homme. Or ce questionnement s'avéra, dès l'origine, étroitement lié à la magie et à la religion. Il n'a jamais existé de société humaine où magie, religion et art n'aient été pratiqués. Les deux premières visaient à pénétrer le mystère de l'existence en fonction de l'intégration du «moi», à travers le «nous», dans un environnement réel, merveilleux, certes, mais souvent hostile, avec lequel il paraissait urgent de se réconcilier. La religion fournissait l'image d'une réalité surnaturelle régissant l'univers, et dont on pouvait invoquer la protection, voire l'indulgence; la magie, des pratiques appropriées à cet effet; et l'art, expression formelle et symbolique des vécus humains, en favorisant la communication à l'intérieur des groupes et en contribuant à leur consolidation, fit, quant à lui, initialement, partie de ces pratiques: ornementation d'outils ou d'armes pour en rendre l'action plus efficace, représentation réaliste du gibier virtuel (art pariétal) ou de scènes de chasse pour en anticiper l'issue heureuse, ou encore de divinités ainsi matérialisées.

Les rapports de causalité fonctionnant dans les sociétés archaïques sous la forme *post hoc ergo propter hoc* furent constamment évoqués en l'occurrence, moyennant des incantations, pour précipiter ou pour repousser des événements espérés ou craints, selon le cas. Des mythes furent élaborés à partir de croyances épar- ses pour les réunir en ensembles structurés, plus ou moins cohérents, reflétant la structure d'une société donnée, et auxquels d'autres mythes venaient s'agglutiner, reflétant, eux, des changements sur- vens dans cette structure: ils les recouvraient sans les étouffer pour autant; d'où les innombrables contradictions pertinentes qu'on y relève, et qui sont propres à la mentalité primitive. Tous visaient à rapprocher, par un lien étiologique, l'univers sensible de l'univers de l'au-delà. L'apport de l'art consista, dès lors, à les investir et à les

représenter par des formes esthétiques facilement saisissables. Cet état de choses, où mythe et magie régnaient de manière absolue, fut courant non seulement en Orient, mais aussi en Grèce même. Il est décrit dans les poèmes homériques et par Hésiode (*Théogonie*), et ne disparut jamais complètement de la scène.

Et puis, subitement, au cours du VI^e siècle avant notre ère, un éclair surgit dans l'esprit des hommes, bouleversant les consciences par la viguer de pensée dont il témoignait. Il s'agissait, en fait, d'une révolution qui remplaçait la quête du surnaturel par la recherche de purs principes régissant l'univers. Dans ce même contexte, on remplaça la pratique égyptienne de la *géodésie*, destinée à établir une répartition des terres, teriguées au gré des crues du Nil, par la science de la *géométrie*; et l'*astrologie* mésopotamienne, censée interpréter le mouvement des corps célestes par rapport à l'avenir réservé aux humains, par la science de l'*astronomie*. On ne visa plus exclusivement à des fins immédiates, mais à l'acquisition d'un par savoir, entendu essentiellement comme une fin en soi, indépendamment de ses applications éventuelles dans le quotidien, le développement parallèle des techniques se prêtant, à la rigueur, à faciliter désormais ces applications.

Ce mouvement général de changement des objectifs de la pensée entraîna obligatoirement un renouveau des attitudes face au problème du monde et de la vie. On demeura à l'affût d'une réponse rationnelle complètement indépendante de la tradition mythique, et valable en soi; autrement dit, se suffisant à elle-même en tant que vérité. Le mythe se trouva écarté au profit de *logos*, de la raison. Les arts abandonnèrent les formes guindées dans lesquelles ils s'étaient, pour la plupart, confinés, pour en adopter d'autres, plus émancipées, plus souples et plus élaborées. En quelques décenniers à peine, l'esprit constatait sa propre renaissance. Plus tard, Platon soutiendrait que les Grecs n'avaient rien inverté d'eux-mêmes et qu'ils auraient, «tout» emprunté aux barbares; mais en ajoutant qu'à ce «tout» ils auraient su apposer l'empreinte de leur génie. Ce fut sa version justificative, d'ailleurs bien fondée, de ce que l'on devait appeler «le miracle grec».

Tel le *Noûs* anaxagoréen, censé s'attaquer initialement à un seul point de l'univers, qu'il ébranle avant que son action se propage à la totalité pour y imposer l'ordre, la philosophie, au sens strict du terme, émergea dans les villes d'Ionie avant de se répandre à l'ensem-



ble du monde grec, jusque dans la Grande Grèce. On s'est souvent interrogé sur les raisons de cette faveur géographique en évoquant la richesse accumulée dans la région grâce au commerce, et qui permit aux hommes de se libérer des contraintes journalières pour s'adonner à des loisirs spirituels. L'argument est, pour ainsi dire, nécessaire, mais nullement suffisant. À n'en pas douter, l'extension prise par la navigation et le commerce entre métropoles et colonies, ainsi qu'avec des pays «barbares», avait contribué à la formation de nombreux «Ulysses» ayant connu plusieurs mentalités étrangères, et capables de dépasser des préjugés traditionnels locaux. On ne saurait toutefois négliger le facteur des régimes politiques, plus ou moins démocratiques, dans des cités à population réduite, cosmopolites de surcroît, où les libertés individuelles étaient respectées et que les esprits éclairés, tel Pythagore, s'empressaient de fuir dès qu'il arrivait qu'un tyran s'emparât du pouvoir.

C'est dans ce climat de démocratie, où le savoir ne fut plus le privilège d'un groupe, que la philosophie naquit, se consolida et s'épanouit pour un temps, avant de gagner des cités prestigieuses comme Athènes. On y ajoutera volontiers l'incertitude et l'angoisse causées dans la région par la menace d'une invasion imminente perse. Ne retrouvera-t-on pas pareille angoisse reflétée dans les philosophies dites hellénistiques?

La philosophie est-elle encore en mesure de prospérer au cours du siècle entamé? Les conditions matérielles, à ce effet, sont, à coup sûr, bien réunies: communications accélérées, règne de l'informatique (avec ses risques), tendance à la libération de l'homme de ses soucis journaliers, temps de détente accru, tout prédispose à la réflexion philosophique. Par contre, la philosophie doit aujourd'hui faire face à une nouvelle présence accablante du mythe. Le mythe de l'égalité économique (à obtenir par des moyens tyranniques à une date sans cesse repoussée) a été remplacé par le mythe de la mondialisation et par celui, d'allure manichéenne, de la lutte des puissances du bien contre celles du mal, sans compter le mythe qui met en avant les idoles sans valeur, de sucroît royalement rémunérées, du stade et du spectacle, et qui attirent la jeune génération au point, de l'empêcher de penser à sa condition présente pour se préparer un avenir meilleur, digne d'elle: mythes auxquels, nulle personne sensée ne croit, mais que personne n'ose dénoncer ouvertement en s'appuyant sur des principes et sur une méthode strictement philosophiques.

Kant distinguait judicieusement jadis la «philosophie», du «philosophe», l’une consistant à ressasser ce qui est acquis; l’autre, à explorer rigoureusement et authentiquement le nouveau. Tendances et courants philosophiques actuels incitent à patauger, plutôt qu’à créer. Devrait-on, alors, pour dépasser cette situation, souhaiter l’imminence de quelque menace avec l’angoisse générale qu’elle serait susceptible de susciter? Devant une telle éventualité désastreuse, force est de se contenter des seuls progrès de la démocratie, ne serait-ce que dans les parties du monde où les libertés démocratiques ne risquent pas (encore) d’être phagocytées. L’apparition prochaine d’un Socrate contemporain serait-elle à exclure? La philosophie ne serait-elle pas destinée, de par sa nature, à se réinventer sans cesse?

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



7.

UNE DYNAMIQUE COSMOLOGIQUE ET ONTOLOGIQUE: L'INTERPÉNÉTRATION

L'herméneutique du concept d'interpénétration a fait l'objet d'une étude approfondie de la part des Pères de l'Église, qui l'ont appliquée à la recherche sur la relation entre les personnes de la Trinité¹. Bien que cet aspect de la question soit d'un intérêt métaphysique passionnant (la preuve en est qu'il suscita des polémiques enflammées jusqu'en 325 de notre ère, lors du Concile de Nicée, où fut adopté le dogme d'*homoousion*, "de la même essence"), il n'est guère dans notre intention de nous aventurer dans un domaine strictement réservé aux théologiens. On se limitera donc à un commentaire orienté uniquement sur le point de vue philosophique du problème². On rencontre le terme grec équivalent, *περιχωρησις*, chez Anaxagore³, tout comme le verbe apparenté *περιχωρεῖν*⁴. Le sens des deux termes renvoie à l'idée même de *fusion progressive*⁵. Il est, par ailleurs, mieux déterminé si l'on tient compte des sens respectifs des deux autres verbes, *συγχωρεῖν* ("grouper") et *ἐκχωρεῖν* ("éloigner")⁶. L'action du *Noûs* anaxagoréen se serait amorcée à partir d'un point

1. Cf. entre autres, CYRILLE D'ALEX., *De Trin.* (M. PG 77, 1144 B); MAX. LE CONF., *Quaest. ad Thalassium de Script.* (M. PG 90, 608 D); GREG. D'AGRIG., *Eccles.*, 2,1 (M. PG 98, 808 B).

2. Cf. E. MOUTSOPOULOS, L'être associé, in IDEM, *Questionnements philosophiques*, t. 1: *Conscience et création*, Athènes, 1971, pp. 45- 48; IDEM, L'être accompli, *ibid.*, pp. 49-61.

3. Cf. ANAXAG., fr. B 12 (D.-K.¹⁶ II, 38, 5; 12; 14); 13 (II, 39, 16).

4. Cf. IDEM, fr. B 12 (D.-K.¹⁶ II, 36, 7 et suiv.); B 11 (II, 36, 20). L'attribution de la paternité du terme par LUCIEN, *Vit. Auct.*, 14, à HÉRACLITE (D.-K.¹⁶ I, 190, 21) n'est pas à retenir. Cf. E. MOUTSOPOULOS, La critique d'Anaxagore chez Moréri et Bayle, *Annales de la Fac. des Lettres et Sc. Humaines d'Aix*, 34, 1960, pp. 19-32.

5. Cf. ANAXAG., fr. B 12 (D.-K.¹⁶ II, 38, 7-9).

6. Cf. IDEM, fr. B 15 (D.-K.¹⁶ II, 40, 6-7).



précis pour s'étendre graduellement⁷ sur l'ensemble de l'univers. La fusion progressive en cause ne se serait pas produite sans effets secondaires dont la séparation des éléments qui constituaient le mélange originaire et leur regroupement en *homœoméries* (ὁμοιομέρειαι) sont les plus importants⁸.

Le processus de fusion s'opère par *interpénétration* (ou *compénétration*) mutuelle d'un élément dans l'autre. On pourrait ainsi en suivre le développement. Il s'agit, en fait, de l'activation d'un projet conçu⁹ et réalisé simultanément, tout comme le projet créateur du démiurge dans le *Timée* platonicien¹⁰. Il est hors de question d'accepter, ainsi que certains l'affirment, que le *Noûs* anaxagoréen agit *du dedans* sur l'univers, donc qu'il ne lui est point transcendant. Interpénétration et fusion forment les deux aspects complémentaires du même processus de création ontologique qui présente tous les caractères d'une production dynamique; autrement dit, qui est dotée de la puissance évoluant de soi à partir d'un stade en quelque sorte préparatoire vers un stade résolument effectif; et ce, indépendamment du fait qu'il s'agit du développement d'un acte noétique/volontaire simultané, conformément à un dessein préétabli et mis en valeur au moment même de sa conception et indépendamment de sa durée, en vertu de l'énergie grâce à laquelle il fut lancé. Ce moment précis présente toutes les propriétés d'un *kairos*, c'est à dire d'un instant unique et irrépétible¹¹; et il en est de même de ses effets, quelle qu'en soit la durée. La dynamique de l'interpénétration se solde, en définitive, par une union dans l'identité, obtenue, dans le cas des *homœoméries*, à la suite d'une différenciation; et par une unité dans la diversité dans tous les autres cas de création ou de permanence ontologique; tant et si bien, que création et permanence tendent à s'interpénétrer elles-mêmes.

7. Cf. *ibid.*, (II, 38, 6-7). Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La philosophie présocratique. Du mythe à la raison*, 2^e éd., Athènes, Gartaganis, 1978, p. 61.

8. Cf. ANAX., fr. A 1 (D.-K.¹⁶ II, 5, 28); A 15 (II, 10, 23); A 44 (II, 17, 24 et suiv.); A 45 (II, 18, 5 et suiv.); A 46 (II, 18, 33 et suiv.); A 104 (II, 30, 16); B 5 (II, 35, 11).

9. Cf. IDEM, fr. B 12 (II, 38, 5; 9-12). Cf. J. MOREAU, *L'âme du monde, de Platon aux Stoïciens*, Paris, Les Belles Lettres, 1939, p. 49.

10. Cf. PLATON, *Timée*, 37 a; E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon*, 2^e éd., Paris, P.U.F., 1989, p. 361.

11. Cf. IDEM, *Method and Kairic Intentionality: the Kairic Moment*, *Phenomenological Inquiry*, 17, 1993, pp. 58-61; IDEM, *Prospéctive et historicité de la pre-*

Or, le coup d'envoi de l'interpénétration fait partie intégrante du dessein initial lequel agit en tant que ferment de l'ensemble du processus de fusion¹². Il s'ensuit que l'interpénétration par laquelle celle-ci s'opère est plus qu'une manifestation: une dynamique qui contient en soi sa propre finalité; autant dire qu'elle est un ferment¹³ *entéléchique*; à savoir, qui s'incorpore à son produit définitif. C'est à ce titre qu'elle assure la continuité entre causes et effets, directs autant qu'indirects, en un développement incessant, conformément à la nature dynamique de la source dont elle-même est issue et qu'elle représente, tout en la prolongeant, avec tout ce qui s'ensuit¹⁴. Principe de fusion harmonique entre parties et soi-même, tirant sa dynamique de sa propre intentionnalité, l'interpénétration s'affirme comme une puissance organisatrice s'intégrant dans les éléments qu'elle sert à unifier¹⁵, pour s'avérer, en définitive, comme le principe par excellence de cohésion tant de l'univers que des êtres particuliers qui le composent, mais aussi des êtres instaurés que sont les créations du *noûs* humain¹⁶ dans tous les domaines de son activité¹⁷ perpétuelle. Ainsi la distinction envisagée par R. Ruyer entre «l'idée d'une finalité-intention et l'idée d'une «finalité-harmonie»¹⁸ peut-elle être désormais considérée comme étant privée de sens à l'intérieur d'un univers intégré et intégral. Dans ce contexte, *homooûsion* (ὁμοούσιον) impliquerait-il une interpénétration originaire inhérente à la Trinité, mais dynamique quant à ses manifestations?

sence divine, *Il senso della filosofia cristiana oggi*, Brescia, Morcellana, 1978, pp. 103-104.

12. Cf. IDEM, *Desmos kallistos kairios*, Sur la dynamique de l'idée d'analogie chez Proclus, *Philosophia*, 34, 2004, pp. 277-279; cf. P.-M. SCHUHL, *Desmos, Mélanges A. Diès*, Paris, Vrin, 1956.

13. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Culture méditerranéenne, culture européenne: le ferment grec, in IDEM, *Philosophie de la culture grecque*, Athènes, Académie d'Athènes, 1998, pp. 384-398.

14. Cf. IDEM, *L'itinéraire de l'esprit*, t.1: *Les êtres*, Athènes, Hermès, 1974, pp. 46-49.

15. Cf. IDEM, L'autonomie ontologique, *Daulos*, Athènes, 1971, pp. 187-192.

16. Cf. IDEM, Vers une phénoménologie de la création, *Revue Philosophique*, 86, 1961, pp. 261-291.

17. Cf. Éti. SOURIAU, *L'instauration philosophique*, Paris, P.U.F., 1939, pp. 66-74.

18. Cf. R. RUYER, *Esquisse d'une philosophie de la structure*, Paris, Alcan, 1930, p. 334.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



8.

HASARD ET NÉCESSITÉ CHEZ PLATON

Je me propose d'étudier les notions de *hasard* et de *nécessité* chez Platon en deux étapes. (i) Dans le *Timée*, où elles sont explorées sur fond d'une troisième notion, celle d'*intelligence*, censée jouir, à l'encontre des deux autres, d'une liberté consciente; et (ii) dans les *Lois*, où elles sont mises en rapport avec la notion de *kairos*¹, radicalement distincte de chacune d'elles qui désignent des puissances surnaturelles² ce manifestant en soi (et/ou) en concomitance ou en concurrence entre elles³.

1. Dans le *Timée*, la nécessité est, pour ainsi dire, opposée de fait à l'intelligence⁴. Il est vrai qu'avant d'en arriver à cette conception de la nécessité en tant que principe cosmologique pur, Platon a manifestement traversé une phase intermédiaire en la personnifiant dans le cadre de la cosmologie de la *République* où elle se profile sous les traits de la Moire Ananké, associée à la Moire Clôthô, comme une fileuse implacable, maniant un fuseau rigoureusement structuré autour duquel l'univers évolue⁵. Or, dans ce même cadre, toute ressem-

1. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Hasard, nécessité et kairos dans la philosophie de Platon*, *Hasard et nécessité dans la philosophie grecque*, Athènes, Académie d'Athènes, 2005, pp. 60-69.

2. Sur la seule notion de nécessité, cf. Irène SVITZOU, *Necessity in Plato's "Republic" and "Laws"*, *ibid.*, pp. 70-79.

3. Cf. *Lois* V, 709 b: μετὰ θεοῦ τύχη καὶ καιρὸς τ' ἀνθρώπινα διακυβερνῶσι; cf. *ibid.*, III, 687 a: πῶς... τοῦ καιροῦ... ἂν ἔτυχον. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Structure, présence et fonctions du kairos chez Proclus*, Athènes, Acad. d'Athènes, 2003, pp. 19 et la n. 17.

4. Cf. *Timée*, 48 a: μεμιγμένη... ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης καὶ νοῦ συστάσεως; cf. *ibid.*: νοῦ... ἀνάγκης ἄρχοντος.

5. Cf. *Rép.* X, 617 b. Sur la tradition qui met en jeu l'«harmonie des sphères», cf. *ibid.*, 617 c; *Timée*, 90 d; *Épin.*, 991 e; E. MOUTSOPOULOS, *La philosophie de la musique dans le système de Proclus*, Athènes, Acad. d'Athènes, 2004, pp. 40, n. 33; 86, n. 30; 112, n. 3; 194, n. 68; 216, n. 58. Pour un excellent commentaire de cette vision, cf. P.-M. SCHUHL, *Autour du fuseau d'Ananké*, in IDEM, *Études sur la fabulation platonicienne*, Paris, P.U.F., 1947, pp. 83-88.



blance entre les deux divinités ne peut que s'arrêter à cette seule similitude, Clôthô ne s'occupant apparemment que des destins humains⁶, alors qu'Ananké préside à la destinée de l'univers entier.

Le passage du *Timée* dont il est question ici mentionne, on l'a vu, non plus une puissance divine, mais une puissance érigée en principe pur, indépendamment du fait qu'elle est susceptible de se combiner avec un autre principe, transcendant, en la personne du *démiurge*, et annonçant l'objectif de son activité qui consiste à transmettre le reflet du Modèle divin par excellence, autrement dit du Bien sur lequel il a le regard constamment fixé, à l'Âme du monde, qu'il est en train de modeler et de structurer⁷. Ce principe n'est autre que l'intelligence du démiurge. Il s'agit, toutefois, d'une combinaison et non point d'un mélange, ne serait-il qu'ingénieux au possible, tel celui du Même et de l'Autre, auquel le démiurge procède en vue d'obtenir la substance définitive de l'Âme du monde⁸: combinaison au sein de laquelle il n'existe aucune équivalence possible entre les deux principes mis en rapport, car, par définition, la nécessité ne peut qu'être quasiment soumise à l'action de l'intelligence. Cette supériorité de l'intelligence est manifestement fondée sur une «nécessité» différente, interne, notamment celle d'une rationalité qui domine impérativement son activité. D'où le caractère mixte de la naissance du monde, déjà signalé⁹, et qui consiste en un mélange de nécessité et d'intelligence, cette dernière se révélant dominatrice de la précédente, en tant que prolongement direct de l'acte démiurgique. Sur ce point, le texte du *Timée* ne laisse subsister aucun doute¹⁰, bien qu'il soit contredit par une conception tout à fait différente exposée dans les *Lois*, et aux termes de laquelle aucune puissance divine n'est à même de braver la nécessité¹¹.

6. Sur le rôle de chacune des Moires, cf. *Lois XII*, 960 c-d.

7. Cf. *Timée*, 35 a et suiv.

8. Cf. F. M. CORNFORD, *Plato's Cosmology. The «Timaeus» of Plato, translated with a running Commentary*, London, 1937, p. 61. Il s'agit d'un mélange double d'une partie du Même avec une partie de l'Autre, puis, de ce premier mélange avec le résidu de chacune des substances initiales.

9. Cf. *supra*, et la n. 4.

10. Cf. *Tim.*, 48 a: νοῦ... ἀνάγκης ἄρχοντος.

11. Cf. *Lois V*, 741 a: ἀνάγκην... οὐδὲ θεὸς εἶναι λέγεται δυνατός βιάζεσθαι. Le terme, λέγεται se rapporte directement à la citation de Simonide dans le *Protagoras*, 345 d: ἀνάγκη δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται (trad. A. Croiset: «quant à la

Une expression atténuée de cette même idée est encore exposée dans les *Lois*. Elle est relative aux nécessités partielles impliquées par la nature des dieux¹², mais laisse pourtant persister une équivoque à propos du sujet auquel la nécessité s'applique: s'agit-il de nécessités auxquelles même les dieux sont censés être soumis ou bien de nécessités imposées par eux aux humains? L'équivoque ne peut que subsister, mais elle semble être d'importance secondaire en l'occurrence.

Pour ce qui est de la nature du rapport entre nécessité et intelligence au sujet de la constitution de l'univers, A. Rivaud propose la traduction suivante du texte platonicien: «... la naissance de ce Monde a eu lieu par un mélange des deux ordres <:> de la nécessité et de l'intelligence. Toutefois, l'intelligence a dominé la nécessité, car elle a réussi à lui persuader d'orienter vers le meilleur la plupart des choses qui naissent. Et c'est ainsi, par l'action de la nécessité, cédant à la persuasion de la sagesse, que le monde s'est formé, dès le principe»¹³. Dès lors, et de toute évidence, il s'agit d'un rapport d'imposition d'une rationalité seconde, finaliste, sur une rationalité première essentiellement causale, moyennant cette *πειθῶ* devant laquelle tout ce qui semblait nécessaire et inévitable se voit contraint de s'effacer, voire de disparaître¹⁴. Il s'agit, somme toute, d'une priorité reconnue à la prérogative imprescriptible de l'optimalité inhérente au rôle ordinateur de l'intervention démiurgique. «Persuasion» serait la manifestation de l'action effective du personnage du démiurge sur le statut de la nécessité; action qui concrétise le caractère optimal de son inspiration par le Modèle sur lequel il porte constamment le regard.

Ceci dit, il va de soi que l'intelligence du démiurge ne saurait être passive. J.-F. Mattéi établit, avec raison, un parallèle entre, d'une part, les trois degrés qui séparent l'idée du lit, de sa représentation artistique sensible et, d'autre part, les échelons qui s'interposent entre le Modèle contemplé et sa figuration sous forme d'Âme

nécessité, les dieux mêmes n'y résistent pas»). Cf. *Rép.* V, 464 e; VI, 489 d; 492 d.

12. Cf. *Lois* VII, 818 b: ὅσαι θεῖαι γε... τῶν ἀναγκῶν εἰσίν.

13. Cf. *Tim.*, 48 a-b (trad A. Rivaud, *ad loc.*, pp. 165-166).

14. Sur la critique platonicienne de la persuasion en tant qu'art de convaincre, cf., entre autres, *Gorgias*, 453 a et suiv.; 454 a et suiv.; 454 e: δύο εἶδη πειθοῦς...

du monde¹⁵. En effet, tel l'artiste, tout inspiré soit-il par ce qu'il contemple, le démiurge demeure libre d'agir quand et comme il le juge opportun, sans obligation autre que celle qui a trait à la finalité de son œuvre. C'est surtout à ce titre qu'il impose sa volonté au détriment du déterminisme implacable¹⁶ conformément à une «causalité véritable, ... pure rationalité», censée défier le besoin dans le cadre des «ordres complémentaires de l'intelligence et de la nécessité, l'un relevant d'une causalité finaliste à dimension éthique, l'autre d'une causalité mécaniste à dimension physique»¹⁷. De plus, l'accomplissement de la «mission» divine du démiurge justifie son ascendant sur le statut d'inertie qui qualifie l'existence de la nécessité: «mission» qui exige des initiatives successives, impossibles à prendre dans un contexte autre que celui d'une liberté, justifiée, à son tour, dans la mesure où elle apparaît hautement plausible; d'où la puissance persuasive avec laquelle elle s'exerce au regard de la nécessité. Or, même s'il arrive que celle-ci se soumette à l'intelligence, il n'en est pas moins vrai que bien des faits lui sont dûs également¹⁸, ce qui revient à dire que, loin de se voir supprimer par elle, elle se met finalement à son service.

Même de portée inégale, le mélange de la nécessité et de l'intelligence se révèle de la sorte favorable à toutes les deux. L'intelligence du démiurge, quant à elle, sous-tend sa propre liberté, cette même liberté par laquelle elle se manifeste. En d'autres termes, étant le reflet d'une intelligence supérieure, elle est liberté en soi. En conséquence, sa propre image, à savoir l'intelligence humaine, ne saurait, elle non plus, s'affirmer, que comme liberté qui brigue, à son tour, la toute-puissance de la nécessité dans ses manifestations circonstancielles¹⁹. Le jeu entre intelligence et nécessité en vue d'une prépondérance se poursuit à travers l'œuvre platonicienne. Sans trop s'arrêter devant

15. Cf. J.-F. MATTÉI, *Platon*, Paris, P.U.F., 2005, p. 67.

16. Cf. *Rép.* VI, 493 d: ἡ Διομηδεΐα (-ειος, SUD., s.v.) λεγομένη ἀνάγκη. Cf. ARISTOPH., *Ass. des femmes*, v. 1029.

17. Cf. J.-F. MATTÉI, *op. cit.*, pp. 67-68.

18. Cf. *Tim.*, 47 e: ... τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα· δεῖ δὲ καὶ τὰ δι' ἀνάγκης γιγνόμενα τῷ λόγῳ παραθέσθαι. Cf. *infra*, et la n. 50. Cf. *Phèdre*, 246 a; *Théét.*, 176 a; *Soph.*, 288 b; *Polit.*, 269 d; *Rép.* V, 473 d; *Tim.*, 25 c: ἐξ ἀνάγκης; *Épin.*, 980 a: ἀνάγκη.

19. Cf. *Tim.*, 69 a-e; 90 a-d.

l'affirmation de l'*Épinomis*, relative à la nécessité engendrée par l'âme munie d'intelligence²⁰, on notera l'allusion répétée du *Cratyle* à la notion de *lien* (δεσμός)²¹, mise en rapport avec celle d'ἀνάγκη²², au sens d'une causalité libérée du déterminisme rigoureux attribué à toute situation censée inévitable; causalité qui porte en elle le noyau d'une possibilité de détachement à l'égard d'une succession de faits irréversible²³. Un tel détachement suppose un certain degré de liberté et d'indépendance chez l'homme. Le besoin, sous forme de nécessité n'est, dans ce cas, qu'une condition supplémentaire²⁴ en vue d'un comportement précis; à moins que la providence divine impose une nécessité jusqu'alors imprévue²⁵. Aussi est-il indiqué de ne pas tergiverser dans l'attente d'une telle éventualité²⁶, ce qui, ici encore, implique la recherche d'un *kairos* dégagé de toute attache formelle avec le devenir normal prévu, mais cependant capable d'instaurer et d'imposer un devenir divergeant par rapport à un processus escompté, et ce au profit de l'homme. Il va de soi qu'en aucun cas pareille divergence ne doit dépasser les limites de la mesure pour atteindre le domaine de l'*hybris*.

On conclura de ce qui précède que la notion de nécessité, telle qu'elle apparaît dans le *Timée* platonicien, se présente de manière tant soit peu différente en comparaison avec le statut qu'elle affiche ailleurs, au livre *X* de la *République* par exemple, où elle apparaît sous les traits d'une puissance cosmologique déterminée et déterminante. On relève toutefois la mention parallèle de l'intelligence, au statut d'origine divine qui lui permet de s'imposer, *sans conflit* et par la seule voie de la persuasion, au caractère inexorable de la nécessité. Cet avantage se reflète clairement, à son tour, sur l'ascendant que l'intelligence humaine peut revêtir par rapport au déterminisme absolu qui qualifie l'univers physique, avec toutes les possibi-

20. Cf. *Épin.*, 982 b: ἡ ψυχῆς ἀνάγκη νοῦν κεκτημένης.

21. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Desmos kallistos kairios*. Sur la dynamique de l'idée d'analogie, *Philosophia*, 34, 2004, pp. 277-279. Cf. *infra*, pp. 183 et suiv.

22. Cf. *Crat.*, 403 c: δεσμός... πότερος ισχυρότερός ἐστιν, ἀνάγκη ἢ ἐπιθυμία; cf. *ibid.*: εἴπερ τῷ μεγίστῳ δεσμῷ δεῖ, καὶ οὐκ ἀνάγκη.

23. Cf. *Menex.*, 240 c: ἐν τῇ αὐτῇ ταύτῃ ἀνάγκῃ ζεύξαντες.

24. Cf. *Rép. I*, 347 c: δεῖ... αὐτοῖς ἀνάγκην προσεῖναι (nous soulignons).

25. *Phéd.*, 62 c: πρὶν ἀνάγκην τινὰ ὁ θεὸς ἐπιπέμψῃ (nous soulignons).

26. Cf. *Rép. I*, 347 c: ἀλλὰ μὴ ἀνάγκην περιμένειν.



lités que la notion de liberté, ainsi indirectement introduite, est censée entraîner.

2. Par contre, vers la fin de sa vie, ayant quasiment abandonné sa théorie des idées²⁷, qui avait fait jadis sa renommée, et adoptant sur la morale et la politique une attitude qu'on est en droit de qualifier de positiviste et de pragmatiste avant la lettre²⁸, et indépendante, de surcroît, de ses doctrines dites «non écrites»²⁹, Platon met en rapport les notions de hasard et de nécessité avec une autre notion, tierce, en affirmant, dans les *Lois*, que, «avec dieu, le hasard et le *kairos* gouvernent les affaires humaines dans leur ensemble»³⁰. Il est même, semble-t-il, superflu de préciser ici ce qu'il entend par *kairos*. Nous avons donné de cette notion une définition générale applicable à l'ensemble de la pensée ancienne³¹. Il s'agirait d'une tranche, à la fois minimale et optimale, découpée dans la temporalité, avant laquelle tout est possible et après laquelle rien ne va plus. Situé entre un *pas-encore* et un *jamais-plus*, ce «moment-ou-jamais» est une proposition (encourageante) unique et irrépétible

27. Cf., entre autres, P.-M. SCHUÏB, *L'œuvre de Platon*, Paris, Hachette, 1954, pp. 117 et suiv.

28. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Platon, idéaliste ou réaliste?*, *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, Saint-Augustin, Akademie Verlag, 2002, pp. 318-330.

29. Cf. Outre les travaux de Th. A. SZLEZÁK (et de son cercle), *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin, De Gruyter, 1985; Zur üblichen Abneigung der *agrapha dogmata*, *Méthexis*, 6, 1993, pp. 155-174; Dem Geheimnis Platons auf der Spur, *Süddeutsche Zeitung*, 11.03.1995, n° 59; Notes sur le débat autour de la philosophie orale de Platon, *Les Études Philosophiques*, 122, 1998, pp. 69-90; IDEM, c.r. de J. N. FINDLAY, *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*, 1974 et de G. WATSON, *Plato's Unwritten Teaching*, 1973, dans *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 230, 1978, pp. 1-37; cf. déjà la thèse classique de L. ROBIN, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris, 1908, notamment pp. 450-468, et A. E. TAYLOR, *Forms and Number. A Study in Platonic Metaphysics*, *Philosophical Studies*, London, 1934.

30. Cf. *Lois* IV, 709 b: μετὰ θεοῦ τύχη καὶ καιρὸς τὰνθρώπινα διακυβερνῶσι ξύμπαντα. Or, le plus souvent, c'est le hasard qui prévaut; cf. *ibid.*: τύχας δ' εἶναι σχεδὸν ἅπαντα τὰ ἀνθρώπινα πράγματα. Cf. *Epinomis*, 976 e; *Lettre III*, 316 d; *Lettre VII*, 326 e.

31. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Philosophie de la kairicité*, Athènes, Cardamitsa, 1984; *Kairos. La mise et l'enjeu*, Paris, Vrin, 1991; *Variations sur le thème du kairos. De Socrate à Denys*, Paris, Vrin, 2002; *Structure, présence et fonctions du kairos chez Proclus*, Athènes, Académie d'Athènes, 2003.



faite à la conscience, de s'en emparer et d'en «jouir» au *maximum*³².

Déjà dans le *Protagoras*, Platon associe le hasard à la nature, bien qu'il semble l'y opposer³³. Tout dépend en l'occurrence de l'acception accordée au terme de nature. Si on lui attribue le sens d'une donnée accomplie, force est de lui reconnaître une puissance déterminante et de rapprocher nature et nécessité: nécessité implacable à laquelle tout se plie, même ce qui paraît être une pure coïncidence. Si, en revanche, on lui attribue le sens d'un simple cadre à l'intérieur duquel tout se déroule de manière aléatoire, il s'ensuit qu'elle en est réduite à l'état d'une simple potentialité produisant une infinité d'occasions particulières. Dans les *Lois*, toutefois, le philosophe paraît opter pour la première éventualité, en discernant expressément nature, hasard et inventivité humaine³⁴. Ailleurs, enfin, il rattache directement le hasard à la providence divine dont la nature dépend incontestablement³⁵, au point que les humains en appellent au couple que forment ces deux principes³⁶, le hasard dû à la divinité n'étant que la manifestation d'une providence que l'homme souhaite, en tout cas, bienveillante à son égard, sachant que même les dieux sont soumis à une εἰμαρμένη qui peut contrarier leurs propres desseins³⁷. Au demeurant, ils espèrent jouir de la meilleure chance possible³⁸, le contraire n'étant pas toujours évité³⁹. Il est naturel de se lamenter sur son mauvais sort⁴⁰, mais on peut égale-

32. Cf. H. JONES, Le kairos mène-t-il au pragmatisme?, *Diotima*, 16, 1988, pp. 100-105.

33. Cf. *Protag.*, 323 d: φύσει τε καὶ τύχῃ.

34. Cf. *Lois X*, 888 c: τὰ μὲν φύσει, τὰ δὲ τέχνῃ, τὰ δὲ διὰ τύχην; cf. *ibid.*, X, 889 a-c.

35. Cf. *Lettre VIII*, 353 b: θείαν... τύχην καὶ θεόν.

36. Cf., par ailleurs, *ibid.*, VI, 757 e: θεὸν καὶ ἀγαθὴν τύχην... ἐν εὐχαῖς ἐπικαλουμένους; cf. *Épinom.*, 992 a.

37. Cf. *Lois XI*, 918: ἔκ τινος ἀνάγκης εἰμαρμένης; *Protag.*, 345 d: ἀνάγκη δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται (Simonide); *Lois V*, 741 a: ἀνάγκην... οὐδὲ θεὸς εἶναι λέγεται δυνατός βιάζεσθαι. Cf. *Lois XII*, 946 b: τῇ ἀγαθῇ μοίρᾳ καὶ τύχῃ; *Lettre VII*, 337 a: ἀγαθῇ μοίρᾳ καὶ θείᾳ τινὶ τύχῃ; cf. *Hipp. maj.*, 304 b: ἐμὲ δὲ δαιμονία τις τύχῃ... κατέχει (au sens d'un sort dominateur; cf. *ibid.*, 233 b: κατοχωρή); cf. *Timée*, 25 e: δαιμονίως ἔκ τινος τύχης; *ibid.*, 26 e: ἀγαθῇ τύχῃ; *Lois I*, 640 d; *Lettre VI*, 322 c; 326 a.

38. Cf. *Lois IX*, 856 e: τύχῃ ἀμείνονι; *ibid.*, XI, 924 a (cf. *infra*, et la n. 63).

39. Cf. *Lois IX*, 881 e: κεκοινωνηκέναι ἀλιτηριώδους τύχης; *ibid.*, IX, 877 a.

40. Cf. *Phédon*, 117 c: ἀπέκλαιον... τὴν ἐμαυτοῦ τύχην (au sens de «sort»); cf. *infra*, et la n. 40.



ment y voir, par ailleurs, l'indice d'une aubaine de qualité complètement différente⁴¹.

Il existe, bien entendu, des cas où la providence divine réserve aux hommes méchants un sort digne de leurs méfaits⁴²; mais, d'une manière générale, le hasard semble n'être, à l'origine, aucunement chargé d'une connotation positive ou négative à l'égard de la vie humaine: il se présente d'habitude sous un aspect fortuit⁴³, voire inattendu, ἀπροσδόκητος⁴⁴ (à l'instar de l'ἐξαίφνης⁴⁵) et, de toute manière, inhabituel⁴⁶. Par contre, Platon désigne, apparemment, une contradiction dans les termes, quand il fait mention d'un «hasard

41. Cf. *Phédon*, 84 e: οὐ συμφορὰν ἡγοῦμαι τὴν παροῦσαν τύχην; *Rép.* X, 620 c; *Critias*, 120 e; *Lois III*, 702 b; *IV*, 709 a; *IX*, 877 a; *X*, 922 b.

42. Cf. *ibid.*, X, 899 d: κακῶν... ἀνθρώπων... τύχαι; cf. *ibid.*, *IV*, 718 a. Il serait recommandé de discerner à ce propos entre *méchanceté* inhérente à certaines natures humaines (cf. E. MOUTSOPOULOS, *L'homme méchant par nature: Kant contre Rousseau, Kant sur la politique et la religion*, Paris, Vrin, 1995, pp. 195-197), et *hybris* circonstancielle, souvent involontairement commise, et dont rendent compte, par exemple, certains récits d'Hérodote. Les poètes tragiques font intervenir le *deus ex machina* pour arrêter ou atténuer la *nemesis* ou *tisis* que l'*hybris* entraîne inexorablement. Cf. *Rép.* V, 460 a: ὥστε τὸν φαῦλον ἐκεῖνον αἰτιᾶσθαι... τύχην. Il serait juste de ne point s'en prendre à son sort, qui n'est pas, du reste, mauvais de manière absolue, et à sa divinité tutélaire (cf. *Lois IX*, 877 a: τὴν ... οὐ παντάπασι κακὴν τύχην αὐτοῦ σεβόμενον καὶ τὸν δαίμονα), car on n'est pas à l'abri de calamités de toute sorte, qui s'amoncellent (cf. *Lois IV*, 709 a: τύχαι καὶ ξυμφοραὶ παντοῖαι πίπτουσai). Tout au contraire, il faut accepter son sort avec calme (cf. *Crit.*, 120 e: πραότητι... πρὸς τὰς ἀεὶ ξυμβαινούσας τύχας καὶ πρὸς ἀλλήλους χρώμενοι) ce qui équivaut à un ἀνέχου stoïcien avant la lettre.

43. Cf. *Phédon*, 58 a: τύχη αὐτῷ συνέβη; *Rép.* IX, 592 a: ἐὰν μή τις συμβῇ τύχη; *Phèdre*, 262 e: κατὰ τύχην γέ τινα; cf. *Lois III*, 702 b; *IV*, 710 c; *VI*, 758 a; 759 c; *IX*, 879 b; *Lettre VII*, 327 e: θεία τινὶ τύχη (cf. *infra*, et la n. 23); *Lettre VII*, 336 c.

44. Cf. *Lois XI*, 920 d: ἐὰν ἀπὸ τύχης ἀπροσδοκῆτου τις ἄκων κωλυθῇ; 924 d.

45. Ces deux termes diffèrent, néanmoins, dans la mesure où l'adjectif ἀπροσδόκητος signale une apparence inopinée qui ne correspond pas totalement à ce à quoi on s'attend, alors que l'adverbe ἐξαίφνης (cf. aussi l'adjectif αἰφνίδιος *Axiokhos*, 364 b: ἔκ τινος ὥρας αἰφνιδίου) désigne ce qui survient par surprise. Sur le sens d'ἐξαίφνης chez Platon, cf. E. MOUTSOPOULOS, *La fonction catalytique de l'ἐξαίφνης chez Denys*, *Diotima*, 23, 1995, pp. 9-16; IDEM, *Kairos et expectation. Vers une sémantique de l'espérance d'après Proclus*, *La notion d'espérance dans la pensée néoplatonicienne*, Athènes, Académie d'Athènes, 1998, pp. 39-44.

46. Cf. *Lois VI*, 774 e: ἐὰν... τύχη τις ἀήθης συμβαίῃ.

nécessaire»⁴⁷. En effet, ce qui est jugé inhabituel ou «hors de la norme», tel le merveilleux⁴⁸, suppose une conformité préalable, mais troublée par une puissance qui intervient pour arrêter ou simplement faire dévier le cours des événements. De même, supposer qu'un ordre établi soit *nécessairement* ébranlé, et ce par l'intervention d'un hasard, est à la rigueur acceptable⁴⁹. Quant à reconnaître au hasard un statut de nécessité relèverait, de prime abord, d'une pure antinomie. Extravagance? Reste à présumer que Platon entend par la formule «hasard nécessaire», tant soit peu surprenante, il est vrai, ou bien (i) que le hasard en question implique une providence divine, elle-même soumise à la nécessité; ou bien (ii) qu'il constitue la condition nécessaire (sinon suffisante) de l'accomplissement d'un fait. Le contexte privilégie, certes, la deuxième hypothèse. Il ne faut toutefois point perdre de vue que, pour Platon, la nécessité est normalement imputable à une providence⁵⁰.

Par ailleurs, on mérite souvent son sort qui, sous forme de hasard, est, à l'origine, bon⁵¹ ou mauvais⁵², favorable ou défavorable, mais devient fortune ou vicissitude, indifféremment, dans la mesure où il se présente comme coïncidence fortuite⁵³. Tout (ou presque tout) est une question de hasard (et de chance, si l'on tient compte du bien qu'on peut en tirer)⁵⁴; mais il va de soi que tout dépend aussi

47. Cf. *ibid.* VII, 806 a: εἴ τις ἀναγκαία τύχη γένοιτο.

48. Cf. E. MOUTSOPOULOS, La signification du merveilleux dans le «Théétète» de Platon, *Parnassos*, 69, 1965, pp. 83-87.

49. Cf. *Lois* VI, 759 c: τῇ θείᾳ τύχῃ ἀποδιδόντα; *Lettre VII*, 727 e (cf. *supra* et la n. 17).

50. Cf. *Rép.* IX, 579 c: (ὅς ἄν) ἀναγκασθῇ ὑπό τινος τύχης τυραννεῦσαι. Cf. *Tim.*, 48 a: μεμιγμένα... ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη. Cf. *supra*, et la n. 18. Cf. *Tim.*, 90 c; *Phéd.*, 62 c: πρὶν ἀνάγκην τινὰ ὁ θεὸς ἐπιπέμψῃ.

51. Cf. *Philèbe*, 57 e: τύχῃ ἀγαθῇ; *ibid.*, 66 a: cf. *Banquet*, 177 e; *Tim.*, 26 e; *Lois* I, 625 c; V, 732 d: μετ' ἀγαθῆς τύχης; VII, 873 a: μετὰ τύχης εὐμενοῦς; IX, 878 a: ἐπ' ἀμείνοσι τύχαις... τοῦ πατρός; IX, 856 e: τύχῃ ἀμείνοσι (cf. *supra*, et la n. 12); XII, 946 b: τῇ ἀγαθῇ μοίρᾳ καὶ τύχῃ ἐπιστρέψαντες.

52. Cf. *Ménex.*, 243 ἀναξίου τύχης τυχόντες (sc. les braves tombés au combat).

53. Cf. *Phèdre*, 262 c (cf. *supra*, et la n. 17); 265 c: ἐκ τύχης; *Tim.*, 25 e: ἐκ τινος τύχης; *Politique*, 300 a: λαχόντι ἐκ τύχης; *Lois* V, 732 c: κατὰ τύχας.

54. Cf. *Rép.* X, 604 d: ὀρθότατα... ἂν τις... πρὸς τὰς τύχας οὕτω προσφέροιτο.

du comportement des personnes vis-à-vis de ce hasard à double face. Il en est qui, tout en sachant que les choses s'accomplissent par chance, autant que par des actes appropriés qui y correspondent⁵⁵, demeurent inactifs, adoptent une attitude purement passive et s'en remettent au seul sort⁵⁶ qu'ils tentent, au demeurant, de séduire, ou encore se complaisent dans leur état⁵⁷, comme s'il ne s'agissait que de «nommer un objet à la légère»⁵⁸ et sans accorder la moindre importance aux conséquences de leur inaction⁵⁹, alors qu'il serait, en fait, impensable pour eux de réagir à temps contre une éventualité adverse, ne serait-ce que pour tenter d'éviter le pire en faisant basculer la situation en leur faveur⁶⁰. C'est précisément ici qu'intervient l'idée de *kairos*, occasion favorable s'il en est, à saisir au bon moment, «moment-ou-jamais» à dépister⁶¹ avec exactitude et de la manière à la fois la plus convenable⁶² et la plus adéquate, compte tenu d'une situation donnée: qualités d'agir indispensables dans ce cas, à

55. Cf. *Lois* II, 655 d: ἐν πράξει τε παντοδαπαῖς γινόμενα καὶ τύχαις. X, 899 d.

56. Cf. *Rép.* III, 399 b: καρτεροῦντος ἀμνησμένου τὴν τύχην; *ibid.*, II, 370 b: εἰς τὴν τύχην παραρῆ ἔργου καιρὸν διακρίνεται; II, 374 c: οὐ παριεῖς τοὺς καιροὺς καλῶς ἀπεργάζεσθαι (ne pas omettre d'en profiter).

57. Cf. *Banquet*, 203 c: ἐν τοιαύτῃ τύχῃ καθέστηκε.

58. Cf. *Crat.*, 394 e: εἴ τις τύχῃ ἔθετο αὐτῷ τὸ ὄνομα.

59. Cf. *ibid.*, 395 e: ἡ τύχη τῆς φήμης.

60. Cf. *Lois* X, 889 b: τύχη... φερόμενα τὰ τῆς δυνάμεως.

61. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Le viol des symétries et le kairos comme *métron* de l'art, *Metrum of Art*, Kraków, Jagiellonian Univ., 1991, pp. 134-137.

62. Cf. *Politique*, 284 e: πρὸς τὸ μέτρον καὶ τὸ πρέπον καὶ τὸν καιρὸν (cf. *infra*, et la n. 75); *Lois* VI, 772 e: καιρὸν... σύμμετρον (il s'agit de l'occasion la mieux adaptable à la situation dans laquelle on se trouve engagé). Cf. *infra*, et la n. 75. Καιρὸς est, du reste, intimement lié à μέτρον, à πρέπον et à δέον; enfin, à φρόνησις et ἀκρίβεια (*Politique*, 294 a-b). Par l'intervention de l'homme (elle-même manifestation de sa volonté qui confirme sa liberté), pourvu qu'elle soit menée avec prudence, mesure, exactitude et conformément à ce qui convient, le pur hasard se convertit en nécessité, Cf. E. MOUTSOPOULOS, Le viol des symétries, *loc. cit.*; IDEM, Méthorion et kairicité, *Philosophia*, 32, 2002, pp. 22-24; P. KUCHARSKI, La conception de l'art de la mesure dans le «Politique», *Bulletin de l'Assoc. G. Budé*, 19, 1960, pp. 459-480; M. I. SANTA CRUZ, Plotin, lecteur de Platon. L'interprétation plotinienne (*Enn.*, IV, 8, 18) d'un passage du *Politique* (284 e) de Platon, *Cahiers du Centre d'Études sur la Pensée Antique «Kairos kai Logos»* (Aix-en-Provence), 7, 1997, pp. 1-32.



condition toutefois de désirer consciemment et sincèrement que l'opération entreprise soit effectivement couronnée de succès.

Le plus souvent, certes, le *kairos* se profile inopinément; tant et si bien que la personne concernée le rate sans même en avoir pris connaissance sur le champ, quitte à se plaindre par la suite de sa malchance⁶³. Il importe d'être vigilant pour définir à l'avance les circonstances dans lesquelles il est utile d'intervenir par sa propre action⁶⁴, ne serait-ce que par sa parole au cours d'un débat, par exemple, pour le faire tourner à son avantage⁶⁵. On ne saurait commander directement l'apparition du *kairos* qui, pour sa part, échappe à la puissance humaine; il est néanmoins préférable d'être apte à en prévoir la probabilité, afin de le saisir promptement quand il s'y prêtera⁶⁶. Se comporter de manière à pouvoir muter la temporalité en *kairicité* suppose une véritable science⁶⁷: elle conduit au succès aussi bien le capitaine, gouverneur du navire⁶⁸, que l'homme

63. Cf. *supra*, et la n. 40.

64. C'est précisément ce que recommande Hippocrate (cf. l'aphorisme hippocratique: ὁ δὲ καιρὸς ὀξύς – à la fois minimal et optimal), cité à propos par PLATON, *Phèdre*, 268 b: 270 b, qui se réfère à l'art médical d'intervenir au moment opportun mais il en va de même de toute entreprise, surtout en politique; cf. *Politique*, 307 d: ὀξύτερα τοῦ καιροῦ. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Structure... du kairos chez Proclus*, pp. 150 et suiv... Cf. *Lois* V, 744 b: τῶν τε κατὰ πόλιν καιρῶν ἰσότητος ἔνεκα (à propos de la répartition des terres lors de la fondation d'une nouvelle cité); XII, 945 c: οὐ σμικρότατος καιρὸς σώζεσθαι... πολιτείαν: cf. *ibid.*: οὐ πολλοὶ καιροὶ πολιτείας λύσεώς εἰσιν (cf. *infra*, et la n. 68). Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Le kairos de l'action selon Proclus: travail et politique*, *Actes de l'Académie d'Athènes*, 76, 2003.

65. Cf. *Phèdre*, 272 a: καιροῦς τοῦ πότε λεκτέον καὶ ἐπισχετέον; *Sophiste*, 260 a: ὡς ἐν καιρῷ τοῖς τοιούτοις διεμαχόμεθα; *Théét.*, 207 e: *Axiochos*, 364 b: νῦν ὁ καιρὸς... ἐνδείξασθαι τὴν σοφίαν; *Lois* VI, 772 e: ἔλαβες τοῦ λόγου καιρὸν (expression qui signifie encore en grec médiéval: «demander l'autorisation de prendre la parole»).

66. Cf. *Lois* III, 687a: πῶς τοῦ καιροῦ ἂν ἔτυχον. Cf. *Alcib. II*, 148 a: τοῦ καιροῦ τυχεῖν. À propos de l'*Alcib. I*, cf. E. MOUTSOPOULOS, *Le kairos de la rencontre: dynamique et esthétique*, *Philosophia*, 31, 2001, pp. 138-142.

67. Cf. *Lois* I, 636 e: ὁ δ' ἀνεπιστημόνως ἅμα καὶ ἐκτὸς τῶν καιρῶν τὰναντία ἂν ἐκείνῳ ζῶῃ (autrement dit, échoue). Il est toutefois des cas où l'on doit procéder selon les indications, ne serait-ce qu'implicites, d'un *kairos* à respecter), mais sans aucun empressement qui risquerait de fausser les conditions dans lesquelles se déroule l'action. Cf. *Politique*, 307 e: καὶ ὅλην μοῦσαν ἐν καιρῷ βραδυτῆτι προσχρωμένην.

68. Cf. *Lois* IV, 709 c: καιρῷ... χειμῶνος συλλαβέσθαι κυβερνητικὴν... μέγα πλεονέκτημα.

d'état, gouverneur de la cité⁶⁹. La vigilance se révèle ainsi la vertu cardinale du politique⁷⁰; la nonchalance, elle, liée à l'inaction, n'est que mauvaise conseillère⁷¹. Devoir répondre aux exigences des circonstances, toujours uniques et irrépétibles, qui nous défient notre vie durant, est, certes, chose fastidieuse, mais plus qu'obligatoire. C'est ce que Platon est censé souligner à l'adresse d'Archytas de Tarente⁷².

Mention doit être faite ici, tout particulièrement, de la kairicité propre à la structure d'un exposé, oral, bien sûr, mais surtout écrit: l'auteur (ou le locuteur) est trop souvent tenté de s'éloigner du sujet principal qu'il développe pour traiter d'une question subsidiaire en guise de commentaire, alors que l'essentiel de cette même question doit faire ultérieurement l'objet d'une discussion détaillée dans une autre partie du discours. Pour en sauvegarder l'unité structurale, l'auteur se voit obligé de reporter son commentaire à l'endroit approprié, non sans en avoir prévenu son lecteur qui, de ce fait, s'attendra à une prochaine considération globale de la question évoquée. Ce procédé est largement suivi tant par Platon que par Aristote⁷³, qui renvoient en l'occurrence «au moment opportun». Pour les notions d'essentiel et de vital, Platon, comme déjà Homère, uti-

69. Souvent dans des conditions dramatiques. Cf. *Lois XII*, 945 c: πολλοὶ καιροὶ πολιτείας λύσεώς εἰσιν, cf. *supra*, et la n. 38), καθάπερ νεὼς ἢ ζώου τινός, οὓς ἐντόνους τε καὶ ὑποζώματα καὶ νευρῶν ἐπιτόνους, μίαν οὖσαν φύσιν διεσπαρμένην, πολλαχοῦ πολλοῖς ὀνόμασιν προσαγορεύομεν· εἰς δὲ οὗτος οὐ σμικρότατος (c.a.d. non de la moindre importance) καιρὸς τοῦ σώζεσθαι τε καὶ διαλυθεῖσαν οἴχεσθαι πολιτείαν.

70. Cf. *Lettre VII*, 326 a: τοῦ πράττειν περιμένειν αἰεὶ καιροῦς; *ibid.*, 327 e: τίνας... καιροῦς... μείζους περιμενοῦμεν;

71. Cf. *Politique*, 310 e: (une âme) νωθεστέρα... τοῦ καιροῦ (pris à la fois comme occasion et comme juste mesure de comportement).

72. Cf. *Lettre IX*, 358 a: τῆς γενέσεως ἡμῶν... πολλὰ καὶ τοῖς καιροῖς δίδεται τοῖς τὸν βίον ἡμῶν καταλαμβάνουσιν. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Sur les relations entre Platon et Archytas, *Actes de l'Académie d'Athènes*, 62, 1987, p. 306.

73. Cf. *Tim.*, 38 b: περὶ τούτων τάχ' ἂν οὐκ ἂν εἴη καιρὸς πρέπων ἐν τῷ παρόντι διακριβολουεῖσθαι; *Théét.*, 187 e: Ἴσως οὐκ ἀπὸ καιροῦ πάλιν μετελθεῖν. Et, inversement, cf. *Lois XI*, 926 e: εἰς τινα οὖν μοι καιρὸν φαινόμεθα τοὺς ἔμπροσθεν λόγους διεξελθεῖν. Il suffit de mentionner provisoirement que le problème existe et qu'il sera repris en temps opportun; cf. *Lois IV*, 708 e: ἐὰν πρὸς καιρὸν τινα λέγωμεν. Cf. E. MOUTSOPOULOS. Sur la connotation spatiale de la notion de kairos chez Platon, Aristote et Proclus, *Philosophia*, 31, 2001, pp. 135-138.

lise l'adjectif *καίριος*⁷⁴ qui désigne le point crucial d'une existence ou d'un problème, et à défaut de quoi ni existence ni problème ne sauraient, respectivement, subsister ou être conçus en tant qu'éventualités. C'est justement ce point crucial qui sert par excellence de repère pour la compréhension d'un objet de connaissance⁷⁵.

Saisir le *kairos* relève d'une opération compliquée: elle exige un travail préparatoire qui consiste à *calculer* (i) l'importance d'un *kairos* particulier (et non d'un autre) par rapport aux intentions de la conscience; (ii) le moment exact où, selon toute probabilité, ce *kairos* se présentera, compte tenu également des autres paramètres d'une situation donnée; et (iii) l'impact de la fruition du *kairos* en cause, fruition qui ne doit en aucun cas tourner au désavantage de l'opérant⁷⁶. Manquer le *kairos* devient un échec cuisant qu'on essuie par manque de vigilance et de préparation; préparation à une rencontre déterminante entre ce qui arrivera probablement et la conscience, attentive à ne pas se laisser induire en erreur par des apparences trompeuses⁷⁷. Il importe, enfin, de noter que chacune des deux formules: (ἐν) *καιρῷ* et εἰς *καιρόν*, renvoie à une catégorie de circonstances tout à fait opposée à une autre: la première comprend ce qui se totalise à l'intérieur de la marge à la fois minimale et optimale que constitue le *kairos*; la seconde, la remise en cause de la *kai*-ricité d'un moment présent en faveur de celle d'un moment futur⁷⁸.

74. Cf. *Iliade*, Δ 185; Θ 84 et 326; Λ 439. Cf. M. TRÉDÉ, *Kairos. L'à-propos et l'occasion. Le mot et la notion*, Paris, Klincksieck, 1992, pp. 25-32.

75. Cf. *Tim.*, 51 d: τοῦτο μάλιστα καιριώτατον γένοιτ' ἄν; *Lois IX*, 855 e: ὅσα ἂν εἶαι καίρια δοκῇ; *ibid.* XII, 961 a: εἴ τι... καίριον ἀκοῦσαι; *Philèbe*, 66 a: περὶ τὸ μέτρον καὶ τὸ μέτριον καὶ τὸ καίριον; *Politique*, 284 e: πρὸς τὸ μέτριον καὶ τὸ πρέπον καὶ τὸν καιρόν (cf. *supra*, et la n. 36). Il en est de même du *kairos* numérique, mesure optimale pour les mariages entre citoyens dans un but eugénique. Cf. *Rép.* VIII, 546 d: ἀριθμὸς γεωμετρικός... ἀμεινόνων τε καὶ χειρόνων γενέσεων ἃς ὅταν ἀγνοήσαντες... οἱ φύλακες συνοικίζωσιν νύμφας νυμφίοις παρὰ καιρόν (à contretemps; cf. *infra*, et la n. 55) οὐκ εὐφυεῖς οὔτ' εὐτυχεῖς παῖδες ἔσονται. Cf. A. DIÈS, Le nombre nuptial de Platon. Essai d'exégèse et d'histoire, *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 14/1, 1940, pp. 1-134. cf. E. MOUTSOPOULOS, *Structure... du kairos chez Proclus*, p. 151 et la n. 6.

76. Cf. *Lois VI*, 772 e: καιρόν σύμμετρον. Sur le calcul pettétique, cf. E. MOUTSOPOULOS, L'«art de vivre» selon Épicure: *petteia* et *kairos*, *Philosophia*, 27-28, 1997-1998, pp. 192-203.

77. Cf. *Lois III*, 687 a: πῶς... τοῦ καιροῦ... ἂν ἔτυχον;

78. Cf. *Lettre IX*, 359 b: ἐν τοιούτοις καιροῖς; cf. toutefois *Lettre VII*, 324 d:

On risque de passer à côté du kairos quand on en ignore l'approche⁷⁹, en agissant trop tôt (ἀκαίρως) ou trop tard (παρὰ καιρὸν) par rapport à sa manifestation⁸⁰ ou même en l'absence de toute perspective d'un kairos quelconque⁸¹. À dire vrai, ce qui importe pour Platon, c'est que la fruition du kairos soit envisagée sous un angle de respect du bien et à l'exclusion d'une intention frauduleuse susceptible d'entraîner des maux pour tous⁸². Il s'agit, par conséquent, de condamner toute manipulation du kairos, visant à un profit illicite⁸³.

Vie aisée et vie heureuse dépendent uniquement du savoir-faire des individus à l'égard du kairos qu'ils sont même appelés à pressentir, voire à défier à cet effet⁸⁴, ce qui suppose une organisation sans faille de l'existence. Dans ces conditions, qu'il soit réellement dû au hasard ou qu'il procède d'une providence, qu'il soit prévisible ou imprévisible, le kairos est, en fin de compte, un véritable sourire de l'univers, à l'adresse de l'homme qui peut se faire un devoir d'aller à sa rencontre pour en jouir ou de s'en désintéresser, à son propre détriment⁸⁵. D'après Platon, à la dialectique strictement kairique, à

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

τῶν... εἰς τὸν παρόντα καιρὸν ἀγαθῶν, avec une connotation tout à fait différente; cf. *Lois* VI, 709 c: καιρῷ χειμῶνος; *Protag.*, 340 e: εἰς καιρὸν; *Phédon*, 107 a: εἰς ὅτινά τις ἂν ἄλλον καιρὸν (cf. *infra*, et la n. 82).

79. Cf. *Rép.* II, 370 b: ἐὰν τίς τινος παρῇ ἔργου καιρός.

80. Cf. *Politique*, 277 a: παρὰ καιρὸν; *Rép.* III, 409 d: ἀβέλτερος αὖ φαίνεται ἀπιστῶν παρὰ καιρὸν καὶ ἀγνοῶν ὑγιὲς ἦθος, ἅτε οὐκ ἔχων παράδειγμα τοῦ τοιούτου.

81. Cf. *Lettre VII*, 339 c: ἄνευ καιροῦ; cf. *Rép.* VIII, 546 (cf. *supra*, et la n. 70).

82. Cf. *Lois XI*, 916 d (à propos de la κιβδηλία): ὥς ἐν καιρῷ γιγνομένην... πολλάκις ἂν ὀρθῶς ἔχοι, τὸν καιρὸν δὲ ἀτάκτως καὶ ἀορίστως ἑῶντες πολλὰ ζημιοῦνται καὶ ζημιοῦσιν ἑτέρους.

83. D'où la différence morale entre καιροθεσία et καιροσκοπία. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Catégories temporelles et kairiques, *Univ. d'Athènes, Annuaire Scientifique de la Faculté de Philosophie*, 1962, pp. 412-436; IDEM, The Meaning of Error according to Nicephorus Gregoras, *Mnémè*, Athènes, Papazissis, 1981, pp. 126-132 (où l'on retrouve le terme classique καιροφυλακεῖν sous la forme de καιροφυλακτεῖν).

84. Cf. *Rép.* IV, 421a: τοῦ εὖ οἰκεῖν (assurer leur bien être) καὶ εὐδαιμονεῖν μόνοι τὸν καιρὸν ἔχουσι.

85. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Protélésis. Le kairos, de Ptolémée à Proclus*, *Philosophia*, 34, 2004, pp. 280-281.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

deux volets: *pas-encore* et *jamais-plus*, qui se rejoignent le long d'un axe-charnière rigoureusement fixe, se superpose donc une autre dialectique, de caractère essentiellement pratique, elle aussi à deux volets: soumission à la nécessité et initiative dans la liberté, se rejoignant le long d'un axe-charnière mobile et déplaçable, lui, de part et d'autre, au gré de la personne qui l'envisage. Le *kairos* s'avère ainsi le critère objectif de la liberté de l'homme face au hasard autant qu'à la nécessité; partant, d'une responsabilité plutôt individuelle que collective. Il suffit pour cela que l'être humain acquière la connaissance bien fondée de la meilleure conduite à suivre en toute circonstance.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



9.

KAIROS ET EXPECTATIVE. UNE SEMANTIQUE DE L'ESPÉRANCE SELON PROCLUS

Dans une série de recherches¹ j'ai essayé d'aborder le problème de la kairicité dans la philosophie de Proclus. Dans la présente étude qui constitue une section limitée d'une enquête plus vaste sur la notion d'intentionnalité d'après le Diadoque², je concentre mon intérêt sur un sujet à propos duquel cette notion se concrétise et se précise davantage. Il s'agit de la référence persistante de la conscience, par anticipation, à l'avenir moyennant l'espérance. L'intentionnalité de la conscience est la manifestation de son dynamisme, alors que cette même intentionnalité s'exprime à travers les objectifs précis que la conscience se pose à elle-même. En l'occurrence, la conscience procède selon une prévision interne³.

L'activation de l'intentionnalité, en tant que processus provisionnel, s'accomplit, certes, dans le temps⁴, mais concerne en fait une

1. Cf. notamment E. MOUTSOPOULOS, *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, Paris, Les Belles-Lettres, 1985; 2^e éd., Paris, L'Harmattan, 2006, pp. 62-77; 153-166; 255-256; *Καιροφυής*. Sur la conception finaliste de l'intentionnalité chez Proclus, *Mélanges Édouard Delebecque*, Paris, Laffitte, 1983, pp. 313-320; *Parcours de Proclus*, Paris, CIEPA-Vrin, pp. 29-34; *Structure, présence et fonctions du kairos chez Proclus*, Athènes, Académie d'Athènes, 2003, pp. 150-166; *Variations sur le thème du kairos*, Paris, Vrin, pp. 130-165; *La philosophie de la musique dans le système de Proclus*, Athènes, Acad. d'Athènes, 2004, pp. 182-199; *Kairicité et liberté*, Athènes, Acad. d'Athènes, 2007, pp. 147-150.

2. Cf. F. BRUNNER, L'idée de kairos chez Proclus, *Méthexis. Études néoplatoniciennes présentées au Prof. E. Moutsopoulos*, Paris, CIEPA-Vrin, pp. 173-181, avec référence à nos propres études.

3. Cf. PROCLUS, in *Parmenidem*, IV, 955, 30-31 (Cousin): οὐ γὰρ ἄν ἄλλως τοῦτον δύνασθαι προνοίας ταῦτα καὶ ὁπωσοῦν ἀξιοῦν; cf. *ibid.*, IV 954, 30-31 (C.): πρόνοιαν ὕφεστῶσαν. Sur les quatre «modes» (ou catégories) sous lesquels Proclus classe l'activité providentielle en général, cf. *ibid.*, V, 1016, 4-1017, 39 (C.).

4. Cf. *ibid.*, VII, 1235,22 - 1236,20 (C.).



exploitation *kairique*⁵ de la temporalité; exploitation qui s'impose à travers une restructuration de la structure temporelle, à savoir par la distinction d'une discontinuité dans la continuité réelle⁶. Proclus signale la confusion qui avait régné dans la pensée présocratique à propos de la relation entre *kairos* et *chronos* par rapport à l'*Un* (le premier étant une appellation chère aux Pythagoriciens, alors que le second aurait été une dénomination préférée par les Orphiques⁷) et insiste sur le caractère *propice* du *kairos* en évoquant indirectement la conception aristotélicienne⁸ dont découle une attitude moins utilitariste que pragmatiste de la conscience vis-à-vis de l'objet de son activité⁹.

De ce point de vue, à la régularité qui caractérise le temps¹⁰ s'oppose l'asymétrie du *kairos* qui, cependant, le détermine comme *métron*, «mesure»¹¹, mais aussi, et par extension, comme objet de remise en ordre (εὐθυμοσύνη) qui est une disposition ou une providence de la conscience en vue de rétablir un agencement dérangé¹².

5. Cf. ARIST., *Éth. Nicom.*, A4, 1096 a 26 et 32; *Éth. Eud.*, A8, 1217 b 32; 37; 38, où le *kairos* est entendu comme τὸ ἀγνόν ἐν χρόνῳ. Cf. E. MOUTSOPOULOS, La fonction du *kairos* selon Aristote, *Revue Philosophique*, 109, 1985/2, pp. 223-226.

6. Cf. IDEM, L'avenir anticipé, *L'Avenir. Actes du XXI^e Congrès de l'ASPLF*, Paris, Vrin, 1987, pp. 9-12; Note sur la signification de *kairos*, *Diotima*, 16, 1988, p. 132.

7. Cf. *in Parmen.*, VII, 1224, 29-33 (C): μήποτε οὖν... χρόνου μὲν οὐδαμῶς ἐστὶ μετέχον, χρόνος δὲ ἐστὶν αὐτό· καὶ γὰρ οἱ Πυθαγόρειοι καιρὸν αὐτὸ προσηγόρευον, καὶ Ὀρφεὺς χρόνον ἀποκαλεῖ τὸ πρῶτιστον.

8. Cf. *supra* et la n. 5. Cf. *in Parm.*, VII, 1224, 39 - 1225,2 (C): καιρὸς δὲ ἐκαλεῖτο παρὰ τοῖς Πυθαγορείοις ὅτι τοῦ [προσφόρου] καὶ τοῦ δέοντος αἰτίος ἐστὶν· ὁ γὰρ καιρὸς τοιοῦτος νέμων ἐκάστω κατὰ τὸ πρόσφορον τὴν αὐτῷ προσήκουσαν ὠφέλειαν; VII, 1216,28-29 (C): τοῖς Πυθαγορείοις ἐδόκει τὸ πάντων πρῶτον καιρὸν ἀποκαλεῖν.

9. Cf. H. JONES, Le *kairos* mène-t-il au pragmatisme?, *Diotima*, 16, 1988, pp. 100-105.

10. Cf. *in Parmen.*, VII, 1221, 15 (C): τοῦ ἴσου χρόνου; *ibid.*, 30: τοῦ χρόνου πλήθους ἰσότητος. Cf. toutefois et uniquement par rapport à l'*Un*, *ibid.*, 1222, 31-32: τῆς κατὰ χρόνον ἀνισότητος καὶ ἀνομοιότητος.

11. Cf. *ibid.*, VII, 1216, 24-25 (C): τὸν καιρὸν καὶ τὸ μέτρον. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Le viol des symétries et le *kairos* comme *métron* de l'art, *Metrum of Art. Third Internat. Conference on Aesthetics*, Kraków, Jagiellonski Univ., 1991, pp. 134-137.

12. Cf. *in Tim.*, I, 89, 15 et suiv. Diehl: τὸ δὲ τῆς ἐορτῆς <sc. μιμεῖται> τὴν ἐν τῷ κόσμῳ διαιώνιον εὐθυμοσύνην. Cf. PROCLUS, *Commentaire sur la République*, trad. et notes par. A.-J. Festugière, t. 1, Paris, Vrin, p. 127 et n. 2.

C'est dans ce cadre que l'on concevra comme *καιροφυής* la notion de finalité appliquée au caractère de l'objet de la conscience, lequel est soumis par excellence à un traitement kairique; ou, encore, qui, par sa nature, s'offre à un tel traitement; ou, enfin, qui est même destiné, une fois activé de façon appropriée, à créer un *kairos*¹³ envisagé, à son tour, comme cause; notamment, comme cause¹⁴ de la réduction convenable d'un désordre à un ordre, mais aussi comme effet lui-même d'une disposition régulatrice¹⁵. D'une manière générale, le *kairos* est conçu par Proclus uniquement comme propice et utile, pourvu, bien entendu, que la conscience le crée et s'en occupe toutes les fois que cela est nécessaire»; sinon, son entreprise ayant échoué, le *kairos* entraîne toutes sortes d'effets désagréables pour elle. Par conséquent, le *kairos* est également une mesure en ce qu'il détermine le trop et le trop peu dont il interrompt la continuité, par ailleurs indiscernable, en s'interposant entre eux.

Le *kairos* est donc activé, sinon créé, par la conscience, pour se rendre propice à ses convoitises¹⁶. Dans le même ordre d'idées, Proclus fait également état de la disposition de la conscience, qu'il estime pouvoir mettre en rapport avec l'espérance¹⁷. Il faut ici recourir aux *Trois opuscules* du Diadoque¹⁸, où la notion d'espérance est affiliée à celle d'expectative; plus particulièrement, du point de vue de sa dimension kairique. L'expectative est l'attente d'un profit, d'un bénéfice (mais encore d'un châtement)¹⁹ à référence kairique et, en substance, l'attente d'une guérison de passions du corps ou de l'âme;

13. Cf. *ibid.*, p. 137 et n. 3. E. MOUTSOPOULOS, *Καιροφυής...*; cf. *supra* et n. 1; PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, t. 1, p. 314 et n. 4 (Fest.).

14. Cf. *supra* et n. 8. Cf. *in Parm.*, VII, 1224,40-41 (C.): τοῦ [προσφόρου] καὶ τοῦ δέοντος αἴτιος. Sur la notion de *kairos utile*, cf. PROCLUS... *République*, t. 1, p. 98 et n. 1 (Fest.).

15. Cf. *supra* et n. 12.

16. Cf. PROCLUS, *Comm. sur le Timée*, t. 1, p. 50 et n. 2 (Fest.).

17. Cf. *ibid.*, t. 1, p. 34 et n. 3.

18. Cf. Procli Diadochi, *Tria opuscula* (*De providentia* <DP>, *De malorum subsistentia* <DMS>, *De decem dubitationibus* <DDD>... latine Gulielmo de Moerbeke vertente et graece ex Isaacii Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta, Berolini, W. De Gruyter 1909. Dans ce qui suit, le texte latin est mentionné ainsi que sa restitution en grec [...], si elle a effectivement été transmise.

19. Cf. *DDD*, 50, 20: «ab expectata punitione <DDD>, 50, 20-21: διορίζουσα ἤδη καὶ τῷ οὐπὼ τὴν πράξιν τῆς προσδοκουμένης (sic) κολάσεως».

d'un rétablissement dépendant des dieux²⁰, tout comme de la patience, d'allure kairique, affichée par la conscience. D'ailleurs, l'expectative consiste dans l'attente des effets d'une relation causale²¹ en vue d'une intervention ultérieure lors du kairos indiqué selon un processus provisionnel de la conscience²² à partir de l'apparition d'un espoir²³ qui constitue à la fois l'objet de la fixation d'un but et du choix déterminant d'un kairos²⁴. Il est en outre supposé que ces deux processus sont conjointement mis en œuvre par Socrate au moment où il espère que, grâce à sa mort imminente, il sera délivré du fardeau de son corps²⁵. Son espérance est celle d'acquérir la vraie connaissance²⁶.

L'espérance s'établit dans le climat insupportable créé par les difficultés de la vie²⁷. À travers elle la conscience vise à provoquer ou bien à simplement attendre patiemment (ou impatiemment) la

20. Cf. PLATON, *Lois* VI, 709 b: μετὰ θεῶν αἴαν καὶ καιρὸν τ' ἀνθρώπινα διακυβερνᾶν σύμπαντα. L'idée du kairos de la guérison et sans conteste d'origine hippocratique. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Musique et états orgiastiques chez Platon, Kerkiras*, 5, 1992, pp. 141-151. Cf. *DDD*, 51, 20-22: «animarum sanatio diu appellata omnium medicinalium artium est inter magis artificios palam» <*DDD*, 51, 19-20: ἡ τῶν ψυχῶν ἱασις, δίκη προσαγορευμένη, πασῶν ἐστὶν ἱατρικῶν τεχνῶν ὄντως τεχνικωτάτη>.

21. Cf. *DDD*, 56, 34-35: «propter... has causas... expectare» <*DDD*, 56, 33-34: διὰ ταύτας τὰς αἰτίας περιμένειν>.

22. Cf. *DP*, 53, 11; 13; 16. Cf. les notes de M. ERLER dans sa traduction de ce texte (*Proklos Diadochos, Über die Vorsehung, das Schicksal und den freien Willen an Theodoros den Ingenieur (Mechaniker)*, Meisenheim am Glan, 1980).

23. Cf. *DP*, 33,8.

24. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Catégories temporelles et kairiques*, *Univ. d'Athènes, Annuaire de la Fac. de Philosophie*, 1962, pp. 412-436, notamment pp. 433-434; IDEM, *Questionnements philosophiques*, t. 1: *Conscience et création*, Hermès, 1971, pp. 118-121.

25. Cf. PLATON, *Phédon*, 66 b-d. Cf. *DP*, 49, 3-6: «has quidem Socrates, has autem sperans se habiturum, absolutus a corpore illuc ait perveniens scire verum... ipse occasionem talis spei» <*DP*, 49, 3-5: ὧν (sc. γνώσεων) Σωκράτης τὰς μὲν ἔχων, τὰς δὲ ἔξειν ἀπολυθεὶς τοῦ σώματος ἐλπίζων ἐκεῖσε ἐλευσόμενος τὰληθὲς δεδήλωκεν εἴσεσθαι>.

26. Cf. *DP*, 52, 4-5: «propter spem ut vere cognitionis post separationem ab hinc» <*DP*, 52, 3-4: διὰ τὴν ἐλπίδα τῆς ὡς ἀληθῶς γνώσεως μετὰ τὴν ἐνθένδε ἀπαλλαγὴν>.

27. Cf. *DP*, 38, 6: «in... difficilibus speraverint» <*DP*, 38,5: οἷς ἂν ἐλπίσωσι χαλεποῖς>.

formation de conditions profitables à l'existence²⁸. En tant que passions de l'âme, plaisir et douleur obnubilent la raison innée²⁹ qui, seule, est en état d'assurer les modalités d'une considération purement kairique de la réalité en formation, alors qu'il nous faut nous débarrasser des passions en cause³⁰. La *prohairesis*, elle, qui préside au choix d'une éventualité parmi d'autres, s'oriente vers le bénéfice³¹ escompté à partir de la désignation kairique d'une espérance précise³². L'espérance est elle-même souvent remise à une providence divine qui, en principe, demeure sans rapport étroit avec l'attitude provisionnelle humaine laquelle n'est autre qu'une prévision intentionnelle. Cette remise risque toutefois de se révéler irrationnelle et erronée quand elle est accompagnée d'une ignorance des conditions objectives qui laissent présager un bénéfice. C'est pourquoi il est impensable de s'en prendre à la providence surhumaine, voire simplement à son propre destin, si l'on ignore soi-même le *kairos* censé être offert par ce destin ou cette providence³³. Tout au contraire, la prévision de la conscience qui devance les faits par le biais de sa référence kairique à ces derniers, devance sur le plan intellectif

28. Cf. DP, 39, 13: «proficientibus nobis» <DP, 39, 12: ἀπο τῶν ὠφελούντων ἡμᾶς>.

29. Cf. DP, 17, 16-17: «in nobis ratio ut ratio movetur» <DP, 17, 14: ὅταν ὁ ἐν ἡμῖν λόγος ἐλλόγως κινεῖται (sic)>.

30. Cf. DP, 17, 23-24: «a delectationibus illis et tristitiis sequestratur» <DP, 17, 20-21: ἀρίστησιν ἑαυτὸν...αἰσθήσεων...καὶ ἡδονῆς καὶ λύπης>. Cf. PLAT., *Phédon*, 65 b: ὅτι οὐκ ἀκούομεν ἀκριβὲς οὐδὲν οὔτε ὀρώμεν. Cf. DP, 23, 6-7: «Irititiae dolemus»; *ibid.*, 23,6: «sine tristitia»; DDD, 48,3: «tristatur» <DDD, 48, 2: λυπεῖται>. Cf. DDD, 38, 10: «tristium donatio» <DDD, 38, 9: ἀλγεινῶν δόσις>. Les passions de l'âme affectent non seulement les sens, mais encore l'imagination. Cf. DDD, 45, 5-6: «in sentientibus et fantasiantibus» <DDD, 45, 7-8: μὴ μόνον αἰσθανομένων ἀλλὰ καὶ φανταζομένων>. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Les structures de l'imaginaire...*, pp. 179-194; IDEM, Les fonctions de l'imaginaire chez Psellos, *Diotima*, 8, 1980, pp. 81-90; IDEM, *Philosophie de la culture grecque*, Athènes, Acad. d'Athènes, 1998, pp. 312-320.

31. Cf. DP, 39, 8-9: hiis que a proficientibus nobis utens cooperativis virtutibus» <DP, 39, 12: ταῖς ὑπὸ τῶν ὠφελούντων ἡμᾶς χρωμένη συνεργοῖς δυνάμεσι>. Cf. ARIST., *Éth. Nicom.*, Z 2, 1139 a 23 et 1139 b 5: ἡ προαίρεσις ὀρεξίς βουλευτική, διανοητική.

32. Cf. DP., 38, 7-8: «et electivum secundum se aut eligens cum aliis» <DP, 36, 7-8: καὶ προαιρετικὸν καθ' ἑαυτὸ ἢ μετ' ἄλλων προαιρούμενον πράττειν>.

33. Cf. DP, 4, 3-5; 8,1-14. Cf. DDD, 51, 5-6 <DDD, 51, 28-29>. Cf. DDD, 49, 21-22: «neque accusaret fortunam» <DDD, 49, 22: οὐτ' ἄν... ἡτιάσατο τύχην>. Cf. DDD, 34, 12 <DDD, 34, 11>.



intentionnel ce qui doit advenir, notamment s'il s'agit de pratiques curatives³⁴.

Au-delà de ces engagements vis-à-vis du hasard ou de la nécessité³⁵, l'intention libère la conscience humaine de ses hantises³⁶ fatalistes et lui permet de déterminer, de pair avec la providence transcendante, une «connaissance prospective³⁷ qui comble le vide d'une expérience provisionnelle déficiente³⁸. C'est justement dans ce cadre que se situe l'état d'espérance: elle se distingue de la croyance³⁹ dans la mesure où elle se réfère à des situations souhaitées par des consciences accablées⁴⁰ qui, à travers elle, accèdent à une satisfaction et à une quiétude bienvenues. Grâce à la *prohairésis*, qui révèle un libre arbitre intentionnel, la conscience qui souhaite espère et expecte à la fois la réalisation de son objectif conçu au niveau émotif autant qu'intellectif. Ainsi surmonte-t-elle toute attitude déterministe⁴¹. Quant à l'espérance, confirmation d'un désir⁴², elle s'avère être l'effet d'une prédisposition bienveillante face à la liberté, tout en entraînant le désengagement de la conscience de ses prévisions excessives éventuelles⁴³. Elle est comme un appel à ce qui doit advenir, qu'elle relie de manière modérée à l'existence, compte tenu des aléas que comporte une intention exagérée de la conscience⁴⁴ et protège cette dernière par la mise en valeur de ses dispositions kairiques qui en soulignent la dimension intentionnelle principale.

34. Cf. *DDD*, 51, 1-3 <*DDD*, 51, 24-25>.

35. Cf. *DP*, 42, 20: «moiram (id est sortialem <vel> fatalem)». Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Hasard, nécessité et kairos dans la philosophie de Platon, Hasard et nécessité dans la philosophie grecque*, Athènes, Acad. d'Athènes, 2005, pp. 65-69.

36. Cf. *DP*, 13, 19; 58, 3-9; 59,1. Cf. *DMS*, 4, 14; 16,5.

37. Cf. *DDD*, 5,5 <*DDD*, 5, 4>.

38. Cf. *DDD*, 12, 11 <*DDD*, 12, 9>; *DMS*, 57, 11.

39. Cf. *DDD*, 56, 26 <*DDD*, 56, 25>.

40. Cf. *DDD*, 33, 11-12 <*DDD*, 33, 9-10>.

41. Cf. *DP*, 13, 15-16 <*DDD*, 13, 12-13>. Cf. PLAT., *Tim.*, 48 a: μεμειγμένην μὲν τὴν τοῦδε τοῦ κόσμου σύστασιν ἐκ νοῦ τε καὶ ἀνάγκης, νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Hasard et nécessité dans le «Timée»*, *Philosophia*, 37, 2007, pp. 170-175.

42. Cf. *DDD*, 31, 32 et 38; *DMS*, 58, 35-36; *DP*, 23, 5 <*DP*, 23, 5-6>; 16,6 [16, 6].

43. Cf. *DP*, 23, 16-17 <*DP*, 23, 17-18>. Cf. PLAT., *Républ.* X, 617 e; cf. *Alcib.*, I, 135 c: ἐλευθεροπρεπής.

44. Cf. *DMS*, 53, 12 <*DMS*, 53, 12>.



10.

PROTÉLÉSIS: LE KAIROS, DE PTOLÉMÉE À PROCLUS

Nous avons longuement traité de la notion de *kairos* dans notre ouvrage récent sur *Structure, présence et fonctions du kairos chez Proclus*¹, et mentionné, au passage, la référence du Diadoque à Ptolémée, au sujet de la prévision de l'occasion qui se présente comme favorable à l'action envisagée². Nous nous proposons d'analyser, dans ce qui suit, les conditions dans lesquelles une telle prévision s'avère possible, ainsi que les démarches de la pensée qu'elle entraîne et les étapes que la réflexion est susceptible de suivre à ce propos. Le *kairos* s'affirme comme la section du devenir avant laquelle rien n'est encore accompli, partant tout est possible; et après laquelle, les jeux étant faits, «rien ne va plus».

Dans ces conditions, le *kairos* s'avère «le-moment-ou-jamais», qui se situe entre le «pas-encore» et le «jamais-plus»³. Platon a beau constater que hasard et *kairos* gouvernent les choses humaines⁴; il n'empêche que l'homme ne saurait se prêter passivement à un tel déterminisme auquel il réagit en devançant les événements par la recherche du *kairos*, occasion unique qui se présentera à lui pour lui permettre de réaliser ses intentions qui font elles-mêmes partie intégrante de son intentionnalité générale⁵ manifestée par une succes-

1. Athènes, Académie d'Athènes, 2003.

2. Cf. *ibid.*, p. 157 et la n. 58.

3. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Kairos. La mise et l'enjeu*, Paris, Vrin, 1991, pp. 34-48.

4. Cf. PLATON, *Lois* V, 709 b: μετὰ θεοῦ τύχη καὶ καιρὸς τὰνθρώπινα διακυβεύωνται; *ibid.*, III, 687 a; 702 b; 744 b; 745 e; VI, 772 e; XII, 945 c; cf. PROCLUS, in *Alcib. I*, 124, 10-11 Westerink; *de providentia et fato*, 34, 18-20 (Boese) <34, 23-25 Isaac>; *ibid.*, 34, 23 (B.) <34, 31-32 I.>.

5. Cf. E. MOUTSOPOULOS, L'idée l'intentionnalité en histoire, *Pela filosofia. Homenagem a Tarcisio Padilha*, Rio de Janeiro, Pallas, 1984, pp. 581-585.



sion de prospectives⁶. L'aspect épistémologique du *kairos* rejoint ainsi son aspect praxéologique. En d'autres termes, l'affrontement heureux du *kairos* suppose sa conception antérieure au sein de la conscience, sous forme d'anticipation de son avènement et de définition rationnelle *a priori* des manœuvres les mieux indiquées pour le défier de manière à le dominer, avec les résultats les plus salutaires pour l'existence⁷. À cette fin, la conscience est à même de s'installer dans l'avenir qu'elle transforme ainsi en présent; autrement dit, de restructurer le temps moyennant sa propre kairicité.

Mathématicien autant que philosophe, Proclus s'inspire des doctrines de Ptolémée dont il commente la *Tétrabiblos*. Aux termes de ces doctrines, certains phénomènes astronomiques permettent des prédictions relatives à des phénomènes météorologiques dont ils marquent, par conséquent, le *kairos*. Il en est de même des anomalies observées à propos de la lune, mais aussi de l'univers. Toutefois, des signes avant-coureurs permettent également de situer les divers instants propices qui marquent l'évolution des relations humaines. Or, dans les deux cas, Proclus adopte le terme de *protélésis*, proposé par Ptolémée pour désigner, avec des chances de certitude, le *kairos* d'une action située dans l'avenir. En actualisant ainsi le futur, en le rendant présent ou, plutôt, en l'antériorisant, la conscience devient conscience d'un fait accompli, mais non encore survenu. Le terme de *protélésis*, «accomplissement anticipé», designerait, dès lors, le processus par lequel la conscience envisage l'insertion de la kairicité dans le temps.

6. Cf. IDEM, Prospective et historicité de la présence divine, *Il senso della filosofia cristiana oggi*, Brescia, Morcelliana, 1978, pp. 103-104.

7. Du point de vue de l'empirisme antique (Épicure) et moderne (Hume), cette anticipation (τὸ προσμένον; cf. «habitude»; «attente»; «post hoc, ergo propter hoc») pourrait engendrer l'erreur; cf. E. MOUTSOPOULOS, L'art de vivre selon Épicure: *petteia* et *kairos*, in *Platon*, 53, 2002-2003, pp. 209-221, notamment, p. 214 et la n. 27. Cf. IDEM, *Le clinamen*, source d'erreur?, *Actes du VIII^e Congrès G. Budé*, Paris, 1968, pp. 175-182.

11.

L'ÉCLATEMENT ORIGINAIRES ET LA NOTION D'ÉMANATION CHEZ PROCLUS

1. La théorie cosmologique du Big Bang, telle qu'elle a été formulée au cours de la deuxième moitié du XX^e siècle, met en cause l'auto-éclatement d'une énergie primordiale qui, lors d'un moment précis, se répand dans l'espace et le temps, institués du même coup par elle, pour former l'univers. La question de savoir si une telle explosion s'est produite instantanément ou si elle suppose une durée dont l'évolution de l'univers témoigne de la continuité, pose le problème de la précédence d'un état anénergique de cette énergie et de son statut transcendant, biblique et platonicien ou bien statique et immuable selon la conception aristotélicienne¹. D'où s'ensuit le problème du statut de la phase initiale, elle-même désignée comme instant-zéro². Par ailleurs, la question surgit de savoir si l'ordre cosmique établi préexistait potentiellement au sein de l'énergie primordiale ou s'est établi de lui-même par hasard ou par nécessité inhérente³. Enfin, la question de la finalité de l'univers se pose à partir de son comportement: traverse-t-il actuellement une phase d'expansion irréductible ou bien est-il destiné à se re-contracter après avoir atteint une limite maximale d'extension, jusqu'à reformer un noyau de dimensions inconcevablement infimes et doté d'une énergie insoupçonnée, égale à celle de l'énergie dont il provient? Le stoïcisme a répondu à cette question par la notion de conflagration fi-

1. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Masses and intervals in Plato's «Timaeus», *Diotima*, 30, 2002, pp. 26-29; IDEM, Some considerations concerning Aristotle's attitude towards cosmic space, *ibid.*, 27, 1999, pp. 100-103.

2. Cf. IDEM, Temps initial et temps initiatique chez Augustin. Une interprétation intentionnaliste, *Giornale di Metafisica*, 13, 1991, pp. 231-242.

3. Cf. *Hasard, et nécessité dans la philosophie grecque*, Athènes, Académie d'Athènes, 2005; *Nécessité-Hasard-Liberté*, Athènes, Académie d'Athènes, 2007.



nale (ἐκπύρωσις, Big Crunch), qui implique une périodicité, un cycle de renouvellement⁴.

2. Plus radicale sur tous ces points se révèle la conception envisagée au sein de la tradition néoplatonicienne, de Plotin à Proclus, qui met en vedette les notions d'*émanation* (πρόοδος) et de *conversion* (ἐπιστροφή). Elles font allusion à l'idée d'extention de l'univers, complétée par celle de condensation subséquente. Il s'agit d'un univers en mouvement perpétuel à partir d'un centre fixe vers une périphérie, scandé en outre par des étapes intermédiaires plus ou moins précises (*hypostases*), mais en nombre croissant au fur et à mesure que le système néoplatonicien se développe. La multiplication de ces étapes atteint son plus haut degré chez Proclus, le païen, et chez son émule chrétien connu sous le nom de (pseudo-) Denys l'Aréopagite dont l'œuvre, traduite en latin par Jean Scot Erigène, influence directement ce dernier⁵. Cette multiplication rend possible la gradation extrême des éléments et des situations envisagés au sein du système, au point qu'il s'agisse désormais d'une structure qui tient compte d'une discontinuité dans la continuité et, inversement, d'une continuité dans la discontinuité, grâce au mouvement incessant réciproque qui anime l'ensemble du système et qui permet la solution de maints problèmes philosophiques réputés insolubles depuis l'apparition du dualisme ontologique parménidien, modéré chez Platon⁶ en vertu de l'interpolation de valeurs intermédiaires entre l'être et le non être, admises telles quelles par Plotin, puis, en nombre accru indéfiniment, chez le Diadoque⁷. De ce dernier on pourrait citer de très nombreux textes qui font état d'une émanation à partir de l'Un originel qui se propage à travers ses produits successifs lesquels il-

4. Cf. par ex., SVF, II, 183, 27; 184, 10; 187, 21; 190, 38. Cf. V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1953, pp. 135 et suiv.

5. Et bien d'autres encore, surtout les représentants des divers mysticismes, notamment chrétiens, islamiques et hébraïques, mais aussi Hegel et les hégélianismes de tous bords, puis, plus récemment, P. TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, t. 1, *Le phénomène humain*, Paris, Seuil, 1955, pp. 33-62, où un processus d'évolution fait allusion à une conversion tout en supposant une émanation, passée, elle, sous silence.

6. Cf. *Sophiste*, 264 e.

7. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Le modèle platonicien du système ontologique plotinien, *Diotima*, 19, 1991, pp. 9-12; IDEM, *Structure, présence et fonctions du kairos chez Proclus*, Athènes, Académie d'Athènes, 2003, pp. 20-22.

lustrent, de manière encore plus satisfaisante que les textes correspondants de Plotin, l'analogie entre la théorie du Big Bang et la conception générale néoplatonicienne du processus de l'émanation et de son inversion ultérieure (où simultanée), à savoir du processus de conversion. Les occurrences du terme d'émanation, dans les six volumes de la *Théologie platonicienne* de Proclus, mathématicien de formation, dépassent les trois centaines et n'ajoutent rien de substantiel à sa théorie exposée plus succinctement dans ses *Éléments de théologie*, œuvre composée, à l'encontre des *Ennéades* plotiniennes, *more geometrico stricto* à la suite des *Éléments d'Euclide*, et imitée par Spinoza dans son *Éthique*. On se bornera, par conséquent, à la seule étude de cette œuvre concise sous réserve de poursuivre et d'élargir l'investigation lors d'une occasion prochaine.

3. Les théorèmes des *Éléments de théologie* se suivent régulièrement et sont intimement liés les uns aux autres, ainsi qu'à leurs corollaires, sans que cela soit indiqué *expressis verbis*, et le tout se tient cependant en un ensemble extrêmement conséquent. Dans le théorème initial et en guise d'axiome il est affirmé que «tout multiple participe, en quelque sorte, de l'Un»⁸ et qu'en conséquence «tout ce qui participe de l'Un est un et non un à la fois»⁹. Ce qui suit dérive de ces deux propositions initiales. Tout multiple est inférieur à l'Un (§5) et tout multiple est constitué soit d'entités unies soit d'entités unitaires ou *hénades* (§6)¹⁰ émanant directement de l'Un et, par conséquent, participant directement de celui-ci malgré leur multiplicité. Ces hénades forment ainsi les premières entités interpolées entre l'Un et les hpostases suivantes. C'est là une innovation importante introduite par Proclus dans le système néoplatonicien et il va de soi qu'étant exceptionnellement les seules entités dérivant directement de l'Un, les hénades lui sont inférieures (§7) tout en s'opposant aux autres entités subalternes qui, elles, en dérivent indirectement.

8. *Elementatio theologica*, éd. E. R. DODDS, Oxford, 1963, §1, p. 2.

9. *Ibid.*, § 2, 15, p. 2.

10. Cf. E. MOUTSOPOULOS, The Participability of the One through the Henads in Proclus' «Platonic Theology», *Elementa* (Amsterdam), 69, 1997, pp. 83-93, IDEM, L'Un et la fonction architectonique et épistémologique des hénades dans le système de Proclus, *Diotima*, 28, 2000, pp. 75-76.

tement¹¹. Dans la *République*, Platon plaçait le Bien au delà de l'essence¹². Plotin, pour sa part, définit l'Un, qu'il identifie avec le Bien, comme *inqualifiable* (frayant ainsi la voie au développement de la théologie négative) et comme n'étant tributaire d'aucune nécessité¹³. Pour Proclus, le Bien est supérieur à tout ce qui en participe et n'est que Bien (§7), cause première et supérieure à tout ce qu'il produit (§§ 8-12). Le Bien s'identifie avec l'Un et unit ceux qui participent de lui (§ 13).

4. Le réel comporte plusieurs degrés apparemment distincts, mais, en fait, contigus. D'abord, à l'égard du mouvement, tout être est soit immobile soit mobile; dans le dernier cas, il est mû ou bien de soi ou bien par un autre. Ce dernier cas rappelle la théorie aristotélicienne du premier moteur immobile qui fait «mouvoir en tant qu'objet de désir»¹⁴ et précède, par sa nature indivisible, ce qui se meut, et ce d'autant plus rapidement qu'il se rapproche du mouvant¹⁵. On ne pourrait omettre d'évoquer ici, par contre, l'éloignement, de plus en plus rapide, des galaxies entre elles et leur rapprochement éventuel dans un avenir lointain. On évoquera de même l'existence de systèmes solaires (250 déjà dénombrés sur plusieurs milliards), quelques-uns semblables au nôtre par la disposition de leurs planètes dont les masses sont symétriquement réparties en nombre croissant à partir du Soleil, puis décroissant à mesure de leur éloignement, et dont les vitesses de révolution sont quasiment proportionnelles à leur distance (la révolution de Mercure est de 88 jours seulement); d'autres, dissemblables, par exemple en raison de la répartition de leurs planètes respectives, à savoir celle qui présente la plus grande masse étant située à proximité de l'astre, avec les conséquences qu'on imagine¹⁶. Quant au premier moteur, il se

11. Cf. *Él. Théol.*, § 152, 30-32 (D.), Cf. A. E. TAYLOR, *The Philosophy of Proclus, Proceedings of the Aristotelian Society*, n.s., 18, 1917-1918, pp. 600-635.

12. Cf. *République* IV, 509 b.

13. Cf. *Enn.*, I, 8,2,4: ἀνευδεές; III, 8,11,42; V, 6,4,1; VI, 7,23,8; VI, 9,6,18; VI, 9,6,35.

14. Cf. ARIST., *Métaph.*, Γ, 8,1012 b 24; Λ6, 1072 a 1; Λ8, 1074 a 37; *Phys.*, Θ3, 253 b 10; Θ8, 265 a 4; Cf. E. MOUTSOPOULOS, *D'Aristote à Proclus: Mouvement et désir de l'Un dans la «Théologie platonicienne»*, *Diotima*, 28, 2000, pp. 70-74.

15. Cf. *Phys.*, Θ10, 267 a 20-23.

16. *Ibid.*, Θ10, 267 b 8.

trouve en état d'activité, d'énergie¹⁷, ce qui revient à dire qu'il n'est qu'énergie et qu'en tant que telle il se dispense sans jamais s'épuiser.

5. Pour Proclus, la réalité émane de l'Un moyennant les hénades et, à travers les diverses hypostases consécutives, se répand partout avant de se rétracter en se condensant (§§ 16-17). L'Un transmet sa propre nature à tout ce qui en émane. La matière est transcendée par l'Âme et celle-ci par l'Intellect qui, à son tour, l'est par l'Un (§ 20). De l'Un émane le multiple qui est du même ordre et réductible à lui, tout en lui étant inférieur (§§ 21-24). Par principe, ce qui est parfait procède à la génération d'êtres en agissant de manière identique et universelle (§ 25) et en les dotant de caractères semblables aux siens avant de procéder à la génération d'êtres quasiment dissemblables (§ 28). Toute conversion se fait en vertu d'une ressemblance (§§ 32-35) qui va diminuant lors de la procession (§§ 36-37) et persiste à travers toutes les étapes précédentes (§§ 36-40). Il en résulte que toute conversion se fait en raison d'au moins un résidu de ressemblance à partir des entités les plus imparfaites vers les moins imparfaites et, finalement, jusqu'à l'absolument parfait et éternel (§§ 41-50). L'énergie primordiale qui se répand sans s'affaiblir au cours de la procession, contrairement au deuxième principe de la thermodynamique («entropie»), est, en fin de compte, récupérée tout au long du stade de la conversion. La continuité du système proclusien, malgré la discontinuité apparente des hypostases envisagées, est maintenue grâce à l'insertion d'entités intermédiaires, les hénades en tout premier lieu, et qui assurent et entretiennent la cohérence de ce système qui présente tous les caractères d'un calcul infinitésimal et pourrait être qualifié de précurseur de la théorie cosmologique de l'éclatement originaire, combinée avec celle de la dilatation et de la restriction de l'univers.

6. En évitant les détails de l'argumentation de Proclus, pourtant essentiels en vue de la meilleure compréhension de sa pensée hautement originale au sein du néoplatonisme tardif, on s'arrêtera, afin de conclure, à l'idée d'énergie inhérente à l'activité de l'Un dans un univers philosophique en mouvement continu, et en tous sens¹⁸.

17. Cf. *Métaph.*, Γ5, 1010 b 37; Θ8, 1049 b 47.

18. Cf. E. MOUTSOPOULOS, La ronde des dieux dans le système de Proclus, *Actes de l'Académie d'Athènes*, 78, 2003, pp. 64-71. Cf. *Él. Théol.*, § 32, 3 et suiv., p. 36 et suiv. (D.).

L'énergie se répand à tout ce qui procède d'elle et y demeure sous forme de résidu, après être passée successivement à des niveaux inférieurs à chacun desquels elle appose, pour ainsi dire, son sceau. C'est en vertu de ces résidus de l'énergie initiale, comme en vertu de leur nature, semblable, sinon identique, à la sienne, que les entités émanant de leur source première tendent à la rejoindre par condensation, contraction et compression, les plus imparfaites atteignant les moins imparfaites et, à travers elles, graduellement, l'Un, à savoir la perfection même et la source de leur propre énergie. L'analogie du système proclusien avec la théorie du Big Bang et du Big Crunch est littéralement stupéfiante et coïncide absolument avec le modèle de l'éclatement et, accessoirement, avec d'autres modèles cosmologiques, tel celui de De Sitter, par exemple. Reste la constatation que, par les chemins les plus divers, le système de Proclus aura influencé maints philosophes modernes et sert, à la longue, de modèle incontestable au modèle cosmologique le plus récent et le moins contesté.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



12.

LA KAIRICITÉ DANS L'«ASTROPHYSIQUE» KANTIENNE

Le lecteur qui a sous les yeux pour la première fois les lignes du début de la *Conclusion* de la *Critique de la raison pratique*, de Kant, aux termes de laquelle «Deux choses remplissent le cœur d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes, à mesure que la réflexion s'y applique: le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi...; je les vois devant moi, et je les rattache immédiatement à mon existence»¹, se doute à peine que cette phrase n'est pas l'effet d'un éclair soudain, mais le produit d'une longue méditation qui prend ses racines dans deux des écrits kantien les plus anciens, respectivement l'«Histoire générale de la nature et théorie du ciel», datant de 1755, et «L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu», datant, lui, de 1763, notamment dans la septième «considération» de cet ouvrage, sans oublier les quelques allusions au monde céleste contenues dans la «Dissertation de 1770»². La théorie de Kant a été rapprochée de celle émise beaucoup plus tard par Laplace³, puis reprise *mutandis mutatis* respectivement par Schopenhauer⁴, Helmholtz⁵, et Marx⁶, et communément citée, peut-être à tort, comme «théorie de Kant-

1. AK V, 161-162; OP II, 801-802 (trad. J. Rivelaygue).

2. Par ex. AK II, 405, OP I, 656 (trad. F. Alquié): «l'espace constitue le principe de l'*Ensemble*, c'est-à-dire de tout ce qui ne peut être la partie d'un autre tout», qui semble contredire AK II, 403; OP I, 659: «L'espace n'est pas quelque chose d'objectif et de réel... mais il est *subjectif* et idéal...».

3. Cf. P. LAPLACE, *Exposition du système du monde*, Paris, 1796.

4. Cf. A. SCHOPENHAUER, *Parerga und Paralipomena, Sämtliche Werke*, t. 6, 1947, p. 142 et suiv.

5. *Reden* (3^e éd.), t. 2, 1903, pp. 55 et suiv., 77.

6. Cf. K. MARX, *Marx und Engels Werke*, t. 20, 1968, pp. 316 et suiv., 466; cf. F. ENGELS, *Anti-Dühring, ibid.*, pp. 52 et suiv.



Laplace»⁷, mais également en raison, si l'on tient compte (à part le parallèle des explications du philosophe allemand et du savant français sur la structure de l'univers, qui, toutes les deux dérivent de la théorie de Newton) de l'idée commune, chez l'un et l'autre, d'une cause kairique nécessaire que Kant appelle Dieu, pour sa part, alors qu'il est convenu de l'appeler, par opposition, «le démon de Laplace», à savoir d'une intelligence, ne serait-ce qu'*immanente* aux lois de l'univers réduites aux seules lois de la mécanique. C'est d'ailleurs à une pareille réduction qu'à la suite de Newton, Kant s'était déjà livré. «Après avoir ramené le monde au chaos le plus simple», écrit-il, «je n'ai pas appliqué pour le développement du grand ordre de la nature d'autres forces que celles de l'attraction et de la répulsion, deux forces qui sont toutes deux également certaines, également simples et en même temps également originaires et universelles»⁸. D'une manière générale, Kant suppose que la matière était à l'origine dispersée dans l'espace cosmique et que, par la suite, elle se mit en mouvement par l'effet de la gravitation pour, finalement, former le Soleil. En conséquence d'une perturbation opposée d'autres particules, qui s'y serait ajoutée, des mouvements secondaires en résultèrent; ils s'unirent en une rotation commune. Les parties de la matière dont le mouvement secondaire aurait atteint un degré d'équilibre suffisant pour leur permettre de graviter autour du Soleil s'en seraient détachées sous forme de cercles concentriques pour constituer ensuite les planètes.

Kant semble contester, en soutenant cette hypothèse, fondée, comme il le prétend, sur la pure mécanique, qu'on ait affaire, lors de cette cosmogonie, à une intervention kairique divine, ne serait-ce qu'indirecte. Il ne manque tout de même pas de remarquer que son explication des faits est «compatible avec la foi en un Dieu sage»⁹. Il défend la thèse aux termes de laquelle il suffit de se hisser jusqu'au niveau de la transcendance à travers la grandeur de la nature pour

7. Cf. C. F. von WEIZSÄCKER, *Die Tragweite der Wissenschaft(en)*, t. 1, 1964, pp. 131 et suiv.; 156 et suiv.; cf. U. W. BARGWENDA, s.v. *Kant-Laplacesche Theorie*, J. RITTER - K. GRÜNDER (hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 4, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 693 b - 694 a.

8. Cf. Histoire générale de la nature et théorie du ciel, AK I, 234-235; OP I, 51-52 (trad. Fr. Marty).

9. L'unique fondement, AK II, 147 et suiv., OP I, 417-419 (trad. S. Zak); Histoire générale, AK, 1, pp. 333-335; OP, 1, pp. 92-95.

communiquer pleinement avec le divin: «Toute la nature qui comporte une relation générale d'harmonie afin de pouvoir être l'objet de complaisance pour la divinité, ne peut que remplir d'une satisfaction sans fin cette source originelle de toute perfection»¹⁰. De même, au début du huitième chapitre de l'«Histoire générale de la nature», qui traite de la «preuve générale de l'exactitude d'une théorie mécanique de l'organisation de l'univers», on lit ce qui annonce très précisément la première image du début de la Conclusion de la deuxième *Critique*¹¹: «On ne peut pas regarder l'univers sans reconnaître l'ordonnance excellente de son organisation, et les marques sûres de la main de Dieu dans la perfection de ses relations. La raison, après avoir considéré et admiré tant de beauté, tant d'excellence, s'indigne à bon droit de la folie téméraire qui a le front d'attribuer tout cela au hasard et à l'heureux accident. Il faut que la sagesse suprême en ait fait le projet et qu'une puissance infinie l'ait exécuté...»¹².

Tout ceci confirme l'acceptation d'une finalité universelle. «Il ne s'agit plut que de décider si le projet de l'organisation de l'univers est déjà déposé par l'entendement suprême dans les déterminations essentielles, et inséré dans les lois générales du mouvement... ou bien si les propriétés générales des parties constitutives du monde sont dans la complète incapacité de s'accorder... et ont eu besoin absolument d'une main étrangère pour parvenir à cette... perfection et beauté»¹³. En effet, «il faut reconnaître que les essences de toutes les choses ont une origine commune... parce que leurs propriétés ont leur source dans un unique entendement suprême»¹⁴; par contre, il eût été insensé de prétendre que l'ordre de l'univers aurait résulté à partir d'un désordre initial, grâce à l'intervention directe d'un *deus ex machina*, ce qui équivaldrait à un «miracle»¹⁵. À part la référence expresse aux «épicuriens»¹⁶, on devine ici des allusions res-

10. *Ibid.*, AK, 322; OP I, 90.

11. Cf. *supra*, et la n. 1.

12. Histoire générale, AK I, 331-332; OP I, 91; cf. L'unique fondement, AK I, 148; OP I, 419.

13. Histoire générale, AK I, 332; OP I, 91-92.

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*, AK I, 332-333; OP I, 92-93.

16. Cf. ÉPICURE, *Lettre à Hérodote*, 43, p. 8, 4 (Usener): τῇ περιπλοκῇ κεκλιμένοι; *apud* AETIUS, t. 12, 5, p. 31 a D (PLUT., I, 12, 3; STOB, *Ecl. phys.*, 14, 1:

pectives au *Noûs* anaxagoréen¹⁷ qui impose par le mouvement l'ordre à un désordre inerte, et au *démiurge* du *Timée* de Platon¹⁸ qui impose à un mouvant désordonné un mouvement ordonné, l'ayant jugé préférable à l'état précédent¹⁹. Tout au contraire, les lois de l'univers témoignent non d'une intervention après coup, mais d'un plan préétabli. Les propriétés essentielles de la nature «ne peuvent avoir de nécessité indépendante, mais doivent trouver leur origine dans un entendement unique»²⁰. Dès lors, «on ne peut plus attaquer la capacité de la nature comme si elle portait tort à l'existence d'un Être suprême»²¹.

Il n'en va certes pas différemment au sujet de l'autre opusculé kantien, sur le fondement de l'existence de Dieu, qui fait le pendant au précédent et dont le titre même annonce les positions. En somme, s'appuyant sur la théorie de Newton, Kant avance qu'à la faveur des lois de la mécanique la matière, originellement diffuse dans l'univers, a pu se condenser sous l'effet de la gravitation pour former la Soleil, en rotation autour de son axe et que, sous l'effet de mouvements secondaires, tangentiels, des anneaux concentriques, dans le prolongement de son plan équatorial auraient été formés, donnant par la suite naissance aux planètes, en rotation dans le même sens que le Soleil et en mouvement circulaire autour de lui²², ce qui invalide la thèse selon laquelle la disposition des planètes serait le résultat immédiat de la création divine de l'univers et non celui d'une évolution qui ne s'oppose toutefois nullement à l'idée de création²³.

κατὰ παρέγκλισιν; 19, 1; cf. USENER, p. 199, 280). Cf. E. BIGNONE, La dottrina epicurea del «clinamen», *Atene e Roma*, 8, 1940, pp. 159-198; cf. E. MOUTSOPOULOS, *Le clinamen*, source d'erreur?, *Actes du VIII^e Congrès G. Budé*, Paris, 1968, pp. 175-182.

17. Cf. IDEM, La critique d'Anaxagore chez Moréri et Bayle, *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Aix*, 34, 1960, pp. 19-32; ANAXAGORE, fr. 13 et 14 (*apud* SIMPLICIUS, 300, 27 et 157, 5; D.-K.¹⁶, II, pp. 39, 13-17 et 39, 21-40, 2).

18. Cf. PLATON, *Timée*, 37 c; cf. E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon*, 2^e éd., Paris, P.U.F., 1989, pp. 354-363.

19. Cf. *Timée*, 30.

20. Histoire générale, AK I, 333-334; OP I, 93-94.

21. *Ibid.*, AK I, 334; OP I, 94.

22. Cf. Fondement, AK II, 144-145; OP I, 414-415.

23. Cf. *Ibid.*, AK II, 144; OP I, 414.

En rejetant l'hypothèse des tourbillons à partir desquels les planètes auraient été formées²⁴, et en s'alignant sur les dernières découvertes de la mécanique céleste de son temps, Kant réussit à contourner les difficultés qu'aurait entraînées pour lui l'adoption pure et simple de théories théistes traditionnelles. Agissant de la sorte, il prend ses distances par rapport à celles-ci, tout comme à celles du matérialisme classique²⁵. Être «à la page» le met à l'abri de toute critique éventuelle et permet à sa théorie, «en suscitant la confiance dans la régularité et dans l'ordre pouvant découler des lois générales de la nature», d'ouvrir «un champ plus libre à la philosophie naturelle» et de «considérer une explication de ce genre, ou toute autre semblable, comme possible et compatible avec la foi en un Dieu sage»²⁶. Du coup, tous les atomismes anciens, fondés sur la notion de hasard, sont magistralement dénoncés²⁷. Pour finir, Kant oppose à la preuve ontologique la preuve cosmologique de l'existence de Dieu, qu'il privilégie en alléguant qu'elle est plus tangible parce que conforme aux connaissances scientifiques de son temps²⁸. Alors que la preuve ontologique conduit à l'idée d'un Être parfait²⁹, la preuve cosmologique, elle, conduit à l'idée d'un Être nécessaire³⁰. On ne saurait omettre de rapprocher cette attitude cosmologique, pourtant évolutionniste, contraire à l'attitude aristotélicienne qui soutient la pérennité de l'univers³¹, de cette dernière qui, toutefois, fait entrer en jeu l'idée de premier moteur³². D'ailleurs la notion de Transcendance est pertinente dans l'ensemble de l'œuvre de Kant³³.

24. Selon Dortous DE MAIRAN, *Dissertation sur la mesure des forces motrices des corps*, Paris, 1741.

25. Cf. *supra*, et la n. 16. Cf. Fondement, AK II, 148; OP I, 419.

26. Cf. Fondement, AK II, 148; OP I, 419.

27. Cf. *ibid.*

28. Cf. *ibid.*, AK II, 159-162; OP I, 432-434.

29. Cf. E. MOUTSOPOULOS, L'argument ontologique chez P. Braïlas-Arménis, *Die Wirkungsgeschichte Anselms von Cantorbery. Internationale Anselms-Tagung*, Bad-Wimpfen, 1970, pp. 303-307.

30. Cf. Fondement, AK II, 162-163; OP I, 434-435.

31. Cf. E. MOUTSOPOULOS, L'espace cosmique selon Aristote, *Platon*, 52, 2001-2002, pp. 42-46.

32. Cf. ARIST., *Métaph.*, Δ8, 1012 b 24; Λ6, 1072 a 1; Λ7; Λ8, 1074 a 37; *Phys.*, Θ3, 253 b 10; 8, 265 a 4.

33. Cf. *Cr. de la. r. pure*, Théorie transc. de la méth., ch. II, AK III, 517-535;

Il ressort de ce qui précède que Kant innove en matière de cosmologie en assimilant les découvertes de la science de ses contemporains, notamment celles de Newton, tout en demeurant extrêmement prudent, voire critique, quant aux thèses qu'il se croit autorisé d'avancer, d'autant plus qu'il les applique à des problèmes métaphysiques et, plus particulièrement, théologiques. Ce faisant, il laisse présager la première phrase de la *Conclusion* qui termine la *Critique de la raison pratique*, citée au début de ce texte, et qui marque bien la continuité du fil conducteur de sa pensée³⁴, même quand celle-ci s'attaque à des sujets apparemment différents.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

OP II, 1358-1384 (trad. par A. J. - L. Delamarre et F. Marty); cf. Prolégomènes, § 58, AK IV, 358-360; OP III, 142-145 (trad. J. Rivelaygue); cf. *Cr. de la r. pratique*, Dialectique, subdiv. V, AK V, 124-132; OP II, 759-768 (trad. L. Ferry et H. Wismann).

34. Cf. par ex. A. KOJÈVE, *Kant*, Paris, Gallimard, 1973, où, d'un bout à l'autre de l'ouvrage, l'auteur souligne cette continuité à propos de la transcendance.



13.

L'ESPOIR DE KANT EN LA «*CHOSE-EN-SOI*»

Que l'œuvre entière de Kant soit imbue de sa foi chrétienne ne fait aucun doute¹, et lui-même ne se prive guère de le proclamer, ne serait-ce parfois que prudemment: témoin insigne et infaillible de cette prudence qui, dans la première *Critique*, frôle le scepticisme, demeure le célèbre début de la conclusion de la deuxième *Critique*². Il est inutile de rechercher la cause implicite de cette «occultation» passagère qui vient à la suite d'une série de professions de foi. Elle est flagrante: Kant désire, encore plus que Descartes ne l'avait fait par rapport à la scolastique à laquelle, pourtant, il avait été formé), se distancier du leibnizianisme et du wolffisme de son temps en prétendant fonder sa philosophie sur des principes uniquement et essentiellement rationnels et scientifiques. Or, sa foi chrétienne, inhibée à bien des efforts de sa part, déborde finalement du cadre de la rationalité, si jalousement défendue, et dans lequel elle avait été contrainte de s'enfermer, pour inonder subrepticement l'ensemble du système kantien. Déjà la troisième interrogation philosophique primordiale de la *Critique de la raison pure*: «Que m'est-il permis d'espérer?»³, est elle-même révélatrice de la problématique qui hante obstinément le philosophe: comment concilier principes et théories scientifiques avec les croyances postulatives de la foi religieuse. Il sera question, dans ce qui suit, de parcourir le chemin tortueux que Kant emprunte pour y parvenir, notamment à partir d'un dédou-

1. Cf. A. KOJÈVE, *Kant*, Paris, Gallimard, 1973, déjà p. 9 et *passim*. Cf. E. MOUTSOPOULOS, À propos de l'«astrophysique» kantienne, *Actes du Congrès de Lyon* (2009), Société d'Études Kantienne de Langue Française.

2. Cf. I. KANT, *Crit. de la r. pratique*, AK V, 161-162; OP II, 801-802 (trad. J. Rivelaygue).

3. *Critique de la r. pure*, Préface II, AK, III, 18; OP II, 748; AK III, 31; OP I, 762: «Dieu, la liberté et l'immortalité». Cf. *ibid.*, AK III, 523; OP, I, 1365, où Kant formule les interrogations capitales de sa philosophie.



blement du sens de la notion de foi qui conduit à la distinction d'une foi en quelque sorte «doctrinale», différente d'une foi d'ordre décidément moral. Ce dédoublement sémantique et cette différenciation, combinés, interviennent tel un pivot géminé grâce auquel l'antinomie esquissée au départ se voit partiellement escamotée⁴; partiellement, parce qu'une importante brèche persiste tout de même dans la pensée kantienne (qui se veut néanmoins rigoureuse au possible), et ce en raison du dédoublement déjà signalé qui laisse planer des incertitudes quant à la rigueur revendiquée.

Cette pensée paraît osciller entre, d'une part, l'hypothèse d'un *comme-si* (*als ob*) et celle de la certitude d'une *chose-en-soi* (*Ding an sich*) sous-jacente, qui défierait la spatio-temporalité de la connaissance empirique rivée, elle, sur les données de la sensibilité et déterminant les limites de la raison discursive⁵. Telle serait la portée de la troisième interrogation sur les quatre auxquelles, d'après Kant, son système se résume⁶ et qui, toutes, se réduisent à la quatrième que les trois premières annoncent déjà: «*was ist der Mensch?*». En effet, la troisième interrogation marque délibérément la distinction et la transition kairique précédemment et implicitement amorcée dès la formulation de la deuxième interrogation: «*was soll ich tun?*», par opposition à la première: «*was kann ich wissen?*», qui introduit la notion de *causalité*, par opposition à celle de *possibilité* impliquée respectivement de manière indirecte, puis directe, par les deux interrogations suivantes⁷. À propos de la première, qualifiée de «purement speculative», il est jugé que la réponse, malgré les analyses détaillées qui la précèdent, demeure nuancée et ambiguë. Elle n'atteint surtout pas le domaine des fins. Par la raison pure on n'a donc, à vrai dire, accès qu'aux phénomènes et, de ce fait, on manque la «chose-en-soi». Il est, dès lors, nécessaire de chercher si une réponse plus adéquate au problème posé par la première interrogation a des chances d'être obtenue en scrutant la deuxième, laquelle émane de la raison «pure» *pratique*, au sens du dédoublement précité. Si elle semble, de prime abord, pouvoir, comme telle, se rattacher à la rai-

4. Cf. *ibid.*, AK III, 536, 12-26; OP I, 1381-1382 (trad. A. J.-L. Delamarre et F. Marty).

5. Cf. *ibid.*

6. Cf. *ibid.*, AK, III, 522 *in fine*; OP, I, 1365.

7. Cf. *ibid.*

son pure, elle n'est cependant pas *transcendantale* (autrement dit, relative à une connaissance pré-empirique), mais *morale*»⁸ et, de ce fait, ne peut constituer l'objet d'un examen de la raison pure à proprement parler⁹. Elle introduit toutefois une problématique dominée par la suggestion de l'existence d'une loi morale dont l'observance est la condition nécessaire et suffisante, pour envisager l'éventualité de vérifier la validité de la troisième interrogation: «Si je fais ce que je dois, que m'est-il alors permis d'espérer?»¹⁰: questionnement pratique et théorique à la fois, qui complete le questionnement théorique et, au delà, conduit au questionnement spéculatif¹¹ dont le complément décisif réside dans l'expérience d'une finalité universelle¹² vécue au niveau soit de la nature soit de la liberté¹³. Dans cet ordre d'idées, Kant suggère que, d'une part, la preuve ontologique de l'existence de Dieu établie par Anselme¹⁴ est, certes, universellement valable, mais n'engage nullement la personne humaine dans son intimité existentielle. Au contraire, la preuve morale se voit adopter par la raison pratique grâce au concept de *liberté*, qui introduit à une classe de données tout à fait à part, et à l'intérieur de laquelle la conscience humaine rencontre, reconnaît et accepte les conditions de sa propre pertinence et, finalement, de son immortalité¹⁵ qui entraîne l'exigence de sa foi envers ce qui est *doté d'un maximum de réalité*¹⁶, à savoir, un être suprême¹⁷. La preuve morale supplée à la carence éventuelle de raisons suffisantes dont souffrirait la preuve physico-téléologique¹⁸ et implique le concept du

8. Cf. *ibid.*, AK, III, 523; OP, I, 1363.

9. Cf. *ibid.*

10. Cf. *ibid.*

11. Cf. *ibid.*

12. Cf. *Crit. de la fac. de juger*, AK, V, 471; OP, II, 1286.

13. Cf. *ibid.*

14. Cf. E. MOUTSOPOULOS, L'argument ontologique chez P. Braïlas-Arménis, *Die Wirkungsgeschichte Anselms von Cantorbery*, Internat. Anselm. Tagung, Bad-Wimpfen, 1970, pp. 303-307.

15. Cf. *Crit. de la r. prat.*, AK, V, 122-124; OP, II, 757-759.

16. Cf. *Crit. de la fac. de juger*, Remarque générale en vue de la téléologie, AK, V, 475-476; OP, II, 1286-1288.

17. *Crit. de la r. prat.*, § 7; AK, V, 124-146; OP, II, 759-786.

18. Cf. *ibid.*, AK, V, 480-481; OP, II, 1292-1294.

souverain bien, qui est à la fois concept et aspiration¹⁹. Celle-ci, kairiquement convertie en valeur, exige le respect de la loi morale qu'annonçait déjà l'impératif catégorique²⁰.

Malgré quelques failles, d'importance, par ailleurs, secondaire, qui furent immédiatement repérées par ses contemporains²¹ et que Kant lui-même tenta, tant bien que mal, de supprimer, tout, à l'intérieur du système kantien, s'avère, en définitive, agencé de manière satisfaisante. C'est dans ce contexte que la *chose-en-soi* qui, du point de vue épistémologique et sur le mode phénoménal demeurerait inconnaissable, devient accessible du point de vue de la raison pratique²² et sur le mode du *comme-si*; autrement dit, du vraisemblable, du possible, de l'éventuel, mais aussi de ce à quoi l'on aspire parce que l'on y croit et que l'on y engage son espoir en vue de la récompense d'un bonheur futur, ne serait-ce que différé, reporté à un avenir indéterminé, et qui, à coup sûr, mérite d'être vécu à partir de la recherche du souverain bien après une attente, souvent pénible, certes, mais cependant conforme aux exigences d'une loi rigoureusement universelle²³.



ΑΚΑΔΗΜΙΑ

ΑΘΗΝΩΝ

19. Cf. *ibid.*, AK, V, 132-136; OP, II, 769-774.

20. Cf. *ibid.*, AK, V, 30-33; OP, II, 643-647.

21. Cf. A. KOJÈVE, *op. cit.*, pp. 121 et suiv.

22. Cf. aussi, tout particulièrement, la *Crit. de la fac. de juger*, AK, V, 459-470; OP, II, 1267-1286, où la tonalité de la *causalité*, du *parce que* (*weil*) se distingue de la tonalité de la *possibilité* (*als ob*).

23. Cf. *Crit. De la r. pratique*, AK, V, 30-33; OP, II, 643-647.



14.

UN *KAIROS* UNIFIANT: FOI ET RAISON SELON PÉTROS BRAÏLAS-ARMÉNIS (1813-1884)

La philosophie naquit en Ionie dès le VI^e siècle avant notre ère, s'épanouit et se répandit en Grande Grèce, dans l'Orient hellénisé et dans le monde romain, fermenta la pensée chrétienne et musulmane, avant de gagner finalement l'Occident moderne qui l'enrichit de manière spectaculaire tout en en retenant les traits fondamentaux. De son côté, la pensée philosophique en Grèce reçut de l'Occident, dès le XIV^e siècle, les premiers reflets de sa propre irradiation. Depuis, un échange continu d'idées s'est installé. C'est dans le cadre de cet échange que se situe la philosophie de Braïlas, éminent représentant de ce que j'appelle le *second éclectisme français* (le premier ayant été animé surtout par Fr. Thurot, né en 1768), forgé à partir d'un fond hégélianisant enrichi de composantes écossaises, par Victor Cousin, le réformateur de l'enseignement philosophique en France (1792-1867), mais empreint de platonisme et de néoplatonisme, qui eut un retentissement partout dans le monde, et dont Braïlas fut le seul élève à avoir élaboré un système philosophique complet, forgé à partir du platonisme et de ses ramifications, de l'aristotélisme et de ses embranchements chrétiens et d'apports européens de son temps¹. C'est d'après ses œuvres publiées en collaboration sous ma direction², que j'entreprends cette étude. Elle s'appuie, principalement sur un texte datant de 1852³, mais tient compte également d'autres

1. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Pétros Braïlas-Arménis*, New York, Twayne, 1974; IDEM, *Le problème du beau chez Pétros Vraïlas-Arménis*, Aix-en-Provence, Ophrys, 1960.

2. Cf. P. BRAÏLAS-ARMÉNIS, *Œuvres philosophiques*, en 8 volumes Thessalonique-Athènes, Fondation de Recherche et d'Éditions de Philosophie Néohellénique, 1969-2004, coll. *Corpus Philosophorum Graecorum Recentiorum (CPGR)*, sous la dir. de E. Moutsopoulos.

3. Cf. IDEM. La foi et la raison, *Phœnix* (Corfou), 1853, pp. 245 et suiv.; repris in IDEM, *Études philosophiques*, Corfou, 1869; 2^e éd., Athènes, 1886, pp. 109 et suiv.; *Œuvres*, t. 4^A, 1973, pp. 55-65.



écrits du philosophe corfiote⁴ qui, après avoir enseigné pendant une dizaine d'années à l'Académie Ionienne, refusa une chaire que lui offrait l'Université d'Athènes, pour terminer sa carrière politique en tant que représentant diplomatique de Grèce à Paris où il fréquenta l'Institut de France; au Congrès de Berlin (1878); à Saint-Petersbourg; et finalement à Londres où il fut annobli par la reine Victoria. À sa mort, son corps fut transféré avec tous les honneurs par un vaisseau de la marine britannique dans son île natale pour y être enterré. Brailas fut un esprit éclairé et un écrivain original et systématique, à la fois rigoureux et subtil. Son style est un modèle de clarté. À lire ses écrits on a l'impression que ses propos sont ceux-là mêmes de son lecteur.

Le terme grec moderne correspondant à la notion de foi (πίστις) prête à confusion du point de vue sémantique: il condense, outre la signification de la foi religieuse, le sens des notions anciennes d'avis, d'opinion, de croyance (δόξα) et, parfois, de certitude (βεβαιότητα). Il est alors facile de comprendre le processus de glissement sémantique qui s'est produit au cours des âges, et qui fut causé par une tendance à appuyer et à renforcer l'acception de chacune des significations précises mentionnées. Brailas lui-même fait la distinction entre πίστις religieuse et πίστις rationnelle. «C'est la nature même de la raison qui confirme l'harmonie entre elle-même et la foi religieuse; car la rationalité est, elle aussi, essentiellement, une foi»⁵; et d'explicitier ce qu'il vient d'avancer: «l'ultime degré de la rationalité coïncide avec le premier degré de la foi»⁶. Complétant Pascal⁷,

4. Cf., Par ex., IDEM, De la théodicée, *Éranistès* (Corfou); repris in IDEM, *Ét. philos.*, pp. 283 et suiv., *Œuvres*, t. 1, pp. 198-200; La fin de l'ancienne et le début de la nouvelle théodicée (repris dans *Ét. philos.*, pp. 306 et suiv.); *Œuvres*, t. 1, pp. 201-202; IDEM, *Traité de l'âme, de Dieu et de la loi morale*, Constantinople, Comomilas, 1879; *Œuvres*, t. 2, pp. 141-181; IDEM, *Lettres de Philothée et d'Eugène ou doctrine de l'Âme et de Dieu*, Athènes, 1884; *Œuvres*, t. 2, pp. 335-388.

5. Cf. De l'unité des éléments de la raison, *Œuvres*, t. 4^a, pp. 137-170, notamment p. 159, 8-9. Cf. *Essai sur les idées et les principes premiers* (1851); *Œuvres*, t. 2, p. 92, 13: «L'unité est la seule catégorie de la raison».

6. Cf. *ibid.*, p. 159, 9-10; p. 160, 23-24.

7. Cf. PASCAL, *Œuvres* (L. Brunschvicg), 14 vols., Paris, Hachette, 1904-1914 (reimpr. Krans, Vaduz, 1965, *Pensées*, fr. 267, t. XIII = II), p. 196: «La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent... Que si les choses naturelles la surpassent, que dira-t-on des surnaturelles?»

il affirme: «il est plus vrai de dire que la raison débute par une certitude et termine sa course dans la foi»⁸, pour conclure provisoirement son argumentation en ces termes: «la foi ne se voit donc pas amoindrie par la réduction des éléments de la raison en un seul, mais se fonde fermement sur les sommets mêmes de l'entendement»⁹. En vue de cette exposition, Braïlas recourt également à des écrits philosophiques autant qu'épistémologiques d'expression anglaise¹⁰. La contiguïté des limites de l'intellection et de la foi lui est suggérée par l'insertion de l'humble exhortation d'Anselme: *crede ut intelligas*, inversée par Abélard, sous forme d'une instigation arrogante: *intellige ut credas*; en vertu de quoi, Braïlas renvoie à l'Écriture qui fait de la foi un «contrôle de choses non vues»¹¹ et adopte l'idée que «l'intellection est une prière»¹². Dans le sillage de cette idée, il fait sienne la maxime de Bacon¹³, reprise par Rivarol¹⁴, selon laquelle «un peu de philosophie écarte de la religion et beaucoup y ramène»¹⁵.

Déjà dans son *Discours inaugural* à l'Académie Ionienne, Braïlas exprime son admiration pour la raison humaine qui, toutefois, s'évanouit devant l'infini¹⁶. «Mystère en soi et miracle parmi des miracles... celle ne peut, face aux mystères de la religion, dénier une foi rationnelle»¹⁷. Dans son article intitulé *La foi et la raison*, il définit d'emblée la première comme «acquiescement de l'esprit aux

8. Cf. BRAÏLAS, *Œuvres*, t. IV^A, p. 160, 21-22.

9. *Ibid.*, p. 161, 26-28.

10. Cf. W. HAMILTON, *Lectures on Metaphysics and Logic*, ed. par H. L. Mansel et J. Veitch, 4 vols, Edinburgh et Boston, 1859-1860; J. MURPHY, *Habit and Intelligence. A Series of Scientific Essays*, 2 vols, 1869; IDEM, *The Scientific Bases of Faith*, 1873.

11. Cf. PAUL DE TARSE, *Épître aux Hébreux*, 11,1 (la question de l'authenticité du texte n'est pas ici en cause).

12. Cf. A. GRATRY, *De la connaissance de l'âme*, t. 1, Paris, Ch. Douniol - J. Lecoffre, 1857, p. 309.

13. Cf. Fr. BACON, *De dignitate et augmentis scientiarum* (1605), l. I, ch. I.

14. Cf. A. RIVAROL, (1753-1801), *Maximes*.

15. Cf. la traduction française du *Du dignitate* par V. Rocher qui rétablit l'expression baconienne «depth in philosophy» par «une connaissance plus approfondie de la nature». Cf. BRAÏLAS, *Œuvres*, t. 4^A, p. 158, 13, qui, en remplaçant *religion* par *foi*, introduit une nouvelle variante.

16. Cf. Disc. inaug. (11 nov. 1852), *Œuvres*, t. 4^A, p. 35, 23-24.

17. *Ibid.*, p. 35, 24-25.

vérités religieuses»; et la deuxième, comme «la faculté par laquelle nous distinguons la vérité et procédons à sa preuve»¹⁸. La foi, en tant qu'acte de l'intellect, et la raison, en tant qu'une de ses facultés, possèdent en commun, leur objet, à la différence que celui-ci, spécifique dans l'un des cas, se généralise dans le suivant. Par conséquent, la foi présuppose la raison dont elle est une application¹⁹. Ceux qui ont contesté cette relation n'ont réussi qu'à exiger un consentement indigne d'eux-mêmes et de ceux à qui ils s'adressaient²⁰. Les vérités religieuses sont soit historiques soit dogmatiques. Les premières sont vérifiables après une recherche rationnelle et une critique bienveillante. Parmi les secondes, les esprits malveillants se sentent perturbés par les miracles et par les mystères. Le miracle par excellence fut le triomphe du christianisme et le mystère continu, c'est le milieu dans lequel l'esprit humain s'active et dont il ne peut se passer²¹. Certains prétendent que la foi diffère de la connaissance en ce qu'elle exclut la recherche, alors que la connaissance sans recherche préalable est inconcevable. Brailas répond à leur intention que, tout en admettant que la connaissance se fonde sur la recherche, elle-même ne s'explique guère par elle, et ce en aucune manière. «Qu'elle soit sensitive ou rationnelle, la connaissance est en soi et par soi manifeste et évidente, une lumière éclairant de soi, mais ignorant le principe dont sa puissance émane et qui, par conséquent, est un mystère. Et, alors que ce en raison de quoi nous connaissons demeure un mystère, voilà que l'on exige que les objets de nos connaissances soient exempts de tout mystère, qu'ils soient totalement compréhensibles pour être crus. Or, si cette faculté cognitive est un mystère, quel en est l'objet qui ne l'est pas? Le monde, l'homme ou Dieu»²²?

Si ouvertement d'inspiration théiste soit-elle, cette argumentation ne cesse d'être étonnamment bien agencée, car elle conduit directement à envisager le problème de la création. Certes, Brailas se trouve en retard, d'ailleurs justifié, par rapport au questionnement de nos jours sur la notion du Big-Bang, lui-même objet à discussion²³. Mais, à s'en tenir à ses propos, qui reflètent la mentalité de

18. La foi et la raison, *Œuvres*, t. IV^A, p. 55, 6-7; 8-9.

19. Cf. *ibid.*, p. 55, 15-18.

20. Cf. *ibid.*, p. 55, 19-26.

21. Cf. *ibid.*, p. 55, 36-56, 25.

22. *Ibid.*, pp. 58, 33-59, 5.

23. Cf. par. ex. M. EASTMAN - Ch. MISSLER, *The Creator Beyond Time and Space*, Costa Mesa, CA., éd. The Word for Today, 1996, pp. 11 et suiv.

son époque, il s'en prend à ceux qui considèrent l'idée d'une création *ex nihilo* comme une ineptie, la jugeant incompréhensible et contraire aux lois de la raison et de l'entendement²⁴. Pour lui, l'existence et le développement éternels de l'absolu n'en sont pas plus compréhensibles et explicables²⁵. «L'identité de moi-même et de l'infini, une identité qui ne possède même pas le caractère primordial de l'identité logique, à savoir ma propre conscience de tous les êtres, est-elle plus crédible? Sont-elles plus crédibles l'extériorisation, la genèse, pour ainsi dire, historique et la réalisation de l'infini par ses développements répétés et limités à l'infini? Et dire que l'homme, qui croit être l'oracle infallible de l'infini, connaître à la perfection ce qu'est l'infini, pourquoi et comment il se développa, comment il se dégagea de soi et à nouveau revint à soi, complétant ainsi son développement, et comment il se développera jusqu'à la fin! Dire que cet homme ne peut croire que l'infini, ou Dieu, a créé le Tout *ex nihilo* ou qu'il s'est révélé à lui ou bien que son Verbe²⁶ s'est incarné et devenu homme»²⁷! On remarquera en l'occurrence la subtilité de l'argumentation braïlienne, notamment dans le vocabulaire et dans l'enchaînement des jugements d'où jaillissent les «contradictions» de ceux à qui le philosophe s'oppose. Il en va de même à propos des autres dogmes du christianisme, en conflit avec ce que la science de l'époque avançait. Il y est, tout particulièrement, question du destin du corps humain, et c'est ici que l'on détecte un parallélisme avec la

24. Curieusement, ce n'est ni dans son *Premier mémoire sur le kantisme* ni dans son *Essai sur les idées et les principes premiers* (1851), ouvrage où il a fondu l'opuscule précédent, et qu'il a ainsi enrichi, que Braïlas mentionne, tant soit peu, la distinction faite par Kant entre entendement et raison. Cf. *Œuvres*, t. V, pp. 30-40; t. 1, pp. 85 et suiv., à part, notamment, p. 97, 10, où une simple mention de l'entendement est faite, mais par rapport à la raison pratique.

25. Cf. La foi et la raison, *Œuvres*, t. 4^A, p. 59, 8-10.

26. Braïlas emploie ici à dessein le terme ambigu de *logos*, qui prête à équivoque, puisqu'il désigne aussi bien la *parole* que la *raison*.

27. Cf. B. BOURGEOIS, Hegel et la fin de l'histoire, *Philosophia*, 37, 2007/1, pp. 251-259; E. MOUTSOPOULOS, Historicisme, phénoménologisme et axiologisme dans l'esthétique de Hegel, *Univ. d'Athènes, Annuaire scient. de la Fac. de Philos.*, 1971, pp. 96-105; IDEM, La présence catalytique de l'hégélianisme, *Néa Hestia* (Athènes), 112, 1982, pp. 558-559; IDEM, Histoire et temporalité chez Hegel, *Hegel-Jahrbuch* (Roma, Jouvance), 1981-1982, pp. 39-51.

conception hégélienne du destin de l'humanité²⁸. De fait, Braïlas ne se lasse jamais de répéter sur tous les tons que le destin de l'humanité consiste en son perfectionnement continu.

Ces considérations vont de pair avec des constatations historiques relatives au christianisme et aux attitudes des diverses sociétés européennes du XIX^e siècle à son égard. Sans s'y attarder, il serait utile de rechercher les conceptions braïliennes sur le problème envisagé, en recourant à ses dernières œuvres, notamment dans *Traité de l'âme, Dieu et la loi morale*²⁸ et dans les *Lettres (Correspondance) de Philothée et d'Eugène*²⁹. Dans l'Introduction des *Traité*s, Braïlas revient sur la notion d'unité des facultés de l'intellection, pour l'étendre aux éléments pratiques de la moralité²⁹, en insistant sur l'idée de Dieu, qu'il envisage en tant que lien suprême entre celles de l'âme et de la conscience morale³⁰. De plus, il s'insurge contre le radicalisme prôné par la science matérialiste en rétorquant que le véritable progrès est obtenu non seulement grâce à la découverte d'idées nouvelles ajoutées à celles déjà existantes, mais aussi grâce au recours à d'anciennes erreurs mises à nouveau à l'épreuve, afin d'acquérir une certitude accrue³¹. Toutefois, la recherche, à tout prix, d'une unité extrême relève d'une faiblesse et d'un esprit superficiel, car l'unité par excellence dérive non point de l'identité absolue des divers et des contraires, mais de l'harmonie qui les réunit³². Et le Corfiote de citer sur ce point la maxime de Pascal selon qui «la multitude qui ne se réduit pas à l'unité est *confusion*; l'unité qui ne dépend pas de la multitude est *tyrannie*»³³. Dans le deuxième traité, *de Dieu*, il y est notamment question de la chaîne des causes et des

28. Cf. *supra*, et la n. 4. Ces trois traités furent publiés respectivement, le premier dans les revues d'Athènes *Hestia*, 1877, pp. 449 et suiv.; la deuxième, dans la revue *Parnassos*, 1878, pp. 5-20 et 321-339; et le troisième, *ibid.*, 1879, pp. 629-645 et 725-746. Leur publication en un volume fut précédée d'une *Introduction* de 8 pages (6 dans l'édition des *Œuvres*), rédigée *ad hoc* à l'occasion de la participation de Braïlas, alors ambassadeur de Grèce à Saint-Petersbourg, à la Conférence de Constantinople (1879), en tant que chef de la délégation hellénique.

29. Cf. *Œuvres*, t. 2, pp. 89, 18-90, 8.

30. Cf. notamment *ibid.*, p. 90, 5-8.

31. Cf. *ibid.*, p. 90, 15-17.

32. Cf. p. 91, 18-20.

33. PASCAL, *Pensées*, fr. 87 (éd. L. Brunschvig, *Œuvres*, t. XIV (III) P. 312). Cf. BRAÏLAS, *Œuvres*, t. 2, pp. 91, 22.

effets, qui conduit immanquablement à l'idée de cause première laquelle, à la différence des suivantes, qui ne sont que relatives, est absolue et existe en soi et par soi. La raison est donc une croyance en une cause première sans laquelle le maillon initial de cette chaîne serait le néant, ce que la raison ne saurait admettre³⁴. Dieu ne peut être démontré. La foi en lui est identique à la raison même qui conduit à la cause première³⁵. En conséquence, l'existence de Dieu est la vérité première³⁶. Il ne s'agit pas d'en apporter, après Anselme³⁷, une preuve ontologique: une telle preuve remonte déjà à l'ensemble de l'enseignement de Socrate, de Platon et d'Aristote³⁸. De cet enseignement dérivent que toutes les autres preuves aussi bien celles qui tiennent compte du monde matériel que celles qui s'appuient sur des principes téléologiques et moraux³⁹. La foi en une cause première vient de la raison; elle est la raison même⁴⁰. La bride de la raison est la bride de Dieu sans laquelle l'homme serait gouverné par ses passions⁴¹. La puissance divine est une énergie et sa connaissance ne saurait être négative, comme chez les Néoplatoniciens⁴². Ses attributs sont connaissables jusqu'à un certain point au delà duquel on est pris de vertige⁴³. Son énergie nous est connue à travers la création⁴⁴ que nous pouvons scruter par les moyens ra-

34. Cf. *ibid.*, t. 2, p. 145, 4-25. Cf. ARISTOTE, *Métaph.*, A 2, 994 a 18; Γ 8, 1012 b 24; Λ 6, 1072 a 1; W. G. LEIBNIZ, *Théodicée*, § 184, nouv. éd. Paris, Garnier, 1969, pp. 228; 425 et la n. 426; J.-B. BOSSUET, *Œuvres*, Paris, F. Didot, 1860, t. 1, chap. IV, p. 78: «Qu'il y ait un seul moment où rien ne soit, éternellement rien ne sera». Dans le texte originel, la virgule est placée avant «éternellement»; Braïlas la déplace après cet adverbe. Cf. BRAÏLAS, *Œuvres*, t. 2, p. 145, et la n. 1 *in fine*.

35. Cf. BRAÏLAS, *Œuvres*, t. 2, p. 146, 12-13.

36. *Ibid.*, p. 146, 13.

37. Cf. E. MOUTSOPOULOS, L'argument ontologique chez P. Braïlas-Arménis, (Internationale Anselm-Tagung, Bad-Wimpfen, 1970), *Die Wirkangsgeschichte Anselms von Cantorbery*, pp. 303-307.

38. Cf. BRAÏLAS, *Œuvres*, t. 2, pp. 147, 34-148, 1-5.

39. Cf. *ibid.*, pp. 148, 23-149, 7.

40. Cf. *ibid.*, p. 151, 10-11.

41. Cf. *ibid.*, p. 152, 24-26.

42. Cf. *ibid.*, pp. 160, 13 et suiv.; cf. IDEM, Le dieu des Stoïciens et des Alexandrins, rev. *Eranistès*, 1, 1858, pp. 57-68 (= *Études philosophiques*, Corfou, 1864, pp. 293-305); *Œuvres*, t. 4^B, pp. 32-43.

43. Cf. *Œuvres*, t. 2, pp. 164, 15-168, 33.

44. Cf. *ibid.*, pp. 169, 3-181, 9.

tionnels dont nous disposons. En fin de compte, tout en étant limitée, notre raison nous oblige à croire⁴⁵.

On en vient, dès lors, aux toutes dernières réflexions de Braïlas sur les rapports de la foi et de la raison, contenues dans les *Lettres d'Eugène et de Philothée*⁴⁶. La deuxième partie de cet *Opus postumum* braïlien comporte onze «lettres» échangées entre les deux personnages fictifs. Le scepticisme de l'époque serait dû non seulement au progrès de la science, mais encore au relâchement de la conscience morale collective⁴⁷. On oublie l'aphorisme de Platon, aux termes duquel l'homme est une plante dont les racines ne sont pas sous terre, mais dans le ciel, car c'est de là que descend le suc de la vérité et de la vertu⁴⁸. Ce sont les carences de la nature humaine qui entravent la manifestation de la foi⁴⁹. L'imperfection implique la perfection⁵⁰. Le manque de foi est le résultat d'une connaissance imparfaite du divin⁵¹. La vraie philosophie n'est pas une étude de la mort, ainsi que Platon l'affirme⁵², mais bien l'étude de Dieu⁵³.

Pour compléter, il convient de se référer à l'écrit dans lequel Braïlas expose sa philosophie de la manière la plus systématique, à savoir aux *Éléments de philosophie théorique et pratique* (1862), où il affirme que la raison différencie l'homme des autres êtres vivants. Elle révélerait l'universalité et la nécessité de la notion d'être, tout comme les principes qui lui sont associés. Elle se développerait en même temps que les sens et les autres facultés noétiques qu'elle complète et qu'elle règle en les contrôlant⁵⁴. À côté de la certitude, du

45. Cf. *ibid.*, p. 181, 8-9.

46. Œuvre écrite sur commande et publiée en 1883, un an avant la mort du philosophe. Il s'agit d'une *correspondance* entre le jeune Eugène, dont la foi a été ébranlée à la suite de ses lectures scientifiques, et le pieux Philothée qui l'admoneste sur les questions *de l'âme, de Dieu et de la loi morale*. Braïlas demeure fidèle à ses considérations déjà exposées, mais les revêt d'une forme assez nouvelle. Les noms des correspondants sont astucieusement choisis: Eugène est le disciple respectueux; Philothée, le maître convaincant, «celui qui aime Dieu».

47. Cf. BRAÏLAS, *Œuvres*, t. 2, p. 336, 10-11.

48. *Ibid.*, p. 335, 24-28. Cf. PLATON, *Timée*, 90 e.

49. Cf. BRAÏLAS, *Œuvres*, t. 2, pp. 336, 35-338, 35.

50. Cf. *ibid.*, pp. 339, 4-343, 4.

51. Cf. *ibid.*, pp. 343, 11-344, 10. Cf. *supra*, et la n. 40.

52. Cf. PLATON, *Phédon*, 81a; BRAÏLAS, *Œuvres*, t. 2, p. 376 et la n. 1.

53. Cf. *ibid.*, t. 2, pp. 377, 29-388, 21.

54. Cf. BRAÏLAS, *Éléments*, § 40; *Œuvres*, t. 1, pp. 239, 24-240, 4. E. MOUT-

doute et de l'estimation du probable, la raison s'exprimerait également par la croyance. Entre les diverses significations du terme s'établit une affinité qui manifeste le consentement de l'esprit à une notion, à un acte ou à un fait. C'est pourquoi «la croyance signifie, tour à tour, aussi bien la cause que le moyen..., la preuve et la garantie de ce consentement»⁵⁵. Elle est, pour ainsi dire, le consentement de l'esprit aux vérités de la raison⁵⁶. La croyance qui revêt la forme d'une conviction inébranlable est qualifiée de *foi*. La différence entre les deux qualifications réside dans le fait que la première est claire et que la seconde s'applique à une pénombre qui accompagne le caractère incompréhensible de son objet, à cause de sa nature infinie⁵⁷. Il n'y a point de foi sans raison ni l'inverse. La foi admet nécessairement le miracle et le mystère qui sont inséparables de l'infini. Elle domine l'être humain dans sa totalité: son intellect, son affectivité, sa volonté, et lui inspire des actes insignes⁵⁸. Elle nécessite l'appui de la raison⁵⁹ avec laquelle elle s'identifie. La vérité divine est à rechercher également à travers la philosophie qui s'adressa ainsi tant aux croyants qu'aux incrédules, car ce n'est que par elle que ceux-ci peuvent être gagnés à la foi: alors que les premiers, souvent ébranlés et portés au doute, n'ont besoin que d'arguments logiques pour s'y soustraire⁶⁰. À côté de la logique et de la science, la morale, qui se trouve à l'origine du droit⁶¹, serait, elle aussi, l'une des sources de la foi⁶².

SOPOULOS, *Les fonctions mentales comme manifestations du dynamisme de la conscience*, Athènes, Vayonakis, 1963, pp. 9 et suiv.; IDEM, *Théorie de la raison*, Athènes, Vayonakis, 1963; IDEM, *Questionnements philosophiques*, t. 3: *Vécus et actions*, Athènes, Éd. de l'Université, 1984, pp. 111-166.

55. Cf. *Éléments*, § 127, *Œuvres*, t. 1, p. 287, 16-23.

56. Cf. *ibid.*, § 128; *Œuvres*, t. 1, pp. 228, 13-14.

57. Cf. *ibid.*, § 129; *Œuvres*, t. 1, p. 288, 15-17.

58. Cf. *ibid.*, p. 288, 17-30.

59. Cf. *ibid.*, § 141; *Œuvres*, t. 1, p. 294, 26.

60. Cf. *ibid.*, § 217; t. 1, p. 347, 14-19.

61. Souvenir des lectures kantienne de Braïlas. Cf. I. KANT, *Métaphysique des Mœurs*, Préface, éd. de l'Académie (AK), Berlin, 1902 et suiv., t. 6, pp. 205-209; trad. fr. par Joëlle Masson et Olivier Masson, *Œuvres philosophiques*, t. 3, Paris, Gallimard, 1986 (PL), pp. 449-454. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Métaphysique des Mœurs et Éthique kantienne, Droit et Vertu chez Kant. Actes du III^e Congrès de la Soc. Internat. d'Études Kantienne de Langue Française*, Athènes, Union Scientifique Franco-Hellénique, 1997, pp. 1-2.

62. Cf. *Éléments*, § 257; t. 1, p. 380, 8-9.

Des principes de la raison, celui d'*identité* prévaut sur tout en matière de recherche rationnelle; celui de *causalité*, particulièrement dans le domaine des sciences de la nature et de la théodicée; et celui de *finalité*, se rapportant surtout aux problèmes moraux relatifs au but d'une action et au destin de l'homme. Il apparaît alors que, si la loi morale est le corollaire d'un principe de la raison, elle doit également présenter les mêmes caractères que les principes de la raison eux-mêmes, être, donc, à leur instar, nécessaire et universelle⁶³. La foi en le Créateur de la loi morale fait que la vertu qui en résulte soit inséparable de la piété⁶⁴. Au classement des vertus théologales, à savoir la foi, l'amour et l'espérance, Braïlas juxtapose le classement qu'il juge adéquat aux devoirs envers soi-même, envers les autres et envers le divin. À la domination morale de soi correspond la tempérance; à la soumission du corporel au spirituel, la prudence; à la recherche de la vérité, la véracité; à la maîtrise des passions, la modération. De même, au niveau des devoirs envers les autres, prédominent la justice, qui correspond au devoir de respect de la liberté d'autrui; et l'amour qui, lui, correspond au devoir d'entre-aide et de bienfaisance. Toutes ces vertus sont réductibles à la piété⁶⁵ et c'est de celle-ci que résulte le bonheur⁶⁶.

Il ressort de l'analyse qui précède que les notions de foi et de raison, telles que Braïlas en conçoit le lien étroit, s'intègrent dans son système philosophique, cohérent au possible. On constate d'emblée que, dès les premiers jusqu'aux derniers écrits du philosophe, ses conceptions ne se sont guère modifiées, mis à part quelques détails à la suite des élaborations successives de ses œuvres. Voici donc confirmée l'affirmation du début, à savoir que Braïlas fut le seul disciple de Victor Cousin à avoir édifié un système philosophique complet et solidement établi. Cette appréciation ne signifie nullement qu'il s'agisse d'un système dogmatique *a priori*, car le Corfiote enri-

63. Cf. *ibid.*, § 273; t. 1, p. 393, 5-22.

64. Cf. *ibid.*, t. 1, pp. 393, 29 - 394, 1.

65. Cf. *ibid.*, § 303; t. Λ, pp. 420, 3-421, 16.

66. Cf. *ibid.*, § 304; t. 1, pp. 421, 17-422, 7. Cf. Carmelo VIGNA, La ragione della fede (cristiana), *Giornale di Metafisica*, 31, 2009/3, pp. 225-234.



chissait continuellement sa pensée au fur et à mesure de ses lectures qu'il assimilait de façon critique, au sens positif du terme. Ceci admis, taxer ce système de piétisme relèverait d'une tendance à l'exagération. À vrai dire, Braïlas est un rationaliste qui, sur le problème de la foi, épouse l'enseignement de l'orthodoxie religieuse dans laquelle il fut introduit dès son plus jeune âge. Pour lui, la vérité révélée, afin d'être valable, doit d'abord passer par le crible de la raison qui appose le sceau de son autorité incontestable sur la plupart des dogmes religieux, à moins qu'elle ne se déclare elle-même impuissante de se prononcer à l'égard de mystères qui la dépassent. Il est important de constater, que sur ce point, notre penseur évite toute considération théologique à proprement parler et se contente d'utiliser, au lieu du terme de *théologie*, celui de *théosophie*, qui équivaldrait plutôt à celui de *théodicée*. Tout compte fait, il traite le problème en rationaliste convaincu et se contente de mettre en rapport la question de la foi avec celle de la transcendance.

Pour justifier l'intitulé de ce chapitre il suffirait de rappeler l'affirmation de Braïlas citée au début et aux termes de laquelle «l'ultime degré de la rationalité coïncide avec le premier degré de la foi»⁶⁷. Il s'agirait, ici encore, d'un *kairos* implicite, mais qui sert à discerner et à rapprocher à la fois. Il fait penser au pont jeté par Platon dans son *Sophiste*⁶⁸, afin de faire converger entre eux l'être et le non être irréductibles selon parmévide.

C'est un *kairos* qui s'affirme plus qu'unifiant: unificateur; un *kairos* qui conduit de l'être au *plus-être*⁶⁹.

67. Cf. *supra* et la n. 6.

68. Cf. *Sophiste*, 254 d.

69. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Penser. De l'être au plus-être*, in IDEM, *Kairos. La mise et l'enjeu*, Paris, Vrin, 1991, pp. 49-61.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



DEUXIÈME PARTIE
LE KAIROS CRÉÉ

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



15.

QU'EST-CE QUE LA CRÉATION ARTISTIQUE?

La problématique de la création artistique s'annonce à trois niveaux principaux, à savoir ontologique, épistémologique et axiologique, distincts entre eux et cependant tributaires chacun des autres, en vue de son approche raisonnée, ce qui n'exclue surtout pas la nécessité de distinguer d'autres niveaux à explorer, tels les niveaux strictement praxéologique et technologique. Mais, pour s'en tenir à un point de vue phénoménologique, force nous est de ne faire aucune concession aux sciences dites humaines.

La création artistique se présente en tant que manifestation particulière de la *créativité* considérée en général, appliquée au domaine de l'art. On pourrait définir la créativité comme la capacité de la conscience, qui permet de dépasser ce qui est donné, régulier, accepté. De l'ensemble de ses caractères, on retiendra, surtout, la possibilité de joindre des éléments isolés provenant de catégories sensibles ou mentales différentes et de les soumettre au joug de l'unité qui en supère l'altérité, ce qui présuppose et entraîne, à la fois, le recours à des analogies auparavant impensables; d'associer l'incompatible au conciliable, grâce à découverte d'interactions entre divers champs, même nombreux; de modifier, voire de transgresser, les mesures; de tolérer l'interruption éventuelle de continuités; et, inversement, d'éviter intuitivement des lacunes, par ailleurs imperceptibles. Bref, la créativité, telle qu'elle se révèle dans tous les aspects de la vie théorique et pratique, notamment de l'activité artistique, est, par conséquent, la capacité de recourir à toutes sortes de subterfuges pour exercer un contrôle efficace sur la réalité objective. Artistes de talent et de génie disposent de la même créativité, ne serait-ce qu'à des degrés très écartés.

Toute action volontaire – et la création artistique en est une par excellence – présuppose le libre arbitre et tout processus artistique exprime la volonté d'instaurer une œuvre issue de la conscience du créateur et objectivée dans l'univers réel en établissant une conti-

nuité entre l'univers en question et la conscience qui s'impose, de la sorte, à lui et le domine désormais par le truchement de l'œuvre. Celle-ci est un produit *ex aliquo*, c'est-à-dire d'une matière sensible sur laquelle la conscience a apposé son sceau en lui conférant une forme appropriée, selon ses propres lois qui exigent que l'œuvre instaurée jouisse d'un statut d'*héautonomie*; autrement dit, qu'elle soit régie par ses lois particulières répondant aux lois de la conscience.

Pareille héautonomie n'est concevable qu'en tant que manifestant la finalité même de l'œuvre, son *entéléchie* selon Aristote, qui a été préétablie et lui a été conférée par son créateur au fur et à mesure de son instauration, en vertu d'une dynamique qui s'étale sur plusieurs étapes, lesquelles ne sont toutefois pas carrément distinctes, mais s'entrepénètrent en formant un processus continu qui renforce, à son tour, l'unité aussi bien de ce processus même que de son produit qu'est l'œuvre créée. Ainsi, avant qu'une étape ou phase de l'action créatrice ne s'achève, la phase suivante s'annonce.

Ces phases se résument à une dizaine. En voici une énumération sommaire: l'émergence d'une velleité confuse; le jaillissement d'un ensemble vague ou encore d'un motif précis; l'intégration de cet ensemble ou de ce motif dans un tout plus ou moins structuré; la structuration périodique en spirale (au sens de partielle) de cette totalité; des restructurations éventuelles, si elles s'avéraient souhaitables, voire nécessaires; une prise de conscience globale devant la probabilité d'un échec, qui peut se solder soit par l'abandon de l'entreprise soit par la reprise de l'ouvrage sur des bases nouvelles; la préoccupation constante de maintenir l'orientation initiale de l'opérateur, en en renforçant la finalité intrinsèque; des évaluations répétées des parties, tout comme de la totalité, ce qui confirme la formule, sans doute exagérée dans les deux sens, mise en avant par Étienne Souriau et aux termes de laquelle l'artiste opère sous «l'ombre de Dieu»¹; le procédé de la «dernière touche», qui complète la performance artistique humaine. À ces étapes il convient d'ajouter la ou les étapes que j'appelle *kairiques* et que je me propose de traiter en lieu opportun. Enfin, la dynamique de l'action *créative*, qui est indissociable de la dynamique de l'action *contemplative*, elle-même inséparable de l'action *interprétative* qui se prolonge dans le secteur de ceux des arts que j'appelle «performatifs».

1. Cf. ÉT. SOURIAU, *L'ombre de Dieu*, Paris, P.U.F., 1955, pp. 23 et suiv.; cf. *supra* et la n. 18; cf. *infra* et la n. 116. Cf. *supra* et les nn. 16-19. Sur la continuité de

Chacune de ces phases mérite d'être examinée séparément.

1. Au commencement, c'est toujours le neant. Seule existe une velléité de créer. Au fur et à mesure cette velléité se transforme en volonté.

On a beaucoup insisté sur la feuille blanche, sur le système de portées vide, sur la toile vierge, sur le bloc de marbre brut, auxquels l'artiste se trouve confronté. En fait, dans le sombre du néant originel une lueur s'annonce: non pas confuse, mais diffuse, elle se transmue progressivement en nuances ou en coloris, en volumes ou en éclairages, en sonorités, en signes ou en articulations verbales, pour se préciser bientôt en un complexe de lignes, de figures, de séries et de symboles, d'où émergent des éléments distincts en tant que motifs pouvant se prêter à un déploiement, en principe contrôlé. Je rappelle ici la confession de Paut Valéry relative à l'inspiration de son poème *Le cimetière marin*: à l'origine, le rythme d'un vers décasyllabe vide de sens, s'imposa de plus en plus à son esprit et fut, dans une étape ultérieure, graduellement comblé par des mots, d'abord incertains, qui finirent par se préciser, suggérant alors le sujet même de l'œuvre². Et Buffon d'avancer déjà, sur un ton identique, mais poussé à l'extrême, que, si le lecteur pouvait s'imaginer la peine de l'écrivain, qui se dissimule derrière la phrase parachevée, il serait saisi d'horreur³. Buffon se distancie ainsi de Baudelaire qui, retra-

l'intellection et de la volonté au niveau humain (et, en conséquence, dans le domaine artistique), cf. DESCARTES, *Lettre au P. Mersenne* du 28 jan-vier 1641 (A.-T., *Corresp.*, t. 3, p. 295): «Je ne mets point que cette idée [sc. de l'action] soit différente de l'action même». Or cette «identité» que Maurice BLONDEL, *La Pensée*, Introduction, Paris, t. I, 1934, p. V, qualifie de «fausse» et que Bertrand SAINT-SERNIN, *L'action, laboratoire de la métaphysique selon M. Blondel* (conférence prononcée le 20 novembre 2009 devant la Soc. Toulousaine de Philos.) nie à son tour en évoquant les péripéties «inhérentes à l'exécution de l'action, qui rappellent celles, inhérentes à l'instauration de l'œuvre d'art. Sur la notion de créativité, cf. H. LENK, *Kreative Aufstiege*, Frankfurt-M., Suhrkamp, 2000, pp. 82-137; G. ABEL, *The Riddle of creativity: Philosophy's View*, in P. MEUSBURGER et al. (eds.), *Milieus of Creativity, Knowledge and Space*, t. 2, Dordrecht, Springer, 2009, pp. 53-72.

2. Cf. P. VALÉRY, *Poésie et pensée abstraite, Variété V*, Paris, Gallimard, 1944, p. 161. Cf. IDEM, *Tel quel, I*, pp. 150-151, à propos de la distinction entre vers *donnés* et *calculés*. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Langage et inspiration poétique: le témoignage valéryen, Recherches sur la Philosophie et le Langage* (Grenoble), 11, 1989, fasc. *Valéry: la philosophie, les arts, le langage*, pp. 171-181;

3. Cf. G.-L. LECLERC DE BUFFON, *Discours... sur le style*, (Académie Française), Paris, Brunet, 1753, pp. 7-21.

çant la genèse d'un poème, soutient, à l'opposé, que l'écrivain consciencieux entrevoit déjà la dernière ligne de son texte, alors même qu'il en écrit la première⁴. Les deux formules divergentes ne sont cependant pas pour autant irréconciliables. Si, en effet, parmi tous les arts, il existe une correspondance indubitable⁵, il n'en reste pas moins vrai que certains, telles l'architecture, ou la statuaire, ne se prêtent guère, à l'encontre de la musique, par exemple, à la pratique de l'improvisation⁶.

2. Au cours de l'étape suivante, et dans la direction presque constante que suit la dynamique de l'action artistique, à la velléité abstraite que réveille la lueur initiale et initiatique du processus créateur se substitue une série de concrétisations qui sont autant d'alternatives parmi lesquelles la conscience du créateur puise par des choix consécutifs, en vertu de l'orientation de son intentionnalité qui n'est pas uniquement accumulatrice d'expériences, mais également dispensatrice de ses propres vécus en tant qu'expressions⁷. Il paraît, dès lors, normal que l'intentionnalité de la conscience concrétise ses intuitions internes en les réglant à partir de ses expériences sensibles antérieures, conformément à des matériaux adéquats, en principe disponibles préalablement, selon son expérience personnelle⁸, et qui résultent sous l'aspect de l'inspiration d'un vague ensemble ou d'un motif précis dominants, en fonction de l'art cultivé, mais qui ne s'excluent point réciproquement. L'inspiration vague remplit un cadre aux limites approximatives qui tendent toutefois à

4. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Questionnements philosophiques*, t. 1: *Conscience et création*, Athènes, 1971, pp. 389-403, notamment, p. 399 et la n. 1.

5. Cf. Ét. SOURIAU, *La correspondance des arts*, Paris, Flammarion, 1947, pp. 97 et suiv.

6. Cf. J.-F. DE RAYMOND, *L'improvisation*, Paris, Vrin, 1980, pp. 67-85; D. LEVAILLANT, *L'improvisation musicale. Essai sur la puissance du Jeu*, Paris, J.-C. Lattès, 1981, notamment pp. 179 et suiv.

7. Cf. E. MOUTSOPOULOS, L'art comme expression, *Itinéraires Philosophiques*, 2, 1978/4, pp. 3-6; Le modèle de l'œuvre d'art: idéalisme ou pragmatisme?, *La représentation. Actes, du XVII^e Congrès de l'A.S.P.L.F.*, Strasbourg (1980), 1981, pp. 139-143; La vérité dans l'art, *I. I. P., Entretiens de Palerme, Diogène*, n° 132, 1985/4, pp. 111-119.

8. Cf. IDEM, L'expérience esthétique: contemplation et expérimentation, *XXIV^e Semaine de Synthèse* (1962), *Revue le Synthèse*, 1963, pp. 303-305.

se clarifier; le motif, plus ou moins précis, quant à lui, consiste normalement en une série définie de sons ou de notions et d'articulations, eux aussi sujets à clarification et à explicitation dans le sens de la rigueur. La rigueur caractérise en général tout art qualifié de classique; elle suppose une maîtrise incontestable du métier, autrement dit, de la technique; maîtrise également partagée entre artisan et artiste authentique, malgré ce qui les distingue essentiellement⁹. Il convient de récuser à cette occasion les activités, prétendues artistiques, qui se réclament de toute espèce d'automatismes et qui sévissent dans les domaines de la peinture et surtout de la poésie (dadaïsme et autres courants), où, sous prétexte de libre expression d'expériences vécues, les pires inepties sont tolérées. Le même virus menace de gagner jusqu'à la musique (Cage etc.), mais ce domaine s'avère, par sa nature, bien plus résistant, mis à part les pantins de la show-biz.

3. La troisième étape de la création consiste en l'intégration de l'ensemble vague ou du motif dans des totalités plus ou moins structurées. C'est ici qu'apparaît pour la première fois la notion de *structure*, héritée de la chimie et de la linguistique, qui désigne «une unité possédant sa loi immanente d'action et de développement, ayant une causalité propre et réalisant une individualité fonctionnelle»¹⁰. Cette définition met l'accent sur la dynamique inhérente à la notion en question; dynamique qui répond exactement à celle de l'activité artistique entendue globalement. À dire vrai, la toute première cellule motivale en musique constitue déjà une structure élémentaire comportant un aspect rythmique autant que mélodique¹¹. La structure

9. Pour l'artisan, cf. PLATON, *Sophiste*, 219 a; pour l'artiste, cf. entre autres IDEM, *Ion*, 632 c; *Cratyle*, 414 b; *Phèdre*, 245 a; 260 d; 261 b-c; *Banquet*, 205 c; 209 a; 215 b; *Républ. II*, 360 b; 381 b; *III*, 397 d; *X*, 597 b; 599 d; 600 e; 602 a; 605 a; *Timée*, 41 a; 68 e; *Politique*, 270 a; 273 b; *Lois V*, 746 c; *X*, 903 c; *XI*, 920 d. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Plato's ontology of art, Diotima*, 2, 1974, pp. 3-20.

10. R. MUCCHIELLI, *La notion de structure, XX^e Semaine de Synthèse* (1958), *Revue de Synthèse*, 1959, p. 344; cf. R. RUYER, *Esquisse d'une philosophie de la structure*, Paris, Alcan, 1930, pp. 175-182.

11. Certaines musiques rituelles sont apparemment dépourvues de rythme, par exemple le plain chant grégorien qui dérive, ainsi que la musique byzantine, de la musique hellénistique. Cf. J. CHAILLEY, *Le mythe des modes grecs, Acta Musicologica*, 28/4, pp. 137-163. Il n'en fut pas toujours ainsi. Cf. E. MOUTSOPOULOS,

cellulaire est le noyau potentiel de l'œuvre accomplie. Elle préfigure en puissance et à l'échelle minimale l'entéléchie de la totalité de la composition, musicale autant qu'éventuellement poétique. Tel n'est certes pas le cas pour les arts de l'espace, bien que l'on pourrait y discerner à la rigueur certaines analogies, ne serait-ce qu'inversées. En architecture, par exemple, à côté de calculs statiques laborieux, peut-on déceler d'ingénieux tracés harmoniques¹². En peinture, un examen minutieux révélera des lignes de fuite subtiles, mais bien distinctes, qui contribuent à l'organisation de l'œuvre en facilitant l'exécution. Elles sont invisibles de prime abord, mais le peintre méticuleux agit en l'occurrence à l'instar de l'architecte, en recourant au calcul d'analogies qui sont des liens parfaits¹³. Ce sont des lignes de fuite souvent intermittentes en raison de la présence de vides, mais dont la continuité se laisse entrevoir. Leur présence rappelle le principe wagnérien de la «mélodie continue», mélodie interrompue par quelque *Leitmotiv*. La sculpture, quant à elle, dispose d'un statut à part: elle procède soit par prélèvements successifs soit par moulages. Elle fait en principe appel à la symétrie qui lui est, ne serait-ce qu'imparfaitement, suggérée par la constitution du corps humain. En principe, l'artiste sculpteur ne saurait formuler un motif. À peine pourrait-il concevoir le gros d'une figure à partir d'un bloc de marbre avant de s'appliquer à le tailler.

4. Au cours de la quatrième étape la structure s'impose à l'œuvre d'art. Elle en représente, pour ainsi dire, l'épine dorsale, dissimulée sous une forme apparente, non moins importante, certes, que la précédente, mais sans laquelle cette dernière ne saurait se profiler valablement¹⁴. Elle demeurerait confuse, diluée, errante, vaga-

Byzance et l'hellénisme médiéval, *Bulletin de l'Association G. Budé*, 1960, pp. 389-296; Arts libéraux et philosophie à Byzance, *Actes du IV^e Congrès International de Philosophie Médiévale*, Montréal, 1967, pp. 79-88, où il est question de trois styles musicaux différents du point de vue agogique.

12. Cf. D. CONSTANTINIDÈS, Sur la valeur esthétique des tracés harmoniques, *Actes du IV^e Congrès International d'Esthétique*, Athènes, (1960) 1962, pp. 794-797.

13. Cf. PLATON, *Timée*, 31 c - 32 a; P.-M. SCHUHL, Desmos, *Mélanges A. Diès*, Paris, Vrin, 1956, 232-233; PROCLUS, in *Tim.*, II, 16, 2-5; 17, 2-4; 18, 24-28; 27, 8-16 (Diehl); E. MOUTSOPOULOS, *La philosophie de la musique dans le système de Proclus*, Athènes, Académie d'Athènes, 2004, p. 222, nn. 10-11.

14. Cf. IDEM. L'œuvre d'art: structure et mythe, *Diotima*, 18, 1990, pp. 97-98.

bonde, instable, mouvante, furtive. C'est grâce à la structure de l'œuvre, qui la sous-tend et sur laquelle elle s'appuie, que la forme est autorisée à exister organiquement, à s'agencer d'après un noyau cellulaire, à se développer conformément à son entéléchie; autrement dit, ni moins que sa conception ne le prescrit ni plus que sa planification ne le tolère¹⁵. La structure s'érige donc en véritable garante de la viabilité de l'œuvre. À travers elle, l'artiste veille à l'intégrité de son ouvrage dont il en fait le principe et la norme, d'autant plus qu'il l'instaure en concordance avec son propre espace viscéral¹⁶ en l'y adaptant adéquatement et de manière homologue. Ainsi en extrait-il des formules archétypiques polyvalentes¹⁷. Eventuellement, une structure partielle s'intègre dans une structure plus ample. J'évoque les fameuses *Quatre saisons*, respectivement musicales (celles de Vivaldi) et picturales (celles d'Arrimboldo). Les titres généraux sont indicatifs de la diversité qui qualifie chacune des unités correspondantes et de son caractère, de son *éthos*¹⁸ distinct, qui est censé exprimer la spécificité du visage de chaque époque, mouvement ou section de l'ensemble ou de la série. Il ne s'agit pas de série d'unités sans rapport entre elles, telles les parties d'une suite musicale baroque, par exemple, mais bien de parties intégrantes d'un univers complet qui se présente sous un aspect consommé parfaitement programmé, tout en demeurant compartimenté.

5. En cinquième lieu on tiendra compte des nécessités éventuelles de restructurations majeures et, pour ainsi dire, décisives qui peuvent ébranler la structure initiale de l'œuvre en cours d'instauration, voire même d'en influencer le projet¹⁹, au point de risquer

15. Cf. IDEM, *Penser. De l'être au plus-être*, in IDEM, *Kairos. La mise et l'enjeu*, Paris, Vrin 1991, pp. 49-61; IDEM, *L'extra-normalité esthétique, La Normalité*, Athènes, 1984, pp. 93-98.

16. Cf. IDEM, *La conscience de l'espace*, 2^e éd., Paris, I.P.R.-Vrin, 1999, pp. 37-46.

17. Cf. IDEM, *L'itinéraire de l'esprit*, t. 3: *Les valeurs*, Athènes, Cardamitsa, 1977, pp. 161-169.

18. Cf., entre autres, PLATON, *Républ.* III, 401 a; 402 d; IV, 424 d; *Banquet*, 207 e; *Politique*, 310 c; *Lois VII*, 790 a; ARISTOTE, *Éth. à Nicom.*, Z 2, 1139 a 35; *Politique*, Θ 4, 1338 b 18; Θ 5, 1340 a 6 et 22; K 10, 1179 b 8-9.

19. Cf. *infra*, à propos du concept de *kairos* dans la création, les notes 35 et suiv.

d'en faire basculer le destin. L'artiste est un lutteur. Sa lutte est plus qu'évidente à chaque pas de son parcours de créateur. Il pourrait en tous temps s'approprier l'exhortation de Théophile Gautier: *Lutte avec le Carrare, ! avec le Paros dur ! et rare*, en la transposant à son secteur artistique adéquat. La lutte en question est donc essentielle et continue; elle est indissociable du processus d'instauration; elle en est même la condition impérative. À ce titre, elle en affecte toutes les étapes y compris celle des restructurations successives. Ces restructurations peuvent être profondes et décisives, voire fatales au regard de l'œuvre. Or tout dépend de la rigidité ou de la souplesse dont le créateur a gratifié l'ossature de son ouvrage. Rien n'est moins sûr, en l'occurrence, que l'ossature la plus rigide soit la plus résistante. La flexibilité est à la source de bien d'innovations. Sauvegarder à tout prix la finalité de l'œuvre en devenir s'avère le souci constant du créateur et c'est ce finalisme qui établit entre eux un lien indestructible; un finalisme à la fois ontologique, épistémologique et axiologique, puisque, dans cette conjoncture, la conscience se trouve mobilisée à travers son intentionnalité extravertie qui fonctionne à l'instar d'un outil transformateur de vécus en projets, donc en projections et simultanément en captations de valeurs²⁰. C'est à ce titre que l'intentionnalité procède à la préfiguration de la structuration de l'œuvre en en conjecturant les altérations éventuelles à l'aide de la stratégie pratiquée dans l'antiquité tant par les joueurs de dames que par les musiciens et connue depuis sous le nom de *petteia*²¹. La dialectique au second degré, qui s'insère dans cette dialectique primaire²² entre le Même et l'Autre met en cause le déjà-structuré et ses altérations prévues ou imprévues. Ce qui prévaut, c'est, avant tout, la réussite de l'entreprise et l'éloignement du risque de faillite; et

20. Cf. IDEM, *Phénoménologie des valeurs*, 2^e éd., Athènes, Éd. de l'Université, 1981, notamment pp. 52-60; IDEM, La dimension esthétique de l'acte moral, *Nouvel An Littéraire*, Athènes, 2008; IDEM, Ni désidératif ni optatif: d'une correspondance verbale de l'intentionnalité kairique, *Philosophia*, 38, 2008, pp. 340-342.

21. Cf. IDEM, L'art de vivre selon Épicure: *petteia* et *kairos*, *ibid.*, 27-28, 1997-1998, pp. 192-203.

22. Cf. IDEM, Le Même et l'Autre, valeurs artistiques, *Le Même et l'Autre. Identité et différence. Actes du XXXI^{ème} Congrès de l'A.S.P.L.F.* (Budapest, 2006), Paris, Vrin, 2008, pp. 757-761.

c'est en cela que consiste le finalisme auquel répond l'entreprise en question.

6. L'étape suivante de la création est celle du jeu dialectique continu entre le Même et l'Autre, doublé du jeu dialectique, lui aussi continu, entre structure primaire et altérations ou restructurations successives au second degré, et répond à la prise de conscience d'un éventuel échec qui guette le créateur à chaque instant de son parcours. C'est à cette fin que l'intentionnalité de la conscience se met en alerte sitôt qu'un problème imprévu s'esquisse à l'horizon, menaçant de troubler le cheminement normal du processus. La conscience recourt alors à la pratique du *choix*: ou bien elle opte pour une solution facile en faisant appel à une formule éprouvée, ne serait-ce que courante, voire banale; ou bien elle s'oriente résolument vers une innovation originale, audacieuse, hasardeuse, soit, mais combien rétributive en cas de réussite. La notion de choix est ici à retenir²³. Elle correspond à l'issue conclusive d'une longue procédure de mise à l'épreuve d'un certain aspect décisionnel de l'intentionnalité de la conscience, mais peut également désigner une résolution instantanée, prise en fonction de vécus antérieurs et conformément ou encore par opposition ou par contraste avec eux²⁴. Plus une restructuration fondamentale sera entamée *à temps* et plus facilement les problèmes qu'elle entraîne seront résolus avant que le créateur procède à des restructurations secondaires²⁵.

7. Lors de la septième étape et dans la même optique d'une persistance dans la création artistique on ne perdra jamais de vue le principe du respect ferme de la finalité originelle de l'œuvre, qui répond à son entéléchie et à défaut duquel l'œuvre est fatalement vouée à l'échec à moins qu'à force de mutations il en surgisse une autre, toute différente, dont le succès n'est toutefois ni garanti ni ex-

23. Cf. IDEM, Déviation temporelle ou kairique?, *Philosophia*, 19-20, 1989-1990, pp. 493-495.

24. Cf. IDEM, *Conformisme et déformation. Mythes conformistes et structures déformantes*, Paris, Vrin, 1978, pp. 35-54; IDEM, L'extra normalité esthétique, *La normalité*, Athènes, 1984, pp. 93-98.

25. Cf. IDEM, Sur la connaissance négative de l'œuvre d'art, *Actes du VI^e Congrès Internat, d'Esthétique*, Upsala, 1968, pp. 553-555.

clu. Tout dépend de l'habileté de l'artiste et du degré de possession des techniques multiples dont il est censé être le détenteur. En remettant son ouvrage sans cesse sur le métier, il doit impérativement tenir compte de la dialectique polyvalente qui vient d'être analysée et qui est également pertinente au cours des étapes ultérieures de la création, dont celle qui suit immédiatement est relative à la fixation de la forme de l'œuvre.

Il va sans dire que la forme dérive directement de la structure, mais qu'elle exerce en outre sur elle une influence certaine qui se manifeste par le besoin de l'artiste d'intervenir constamment pour modifier, si besoin, la charpente de son édifice. Forme et structure sont étroitement interdépendantes et ce n'est que conventionnellement qu'elles sont jugées distinctes, voire irréductibles. On a même tendance à confondre structure et matière en les opposant globalement à la forme, alors qu'il en est tout autrement, la matière constituant, d'après Aristote, la cause rudimentaire²⁶ sur laquelle la cause formelle²⁷ vient s'apposer pour fusionner et s'unir à elle en un tout indivisible²⁸.

La création artistique est comparable à un drame qui se joue à l'intérieur de la conscience et dont l'œuvre instaurée demeure le dénouement objectivé qui en témoigne à jamais, au dire d'Horace²⁹. À travers elle s'exerce la liberté humaine sous le profil du choix, avec tous les risques et aléas qu'une résolution hâtive peut comporter, mais qui s'amenuisent à la suite d'une application de la *petteia*, stratégie déjà mentionnée. L'œuvre d'art ne fait pas seule figure de témoignage; par sa création, l'artiste devient, lui aussi, le témoin de son temps qu'il transcende. L'art, est, certes plus que les autres créations de l'esprit humain, supratemporel et c'est à juste titre que ses productions prétendent à l'universalité.

26. Cf. ARIST., entre autres, *Métaph.*, Γ 4, 1007 b 28; Z 3, 1029 a 20; 10, 1036 a 8; 11, 1037 a 27; H 3, 1043 b 13; Θ 7, 1049 b 1; Λ 3, 1070 a 9; M 10, 1087 a 16.

27. Cf. *ibid.*, entre autres, Δ 2, 1013 b 23; 4, 1015 a 10; Z 9, 1034 a 24; 1034 b 1; Λ 2, 1069 b 34; 3, 1070 a 14; 4, 1070 b 11; 4, 1070 b 31.

28. Cf., par ex., *ibid.*, H 3, 1044 a 10.

29. Cf. IDEM, L'œuvre d'art et son statut de témoignage, *Diotima*, 18, 1990, pp. 99-100; HORACE, *Carmina*, III, 30, 1: «Exegi monumentum aere perennius».

8. La création artistique est, rappelons-le, un processus continu, bien que décomposable en plusieurs étapes qui cependant se chevauchent, en confirmant leur continuité. Si cette continuité se trouve esthétiquement rompue, c'est à cause de choix délibérés dont il sera tenu compte ultérieurement. Pour l'heure, lors de l'étude de la huitième étape, reprenons le fil conducteur provisoirement abandonné à l'étape des restructurations consécutives de la structure fondamentale de l'œuvre, sous la pression de la hantise d'un échec éventuel. Une hantise identique se poursuit au cours de l'étape suivante, relative à la *forme* de l'œuvre, qui en représente l'aspect externe, par contraste avec la structure qui, elle, en est le noyau central. L'ancienne pratique éprouvée de la *petteia* est ici encore utilisée en vue de choix répétés pour améliorer l'apparence définitive de l'univers artistique créé. Comme la structure, la forme exige d'être agencée à partir d'au moins deux éléments figurant, eux aussi, le Même et l'Autre du *Timée* platonicien³⁰ et destinés à s'accoupler de diverses manières: par assemblage, association, croisement, brassage, imprégnation. D'autres éléments, dominants ou secondaires, peuvent s'y joindre pour enrichir ou pour varier le tissu de fond.

L'artiste est appelé à veiller à l'intégrité de son inspiration, quitte néanmoins à y concéder des altérations correctives qui en rehausseront l'aspect général. Pour les arts majeurs cela signifie l'introduction de motifs secondaires, alternatifs ou complémentaires, ou encore d'ornements parfaitement intégrés dans la forme globale: répétitions, dilatations, rétrécissements, prolongations codales, voire toutes les variétés de procédés qu'entraîne la dialectique des libertés et des contraintes, à laquelle l'artiste doit faire face tout au long de son activité³¹. Les libertés admises à propos de la forme sont plus nombreuses que celles tolérées par la structure qui autorise, au départ, une certaine flexibilité; par contre, la forme fait l'objet d'une perception immédiate et à ce titre elle permet de multiples retouches. Le style, langage caractéristique à travers lequel l'artiste s'exprime, fait partie intégrante de la forme et, comme tel, mérite une attention

30. Cf. PLATON, *Timée*, 37 a - 38 c.

31. Cf. E. MOUTSOPOULOS, La création musicale comme expérience esthétique, in IDEM, *L'univers des valeurs, univers de l'homme*, Athènes, Académie d'Athènes, 2005, pp. 195-204.

spéciale. Aux styles généraux qui se succèdent au cours des siècles et des époques, font pendant les styles personnels grâce auxquels les œuvres sont identifiables de prime abord à leurs auteurs respectifs par les connaisseurs.

La hantise de la perfection formelle est encore plus pressante que celle de l'excellence structurale; elle l'influence, bien qu'en principe la structure précède la forme. En vérité, il n'en est pas toujours ainsi. Le plus souvent, structure et forme sont conçues presque simultanément et en fonction l'une de l'autre, impliquant libertés et contraintes sinon identiques, du moins comparables³². D'où la nécessité de révisions, de vérifications, de contrôles périodiques et répétés pour s'assurer de la cohérence de la marche suivie par rapport à la finalité envisagée de l'œuvre en élaboration et d'en éprouver, de temps à autres, la solidité autant que l'intégrité. Il est opportun d'être sans cesse prêt à procéder à des adjonctions nécessaires ou à des ablations d'éléments jugés après coup non essentiels, afin de sauvegarder au *maximum* l'unité de la création.

9. Considérons, à présent, l'ultime étape de la création artistique, celle de la *finition*, que j'appelle l'étape de «la dernière touche», par allusion au travail du peintre. Vu la rigoureuse correspondance des arts, cette expression est valable pour le domaine de toute activité artistique. Elle s'applique au choix du moment d'arrêt du processus de la création. Elle présuppose même la maturation de l'œuvre créée. À la dynamique de l'action créative se substitue désormais définitivement, et non plus par intervalles, la dynamique de l'action contemplative. Et, dès lors, la question se pose de savoir si la «dernière touche» le sera effectivement. En l'occurrence, tout dépend de l'intentionnalité de la conscience du créateur.

Celui-ci mesure et apprécie alors le *taux de réussite* de son travail en le comparant au modèle initial qu'il s'en était fait. Or, qu'en adviendrait-il si, à l'épreuve finale, l'ouvrage s'avérait supérieur à sa conception? Dans ce cas, par définition exceptionnel, mais certes envisageable, l'asymptote dépasserait de loin la limite marquée par l'axe des coordonnées correspondant et exprimerait l'autonomie absolue de l'œuvre réalisée. Parmi le nombre indéterminé de dialect-

32. Cf. IDEM, La finition de l'œuvre d'art, *A filosofia e as ciências*, Rio de Janeiro, 1978, pp. 22-24.

tiques particulières relevées au sein de la dialectique fondamentale de la création, et qui se prolongent les unes dans les autres en vertu d'une causalité qui entraîne leur enchaînement, au cours de l'étape de la finition l'artiste ne peut qu'ajouter, soustraire ou modifier un détail pour rendre son œuvre encore plus conforme à son intention première ou pour lui octroyer une indépendance accrue³³. En revanche, à trop poursuivre l'idéal de la perfection dans le détail, il risque de n'en jamais atteindre l'étape finale. Ce serait bien là un échec fulgurant.

10. C'est dans ce cadre fondamental que se situerait une évaluation de la *kairicité* de l'action artistique. Il va sans dire que cette action est fonction de l'intentionnalité de la conscience qui procède selon des choix *pettéiques*, par étapes et en série, tout au long de la création, ainsi jalonnée par des moments *kairiques* au cours desquels la conscience manifeste et impose par excellence sa liberté, surtout quand elle envisage de surmonter des barrières de règles formelles obstruant des voies d'échappée normales. La *kairicité* intervient alors particulièrement pour permettre à la liberté de se déclarer³⁴ et de s'affirmer³⁵.

Les opportunités *kairiques* perdurent tout au long de la création et s'identifient fréquemment avec des moments cruciaux des diverses étapes franchies par l'artiste et analysées dans ce qui précède. Tel artiste, Watteau par exemple, est en mesure de fixer sur la toile la suggestion d'une saison précise: l'automne³⁶; tel autre Myron, de réduire en son *Discobole* dont nous possédons une copie parfaite, dans un ensemble unitaire, toutes les phases d'un geste athlétique³⁷, obtenant ainsi une *acmé*, un «point culminant» au dire de Bergson³⁸. Le

33. Cf. *ibid.*

34. Cf. IDEM, *Kairicité et liberté*, Athènes, Académie d'Athènes, 2007, pp. 147-149.

35. Cf. IDEM, Sur le caractère *kairique* de l'œuvre d'art, *Actes du V^e Congrès Internat. d'Esthétique*, Amsterdam, 1964, pp. 115-118.

36. Cf. IDEM, Les structures de la temporalité chez Watteau, *Antoine Watteau*, Paris-Genève, Champion-Slatkine, 1987, pp. 143-148.

37. Cf. IDEM, *La critique du platonisme chez Bergson*, Athènes, Grigoris, 1980, p. 51, n. 46.

38. Cf. H. BERGSON, L'évolution créatrice, *Œuvres*, Éd. du Centenaire, Paris, P.U.F., 1959, p. 774.

schéma kairique «pas-encore» et «jamais-plus», réduction des trois catégories temporelles d'*avant*, de *pendant* et d'*après*, s'en trouve abrégé. À l'intérieur de l'œuvre d'art le kairos joue un rôle déterminant de charnière. En peinture la technique du clair-obscur chez Rembrandt s'érige en constante kairique qui parcourt la presque-totalité de ses toiles. Et dans la musique romantique, les changements de tonalité brusque et inattendus abondent: ils marquent le passage, sans transition, d'une unité à l'autre. Il existe également des silences kairiques en musique, de même que des vides kairiques en sculpture. Un prétendu viol kairique des symétries est donc promu en *mesure* de l'art³⁹ et, en conséquence, en critère de l'autarcie du labeur artistique et de la finalité de ses créations⁴⁰.

Ces quelques lignes consacrées aux concepts du kairos et de la kairicité contribueront peut-être à titre préliminaire à l'exposition concise d'un problème définitif, celui de la vérité dans la création artistique. Somme toute, l'artiste créateur fait-il figure de sophiste, tel que Platon le conçoit⁴¹ ou bien agit-il selon sa propre conscience? L'art est-il expression sincère d'une conscience qui se décharge de ses tourments en se confessant ouvertement ou artifice, *invention* (déjà genre musical), *fiction* (déjà genre littéraire), leurre, tromperie, fausseté sophistique⁴²? La vérité de l'art semble, finalement, osciller entre *deux bornes* kairiques, à la fois épistémologiques, ontologiques et axiologiques. En effet, l'œuvre d'art est tout ensemble vérité et mensonge, être et non être, valeur et semblant de valeur, parce qu'elle tend précisément à représenter par l'imaginaire le réel, quand bien même celui-ci est déplaisant⁴³. L'art est le résultat de l'effort qui consiste à extraire de la laideur le résidu de son contenu de beauté, car sur le plan des représentations humaines, il n'y a point de laideur

39. Cf. IDEM, Le viol des symétries et le *kairos* comme *métro*n de l'art, *Metrum of Art*, Kraków, Jagiellonski Univ., 1991, pp. 75-77.

40. Cf. IDEM, Finalité et dimensions kairiques de l'être, *Philosophia*, 21-22, 1991-1992, pp. 93-100.

41. Cf. IDEM, Du statut de l'art dans le *Sophiste* platonicien (232 b - 242 a), *Athéna*, 62, 1958, pp. 369-378.

42. Cf. IDEM, La vérité de l'œuvre d'art, *Actes du XII^e Congrès de l'A.S.P.L.F.*, Bruxelles, 1964, pp. 164-167. IDEM, Le vrai et les valeurs affiliées, *Giornale di Metafisica*, n^o, 26, 2004, pp. 293-300.

43. Cf. IDEM, La vérité dans l'art, *supra* et la n. 8; IDEM, Du «faux» dans l'art, *Annales d'Esthétique*, 9-10, 1971, pp. 39-43.

sans beauté ni de beauté sans un rien laideur. D'où la nécessité, pour le créateur, de faire ressortir et de mettre en valeur toutes les facettes de la réalité en en triant de préférence celles qui répondent le mieux à ses intentions.

* * *

Pour conclure, j'affirmerai que l'action artistique, action créatrice s'il en est, pour décomposable en une série d'étapes successives qu'elle paraisse à un esprit analytique de nos jours, demeure indubitablement un processus rigoureusement unitaire. Elle s'étale à partir d'une velléité confuse et indéterminée jusqu'à l'édification d'une œuvre architecturale, plastique, musicale, littéraire ou combinée, achevée et accomplie, en passant par toutes les phases intermédiaires de cet itinéraire, compliqué à souhait. Elle se prolonge au delà de la conscience vibrante du créateur pour faire vibrer, à travers l'œuvre créée, elle-même érigée en valeur, la conscience des contemplateurs à qui l'œuvre est destinée en dernier lieu. La création artistique accède, dès lors, au statut de l'instauration d'un objet ou d'un événement qui émet, par sa présence même, une irradiation laquelle se prête à fruition et exerce une magie sur les esprits qui en éprouvent non pas une simple émotion, mais selon l'expression d'Aristide Quintilien, une véritable *commotion* (*syn-kinésis*)⁴⁴, participant ainsi à l'émotion qui a longuement tourmenté l'esprit de l'artiste créateur. Si sa création se convertit en sublimation esthétique de l'expérience du réel, elle n'en demeure pas moins une réalité en soi, incontestable et, surtout, authentiquement libératrice.

44. Cf. ARIST. QUINT., *De musica*, p. 117 (Meibom).

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



16.

ORDRE, HASARD ET LIBERTÉ DANS L'UNIVERS ESTHÉTIQUE

Ce n'est pas sans raison que l'univers de l'œuvre d'art a été comparé à l'univers cosmique. En effet, l'ordre admirable, du moins apparent, qui règne dans le cosmos suggère, de manière plausible, un rapprochement avec l'agencement structurel des instaurations artistiques qui s'en inspirent, voire qui aspirent à le surpasser. Le problème se pose, dès lors, sur le plan ontologique: dans quelle mesure est-on en droit de pousser le parallélisme en question jusqu'à admettre, à côté de l'alternative d'un hasard ou d'une causalité cosmologiques, celle d'un déterminisme ou d'une liberté absolue esthétiques? Chez les Présocratiques, c'est Empédocle qui, le premier, introduisit deux principes opposés, immanents à l'univers, l'Amour et la Haine, qui, tour à tour et, pour ainsi dire, alternativement et rythmiquement, présideraient à l'assemblage, puis à la séparation des éléments¹; Anaxagore, lui, par contre, introduisit un principe nettement transcendant, le *Noûs*, qui serait intervenu pour mettre de l'ordre dans le cosmos en procédant par tourbillons à partir d'un des points de sa périphérie avant d'en gagner progressivement l'ensemble et de l'ordonner en homœoméries². Platon, pour sa part, semble osciller entre un parti-pris pour «le hasard et le *kairos* qui, avec

1. Cf. EMPÉD., fr. A 28 (D.-K. 16, I, 288, 2); B 17 (I, 312, 16-17); B 20 (I, 318, 18-21); E. MOUTSOPOULOS, Le modèle empédocléen de pureté élémentaire et ses fonctions, in IDEM, *Philosophie de la culture grecque*, Athènes, Académie d'Athènes, 1998, pp. 43-48; IDEM, Kairos et alternance: d'Empédocle à Platon, *ibid.*, pp. 49-56.

2. Cf. ANAXAG., fr. B12 (D.-K. 16, II, 37, 18-39, 7); E. MOUTSOPOULOS, La critique d'Anaxagore chez Moréri et Bayle, *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Aix*, 34, 1960, pp. 19-32; IDEM, *Questionnements philosophiques*, t.2: *Rétrospectives et restructurations*, Athènes, Univ. d'Athènes, 1978, pp. 31-44.



les dieux, gouvernent les affaires humaines»³ et l'affirmation d'une création imposée à la nécessité par persuasion, grâce à une intelligence démiurgique⁴, intermédiaire entre l'univers créé et le Bien, principe situé au delà de l'essence⁵. Cette oscillation se concrétise moyennant l'intervention d'une *cause errante*⁶ qui prévaut lors de la formation des *étoiles fixes*⁷. Aristote, quant à lui, fera les frais, pendant le moyen âge chrétien, de sa conception d'un univers immuable, increé et privé de destin⁸. Enfin, l'épicurisme revient aux notions de *hasard* et de *kairos* en plus de celle de *petteia*⁹, alors que le stoïcisme, surtout tardif, niera l'idée même de liberté¹⁰, à l'avantage d'un fatalisme à outrance. Dans les temps modernes, la théorie de la création fut reprise par Kant avant d'être «adoptée» par Laplace¹¹, et de nos jours, c'est la théorie du *big bang*, complétée par celle d'un *big crunch*, qui semble l'emporter¹².

3. Cf. *Lois* IV, 709 b; *Épinomis*, 976 e; *Lettre III*, 316 d; *Lettre VII*, 326 c; E. MOUTSOPOULOS, *Hasard, nécessité et kairos dans la philosophie de Platon, Hasard et nécessité dans la philosophie grecque*, Athènes, Académie d'Athènes, 2005, pp. 60-69; IDEM, *Hasard et nécessité dans les Lois et le Timée de Platon, Nécessité-Hasard-Liberté dans la philosophie ancienne*, Athènes, Académie d'Athènes, 2007, pp. 48-59.

4. Cf. *ibid.* p. 49 et la n. 7; *Timée*, 35 a et suiv. Il est des nécessités d'origine divine (*Lois* VII, 818 b) et l'affirmation contraire (*Lois* V, 741 a) renvoie directement à la citation de Simonide dans le *Protagoras* (345 d), aux termes de laquelle «quant à la nécessité, les dieux mêmes n'y résistent pas» (trad. A. Croiset). De toute manière l'intellect s'impose à la nécessité (*Timée*, 48 a).

5. Cf. *Républ.* VI, 509 b.

6. Cf. *Timée*, 48 a; I. F. VILTANIOTI, De la causalité à la notion d'errance chez Platon, *Philosophia*, 38, 2008, 100 -115.

7. Cf. *Timée*, 40 b.

8. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Some Considerations Concerning Aristotle's Attitude Towards Cosmic Space, *Diotima*, 21, 1993, 100 -103.

9. Cf. IDEM, *Le clinamen, source d'erreur?*, *Actes du VIII^e Congrès G. Budé*, Paris 1968, pp. 175 -182; IDEM, L'art de vivre selon Épicure: *petteia* et *kairos*, *Philosophia*, 27-28, 1997-1998, pp. 191-202; J.-M. GABAUDE, *Le rationalisme d'Épicure*, Athènes, Académie d'Athènes, 2009, pp. 65 et suiv.

10. Cf. ÉPICTÈTE, *Manuel*, 53 (SVF I, 257); M. PROTOPAPAS-MARNELI, *Hasard et liberté chez les philosophes du Portique*, *Philosophia*, 38, 2008, 116 -129.

11. Cf. E. MOUTSOPOULOS, À propos de l'"astrophysique" kantienne, *Philosophia*, 39, 2009, 376 -379.

12. Cf. IDEM, L'éclatement originaire et la notion d'émanation chez Proclus; IDEM, Cosmic Harmony According to Proclus, *Philosophia*, 39, 2009, pp. 358-361.

Cette dernière hypothèse cosmologique permet d'expliquer ce qui est advenu à l'instant de l'explosion d'une énergie originaire de densité extrême, répandue en *énergèmes* en dilatation continue dans un espace infini, en attendant un éventuel broiement subséquent, qui rappelle, ne serait-ce que de loin, la conflagration ou *ecpyrose* stoïcienne¹³, mais n'autorise aucun éclaircissement relatif à l'état potentiel qui aurait précédé et au chaos qui aurait entouré le noyau énergétique avant son éclatement. Rien ne transparaît au delà du moment crucial à partir duquel le temps commence à compter et l'univers à se constituer et à s'ordonner. Serait-ce par pur hasard ou bien, de quelque essence fût-elle, que l'énergie originaire aurait contenu en soi et d'avance le projet de son expansion, de sa disposition et de son organisation, y compris ses divers *énergèmes*? Le dilemme est loin d'être tranché, mais sur le plan de l'activité créatrice humaine tout se passe comme si le problème était résolu en faveur de la deuxième alternative, bien qu'avec des réserves. Au niveau de la création scientifique, on serait tenté d'adopter la formule de Gaston Bachelard concernant la *connaissance approchée*¹⁴, alors qu'au niveau de la création esthétique ou artistique on serait porté à épouser celle d'Étienne Souriau, qui fait état d'une *instauration philosophique*¹⁵. Dans les deux cas, on suivrait un processus faisant appel à un devenir figuré sous forme d'une asymptote. Le scientifique, lui, part d'une hypothèse qui prolonge un fait acquis et qu'il tente de vérifier par degrés successifs¹⁶, tout en courant le risque fréquent de se tromper chemin faisant, en raison d'une évaluation erronée due à quelque induction incomplète à partir de données imprécises¹⁷ ou à quelque déduction hâtive¹⁸, sous l'influence d'un préjugé¹⁹.

Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres*, t. 1, *Le phénomène humain*, Paris, Seuil, 1955, pp. 33-62, où un processus d'évolution fait allusion à une conversion néo-platonicienne tout en supposant une émanation, passée, elle, sous silence.

13. Cf. SVF II, 183, 41- 44 (fr. 596 STOB. *Ecl.* I, p. 171, 2W); II, 184, 2; 10-11 (EUSEB. *Praep. Ev.*, XV, 18, 1-3).

14. Cf. G. BACHELARD, *Essai sur la connaissance approchée*, Paris, Vrin, 1928, pp. 9 et suiv.

15. Cf. Ét. SOURIAU, *L'instauration philosophique*, Paris, P. U. F., pp. 27-33.

16. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La connaissance et la science*, Athènes, Éd. de l'Université, 1972, pp. 151-153.

17. Cf. IDEM, *La pensée et l'erreur*, Athènes 1961, pp. 77-93.

18. Cf. E. J. LANGER, The Illusion of Control, *Journal of Personality and Social Psychology*, 32, 1975, 311-328; J. L. BERNSTEIN, Let's talk about Error, *British*

Quant à l'artiste créateur, son point de départ respectif est plutôt chaotique et hasardeux, rappelant ainsi l'état de potentialité antérieur à l'actualisation de l'énergie originaire précédant la création d'*énergèmes*. Il est surtout incité par sa volonté de créer et, à cet égard, il agit, encore selon l'expression de Souriau, à l'*ombre de Dieu*²⁰, à la seule différence que, d'après la cosmogonie platonicienne²¹ et la dogmatique chrétienne, sur le plan de la transcendance, pensée et volonté s'identifient²² et qu'à l'opposé, sur le plan de la création artistique, elles constituent les deux volets antagonistes de l'une parmi les nombreuses dialectiques qui y sont impliquées²³. À l'encontre de la création *ex nihilo*²⁴ ou à partir d'un désordre²⁵, l'artiste procède par étapes à partir d'un chaos nébuleux émanant d'une velléité qui se concrétise progressivement en volonté permanente. Au milieu de ce chaos surgissent des clartés plus ou moins définies émergeant de vécus remémorés ou bien imaginés, puis associés, après examen critique rudimentaire qui aboutit à une épuration, conformément à un vague projet entrevu au départ, puis fixé en tant que structure sous le signe de la volonté, elle aussi sans cesse affermie. On est donc en présence d'un ordre déjà établi avec toutes ses régularités et même ses irrégularités exceptionnelles qui en accentuent la perfection. Le hasard de la suggestion des éléments

Medical Journal, 320, 2000, 730 et suiv.; J. REASON, Human Error: Model and Management, *ibid.*, pp. 768-770.

19. Cf. déjà F. BACON (sur les idoles), *Novum Organum* (1621), Paris, P.U.F., 2001; R. BOUDON, *L'art de se persuader*, Paris, Fayard, 1990; Cl. LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, pp. 45 et suiv.; J. CAZENEUVE, *La mentalité archaïque*, Paris, A. Colin, 1961, pp. 78-89; H. TAIFEL, *Human Groups and Social Categories*, Cambridge, Univ. Press, 1981, pp. 53-55.

20. Cf. Ét. SOURIAU, *L'ombre de Dieu*, Paris, P.U.F., 1975.

21. Cf. J. MOREAU, *L'âme du monde, de Platon aux Stoïciens*, Paris, Les Belles Lettres, 1939, p. 11.

22. Cf. *Genèse*, I, 3: «et Dieu dit...»; M. MALAGUTI, La création: un mystère oublié, *Valeurs et Normes*, Hammamet, Assoc. Tunisienne de Philos., 2009.

23. Cf. *Genèse*, I, 4; I, 8; I, 10; I, 13: «et Dieu vit...»; E. MOUTSOPOULOS, La liberté, immanence de la transcendance, *Memorias del Tercer Congreso Mundial de Filosofia Cristiana* (1989), t. 1: *Ateismo y Transcendencia*, Quito, Éd. de la Pontif. Univ. Catól. del Ecuador, 1990, pp. 227-239.

24. Cf. *Genèse*, I, 1-2.

25. Cf. PLATON, *Timée*, 35 a et suiv.

ou des unités constitutives de l'œuvre²⁶ ainsi que la liberté avec laquelle s'opèrent leur choix initial et leurs sélections consécutives composent les deux pôles d'une nouvelle dialectique qui se résout, à son tour, par un ordre peut-être moins rigoureux²⁷, mais cependant plus autonome, plus affranchi d'interdits jusqu'alors dominants; bref, novateur, voire génial, qui rompt avec les schèmes traditionnels reçus²⁸ au nom d'une liberté fondatrice et d'une volonté opiniâtre engageant une finalité durable, bien que tolérant des variations passagères de circonstance, qui manifestement tiennent du hasard, mais qui toutefois en rehaussent la permanence²⁹. Il suffit, à cet effet, qu'un esprit créateur perspicace s'empare opportunément d'un *kairos* inattendu, d'un *exaiphnès*³⁰, pour l'intégrer, ne serait-ce qu'en l'altérant, tant soit peu, dans un ensemble en voie de structuration ou encore presque définitivement structuré³¹. C'est donc toujours par un libre choix que la volonté intervient ici pour assurer l'ordre et l'unité dans la diversité qui régissent la finalité de la création³².

La finalité de l'œuvre créée n'est par conséquent que l'objectivation de l'intentionnalité de la conscience créatrice; d'une inten-

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΑΝ

26. Cf. P. VALÉRY, Poésie et pensée abstraite, *Variété* V, Paris, Gallimard, 1994, p. 161. Cf. IDEM, *Tel quel*, I, pp. 150-151, sur la distinction entre les vers *donnés* et *calculés*. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Langage et inspiration poétique: le témoignage valéryen, *Recherches sur la Philosophie et le Langage* (Grenoble), 11, 1989, fasc. *Valéry: la philosophie, les arts, le langage*, pp. 171-181.

27. Cf. IDEM, Le viol des symétries et le *kairos* comme *métron* de l'art, *Metrum of Art. Third Internat. Conference on Aesthetics*, Kraków, Przegorzaly, 1991, pp. 134-137.

28. Cf. IDEM, L'extra-normalité esthétique, *La normalité. III^e Colloque d'Athènes* (1982), Athènes, 1984, pp. 93-98.

29. Cf. IDEM, Vers une phénoménologie de la création, *Revue Philosophique*, 86, 1961, pp. 261-291.

30. Cf. IDEM, La fonction catalytique de l'*exaiphnès*, *Diotima*, 23, 1995, pp. 9-16.

31. Cf. IDEM, Harmonie préétablie et harmonie en devenir: l'apport de l'art à l'idée philosophique de création, *Univ. d'Athènes, Annuaire Scientifique de la Fac. de Philosophie*, 29, 1992, pp. 363-367.

32. Cf. IDEM, De quelques moments critiques dans la structure des œuvres d'art, *Poïésis et Technè. Idées pour une philosophie de l'art*, t. 2: *Instauration et vibration*, Montréal, Éd. Montmorency, 1994, pp. 57-61; IDEM, Alternative Processes in Artistic Creation, *Proceedings of the 8th International Wittgenstein Symposium* (Kichberg am Wechsel, 1982), Part I, Wien, Hölder, 1984, pp. 113 et suiv.



tionnalité envisagée sur un mode nullement statique, en tant qu'accumulation et que réserve de vécus selon Husserl, mais, au contraire, sur un mode dynamique, en tant qu'intention et que *dessein*, pour reprendre la terminologie de Bergson³³, autrement dit, en tant que *prospective*³⁴. La même finalité promeut et résout à la fois une troisième dialectique, relative, cette fois, à l'opposition de la structure interne et de la forme externe de l'œuvre d'art (en tant qu'univers élaboré); dialectique que d'aucuns ont, de manière erronée, réduite à une antinomie entre forme et contenu. En réalité, la forme *dérive* de la structure et ne fait que la rendre évidente tout en la complétant et en renforçant l'ordre et l'unité de l'ensemble. Il est du ressort exclusif du créateur d'exercer sa liberté en ordonnant un univers esthétique qui reflète et qui exprime l'univers de sa conscience ainsi objectivé³⁵.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

33. Cf. IDEM, *La critique du platonisme chez Bergson*, 2^e éd. française, I.P.R.-Vrin, Athènes-Paris, 1997, pp. 43-44.

34. Cf. IDEM, Sur le caractère kairique de l'œuvre d'art, *Actes du V^e Congrès Internat. d'Esthétique*, Amsterdam, 1964, pp. 115-118. Cf. Gaston BERGER, *L'attitude prospective: Encyclopédie française*, t.XX, 1954, § 5, in fine: «L'esprit prospectif n'est pas ... une planification inflexible, il éclaire».

35. Cf. E. MOUTSOPOULOS, La liberté d'expression esthétique, *Poïesis et Technè*, t. 2, pp. 173-176 (cf. *supra*, et la n. 32).



17.

MÉTAPHYSIQUE ET MUSIQUE

Mon sujet s'insère délibérément dans la thématique générale qui rapproche la métaphysique de la culture. Il va sans dire que la métaphysique, qui est au cœur du questionnement philosophique, fait elle-même partie de la culture. Cependant, à l'intérieur de cette dernière, la métaphysique se rapproche de l'art tout en s'y opposant. Quant à la musique, elle fait aussi partie intégrante de l'activité artistique générale, autant qu'elle s'en distingue par les moyens sonores abstraits qui la caractérisent, ce qui la rapproche de la philosophie dont l'aspect le plus classique, la métaphysique, se sert également de notions pour la plupart abstraites. Malgré leurs différences notoires, métaphysique et musique présentent des similitudes et des analogies de forme, de fond et même d'objet. Je me propose d'axer ma recherche sur les analogies présentées par ces deux disciplines de l'esprit dans les trois domaines où leurs potentialités respectives semblent se rencontrer – à savoir, dans les domaines de la cosmologie, de l'ontologie et de la conception de l'absolu. Ce faisant, je saisirai certaines occasions pour mettre en évidence des analogies concernant des questions d'essence, de modalité et de fonctionnement des deux disciplines. Elles justifient l'affirmation de Platon, que la philosophie est l'aspect le plus important de la culture prise dans son ensemble: *mousiké*¹, et dans le cadre de laquelle toutefois la musique proprement dite fut déjà la discipline la plus significative; mais aussi, que la musique, entendue dans l'acception la plus étroite du terme qu'est son acception technique actuelle, se prête à une appréciation inverse qui en fait la philosophie suprême.

1. Cf. PLATON, *Phédon*, 61 a; E. MOUTSOPOULOS, Les valeurs culturelles et le droit à leur jouissance, *Essays in Honor of E. A. Georgantopoulos*, Piraeus, Univ. of Piraeus, 1991, pp. 119-127; Le droit à la culture d'après Platon, *Charis. Dédicace à Nicolas Mélanitès*, Athènes, Éditions de l'Université, 1991, pp. 171-176; L'œuvre d'art et son statut de témoignage, *Diotima*, 18, 1990, pp. 99-100.



1. Le monde.

Est ancienne la tradition des commentateurs de Platon qui ont vu dans le récit platonicien de la cosmogonie, inséré dans le *Timée*², une allusion très nette à des réalités musicales. Si improbable soit-elle³, cette interprétation n'en rejoint pas moins le sens de nombreux passages de l'œuvre platonicienne⁴ où la musique intervient à maintes occasions: Platon y fait ressortir son importance pour la vie humaine⁵, autant que pour l'agencement et le fonctionnement de l'univers⁶. Il n'est certes pas le seul à témoigner en ce sens: Pythagore et son école ont bien mis l'accent sur la musicalité du réel, cosmique autant que psychique et éthique⁷, et Damon avait institué à ce sujet toute une réglementation morale et politique⁸ dont Platon reprendra l'essentiel en se l'appropriant⁹. Aristote s'y est également attaché pour sa part, et les représentants du néoplatonisme, de Plotin¹⁰ à Proclus¹¹, en passant par Augustin, en ont transmis l'essentiel à la Renaissance, au point que Kepler ait pu envisager une «harmonie du monde»¹², en dépit de son invention du génie appelé *angelus rector* censé intervenir littéralement pour expliquer les anomalies du cours des planètes – ces planètes dont notre contemporain Gustav Holst

2. Cf. *Timée*, 34 b et suiv.

3. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon*, Paris, P.U.F., 2^e éd., 1989, p. 373; «Masse et intervalle dans le *Timée* de Platon», *Proceedings of the XIVth International Congress of Philosophy of Science*, Tokyo-Kyoto, 1974, t. 2, pp. 465-467.

4. Cf. IDEM, Mouvement musical et psychologie dans les derniers dialogues de Platon», *Musique et philosophie. Actes du Colloque de Dijon*, Société bourguignonne de philosophie, 1985, pp. 3-14.

5. Cf. *Protagoras*, 326 b.

6. Cf. *Épinomis*, 991 e.

7. Cf. P. KUCHARSKI, La musique et la conception du réel dans le *Philèbe*, *Revue philosophique*, 76, 1951, pp. 39 et suiv.

8. Cf. DAMON, fr. 1-20 (F. LASSERRE, *Plutarque*, «*De la musique*», Olten & Lausanne, Urs Graf, 1954, pp. 74-79).

9. Cf. PLATON, *République III*, 398 d; *Lois VII*, 814 d et suiv.

10. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Sur la participation musicale chez Plotin, *Philosophia*, 1, 1971, pp. 379-389.

11. Cf. IDEM, *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, pp. 135; 219.

12. Cf. J. KEPLER, *Harmonike mundi*, 1619.



sut tracer un portrait musical détaillé fascinant, bien que complètement imaginaire¹³. À vrai dire, toute cosmogonie mythologique recourt à des modèles plus ou moins musicaux pour expliquer d'une part la genèse de l'univers¹⁴, d'autre part son fonctionnement¹⁵; un fonctionnement qui doit être extrêmement, voire rigoureusement régulier, sinon l'univers dans son ensemble risquerait de se disloquer: image repoussée, sur le plan des cités humaines, par Damon, puis, indirectement, par les Stoïciens¹⁶. Dans la tradition hindoue, c'est Shiva-Nataraja qui, par ses mouvements orchestriques, retrace et symbolise la danse de l'univers¹⁷. Et c'est Wagner qui, dans le Prélude de l'acte III de *Lohengrin*, fait naître, moyennant une musique qui va de l'exquis au sublime, un cosmos esthétique qui se veut plus réel que le cosmos des astronomes¹⁸; un cosmos qui naît par la volonté et par le geste du créateur de sons; un cosmos initialement insinué, puis déployé, enfin imposé de par sa propre organisation.

Que révèle cette création? Elle dit tout et rien. Elle se tait, et son silence atteste toute la vérité. Parlant de la magie de la musique, Schopenhauer, qui ne cessa secrètement d'admirer Wagner, même quand tout semblait les séparer, affirme qu'elle évoque l'«objectivité de la volonté universelle»¹⁹. Tel le mythe, la musique raconte et se raconte²⁰, révèle et se révèle. Elle raconte la formation de l'univers né en même temps qu'elle, et le dépeint à travers sa propre structure. Sa narration est à double face: elle fait référence à l'objet de la con-

13. Cf. J. Gustav HOLST (1874-1934), *The Planets*, 1914.

14. J. CAZENEUVE, *La mentalité archaïque*, Paris, A. Colin 1961, pp. 15 et suiv.

15. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Philosophes de l'Égée*, Athènes, Fondation de l'Égée, 1991, p. 18.

16. Cf. IDEM, Les cités humaines comme répliques structurales du monde d'après Zénon de Cittium, *Diotima*, 20, 1992, pp. 7-14.

17. Cf. E. G. PARRINDER, *Shintoism*, New Delhi, 1972, p. 59; V. VITSAXIS, *La pensée et la foi*, t. 2, Athènes, Hestia, 1991, n. 71.

18. Cf. M. BELVIANES, *Sociologie de la musique*, Paris, Payot, 1951, p. 7; cf. E. MOUTSOPOULOS, L'imagination formative, *Annales d'esthétique*, 2, 1963, pp. 63-71, notamment p. 66 (sur la réalité des «Murmures du bois», du *Siegfried* wagnérien).

19. Cf. A. SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation*, § 11, p. 38 de l'éd. Griesebach; cf. E. MOUTSOPOULOS, *La dialectique de la volonté et l'esthétique de Schopenhauer*, Athènes, 1958, p. 52.

20. Cf. IDEM, L'instauration du mythe musical, *Hommage à Raymond Tschumi*, Lausanne, L'Âge d'or, 1990, pp. 118-125.

science tout en se livrant à qui veut bien l'écouter pour en être imprégné. Aussi est-elle à l'origine d'états d'âme chez l'auditeur, mais surtout chez son propre créateur²¹. Comme Jahvé qui, contemplant l'œuvre qu'il a accomplie au bout d'une journée de création, sait que «c'est bien»²², de même le compositeur éprouve une semblable satisfaction plus ou moins intense en voyant son œuvre achevée, d'un trait ou péniblement, et en laquelle il se reconnaît sous «l'ombre de Dieu»²³. Le métaphysicien n'agit pas autrement, lui qui interprète le monde en le présentant aux esprits avides de connaître. Que l'on songe aux premiers présocratiques cherchant une réponse unique et compréhensive au sujet du principe qui régit le réel. Ils le supposent avant d'en affirmer la toute-puissance. Ils le tiennent pour révélé alors qu'ils prétendent le révéler à leur tour. Il en sera de même pour Parménide qui pose un véritable problème, celui de la réalité de l'être; un problème auquel tous ses successeurs s'évertueront par priorité, les uns après les autres, chacun à sa manière, de trouver une solution²⁴.

Nous voici, après tout un détour, revenus à Platon, notre point de départ. Mais notre «périple» est loin d'avoir été gratuit et vain. En fait, nous avons débuté par une référence à la cosmologie pour aboutir à l'ontologie, domaine central de toute activité métaphysique. Ici encore, on détectera de nouvelles affinités entre pensée philosophique et création musicale. C'est à peine si leurs langages respectifs diffèrent. L'une et l'autre sont l'apanage de l'esprit; l'une convainc en enflammant, l'autre en prouvant; l'une pénètre au cœur de l'être pour le saisir d'emblée, l'autre le contourne, du moins au dire de Bergson²⁵, tout en s'en approchant avec la précaution nécessaire à tout processus discursif, de préférence analytique. Néan-

21. Cf. ID., «L'artiste, créateur et critique», *Critique et différence. Actes du XXIII^e Congrès de l'ASPLF*, Tunis, Société tunisienne d'études philosophiques, 1990, pp. 551-555.

22. Cf. *Genèse*, I, 1, 9; cf. HORACE, *Carmina*, III, 1, 1: «Exegi monumentum aere perennius».

23. Cf. É. SOURIAU, *L'ombre de Dieu*, Paris, PUF, 1955, pp. 35-39.

24. Cf. G. S. KIRK - J. E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge, Univ. Press, 1957, p. 319.

25. Cf. H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, in *Œuvres*, Paris, P.U.F., 1959, pp. 1376-1377; E. MOUTSOPOULOS, *La critique du platonisme chez Bergson*, Athènes, Institutions Philosophiques Réunies, 4^e éd., 1977, p. 14.

moins, l'une et l'autre se réalisent dans le temps, en tant que narrations de leurs merveilleuses aventures internes respectives. On se doit de rappeler ici l'évocation par Kant, au début de la conclusion de la *Critique de la raison pratique*, du spectacle du ciel étoilé²⁶, aspect sensible d'un univers qui se déploie au-delà des sens. La musique aussi demeure finie par sa forme sensible; mais, au-delà des sens, elle s'œuvre vers des horizons que la conscience est conviée à explorer moyennant l'imagination. Elle est à la fois révélatrice et séductrice dans la mesure où elle impose à la conscience, voire à l'inconscient, une odyssée vers l'inconnu qu'elle inclut en elle et qui, en même temps, la dépasse. Elle demeure toutefois la clef de toutes les expériences auxquelles cet inconnu l'attire. Elle en garantit l'authenticité, l'originalité et la rigueur interne, interdisant toute divagation en la matière. Au contraire, l'univers entrevu grâce à la musique demeure ordonné à l'instar de sa propre musicalité.

Il y a plus cependant. Le monde auquel la musique introduit est un monde possible et réel à la fois, puisqu'il existe en tant que suggéré par la réalité musicale sensible. On est loin de l'opposition leibnizienne entre monde réalité et pluralité, voire infinité, des mondes possibles. On est loin aussi du modèle platonicien de la cosmologie de Leibniz²⁷. Dans ces conditions, le monde réel n'est plus unique, alors que les autres mondes innombrables laissés pour compte ne sont que des mondes provisoirement irréels qui s'actualisent au même moment que la réalité musicale à laquelle ils se trouvent attachés. On a affaire ici à des mondes bien réels contenus dans chaque musique, mais qui la dépassent également²⁸; s'ils ne sont pas perceptibles, c'est que la conscience est incapable de les embrasser en raison de cette impuissance dont elle fait preuve à propos de l'univers des astrophysiciens. Elle n'en connaît qu'une faible partie, celle précisément qu'elle est à chaque fois capable de circonscrire. Il n'en va pas autrement de l'univers que la musique éclaire à sa manière. Ici, du moins, la conscience dispose-t-elle du privilège d'une série

26. Cf. KANT, *Critique de la raison pratique*, Conclusion, *init.*

27. Cf. *Timée*, 33 b: (...) πάντων τελεώτατον συνεστήσατο, ὁμοιότατόν τε αὐτὸ ἑαυτῷ σχημάτων (...).

28. Cf. *infra*, et la n. 32, p. 133.



indéfinie de nouvelles auditions qui conduisent à des révélations successives. À l'écoute répétée d'une musique donnée, on découvre des aspects demeurés dissimulés lors d'auditions antérieures. L'œuvre musicale digne du nom se prête à une «lecture» toujours renouvelée; «lecture», d'ailleurs, à plusieurs niveaux, et qui dévoile progressivement de nombreux aspects de la réalité suggérée, qui, à l'encontre des formes trompeuses imprimées par le Protée du mythe, sont tous vrais et se complètent mutuellement. Il n'est pas jusqu'aux derniers détails: motifs, indications agogiques ou de dynamique, et tant d'autres, qui ne jouent un rôle suggestif et, finalement, inspiratif dans ce processus de la connaissance du monde auquel une musique précise se rapporte, qu'elle contient et qu'elle livre. On ne saurait nier en l'occurrence les visages cachés d'une seule et même musique, que dévoile la mise en valeur d'un chef-d'œuvre, tel le *Quatuor avec piano en sol mineur*, no 1, opus 25, de Brahms, par Arnold Schönberg qui le transcrivit pour grand orchestre ou, à un moindre degré, telles les *Tableaux d'une exposition* de Moussorgsky, transcrites par Ravel. La rencontre de deux génies musicaux se traduit par le respect absolu de l'original dont le génie plus récent sait entrevoir tout ce qui mérite encore d'être signalé. Il n'est pas question d'altérer quoi que ce soit; il s'agit simplement de rendre une réalité musicale déjà existante encore plus éloquente en lui permettant d'être perçue par l'auditeur selon un mode qui offre à son entendement un nombre de catégories supplémentaires par rapport au nombre des catégories dont il dispose habituellement, à l'instar des êtres hypothétiques imaginés par Victor Brochard dans son effort de soutenir le rationalisme²⁹. Ce nombre accru de catégories rend possible une connaissance meilleure parce que plus riche, mais nullement différente d'une connaissance pour ainsi dire commune et typique³⁰. Ajoutons que nulle connaissance musicale véritable ne saurait être littéralement commune tant que son objet demeure unique et irrépétible, une création du grand art et non pas un produit d'artisanat³¹.

29. Cf. V. BROCHARD, *De l'erreur*, Paris, 1879; E. MOUTSOPOULOS, *La pensée et l'erreur*, Athènes, 1961, p. 26.

30. Cf. IDEM, *Phénoménologie de la fixation formelle. Le typique et le stylisé, Poïsis et Technè. Idées pour une philosophie de l'art*, t. 1: *L'excellence de plus-être*, Montréal, Éd. Montmorency, 1994, p. 80-87.

31. Cf. IDEM, *Vers une phénoménologie de la création*, *Revue philosophique*, 86, 1961, p. 261-291.

Les deux attitudes classiques, réalisme et idéalisme, s'affronteraient normalement au sujet du monde ou de l'ensemble des mondes censés être révélés par l'œuvre musicale. Or on a déjà constaté³² qu'en ce qui concerne la musique, ces mondes ne peuvent être que réels, leur réalité étant garantie par la réalité de la musique à travers laquelle ils sont promus, tour à tour³³, de par la volonté du compositeur (et de l'interprète qui se joint à lui à titre complémentaire). Si une existence potentielle peut être reconnue à un monde, c'est uniquement parce qu'il s'affirme pendant que l'œuvre s'actualise lors de son interprétation, souvent même rien qu'à être parcourue sous forme de partition. On est allé jusqu'à prétendre qu'aux yeux du connaisseur l'œuvre musicale gagne à être parcourue de cette manière, plutôt qu'à être écoutée. Je n'oserais aucunement me rendre à ce jugement. Ce que je puis affirmer, c'est que parcours visuel et audition procurent une connaissance différente de l'œuvre et de l'univers auquel elle invite. Toute combinaison de ces deux approches est loin de procurer une connaissance pour ainsi dire stéréoscopique de l'œuvre. En fait, il ne s'agit pas de deux modes d'approche homogènes opérant selon deux angles convergents. Le risque qu'au gré des circonstances l'un de ces modes l'emporte sur l'autre est, lui aussi, bien réel. La circonspection est ici de rigueur. En définitive, le monde révélé par toute œuvre musicale est tel que l'option réaliste prime sur l'option idéaliste. Si, dans ce cas, il existait une possibilité d'introduire dans l'ensemble de ce processus un semblant d'attitude idéaliste, ce serait au sujet du *sens* à accorder à l'univers indiqué. Mis à part cette réserve, on maintiendra ce qui vient d'être avancé.

Désormais, l'aspect purement cosmologique du problème se voit nécessairement doublé d'un aspect épistémologique, ne serait-il que secondaire. Il importe d'épouser une attitude critique au sujet de l'importance reconnue par la conscience aux univers révélés. Ils se trouvent inconditionnellement en rapport avec l'œuvre musicale elle-même, création d'une conscience subjective. Mais cette œuvre est bien une réalité: réalité sensible, certes, mais aussi réalité intelligible, réalité avant tout instaurée³⁴.

32. Cf. *supra*, et la n. 28, p. 131.

33. Cf. aussi *infra*, et la n. 51, p. 137.

34. Cf. É. SOURIAU, *L'instauration philosophique*, Paris, P.U.F., 1939; E. MOUTSOPOULOS, *Vers une phénoménologie de la création*, *loc. cit.*

2. L'être.

À désigner par «philosophie première»³⁵, *alias* «métaphysique», nom qui lui fut fortuitement attribué³⁶, la *science de l'être*³⁷, on ne s'étonnera pas de constater des similitudes entre l'être réel qu'est l'être tout court et l'être esthétique qu'est l'être musical. Ces similitudes sont cependant si complexes, et partant si difficiles à envisager, qu'il me faudrait, pour ce faire, épuiser le temps qui m'est imparti pour les énumérer, les considérer sous un angle critique et en évaluer la teneur. Je me limiterai donc à envisager le problème ainsi esquissé selon trois points de vue, respectivement relatifs à l'essence, à la *structure* et à la *fonction*, qui constitueront, pour ainsi dire, la charpente de cette partie de mon exposé; un exposé qui émerge à partir d'un questionnement philosophique, certes, mais aussi à partir d'une expérience personnelle durable tout au long de laquelle il a été question de faire surgir du néant l'être esthétique qu'est l'être musical composé, et d'en suivre le cheminement et la progression en direction de son organisation et de l'atteinte de sa finalité propre. Ce parallélisme méthodique ontologico-musical contribuera en fin de compte à une meilleure compréhension de la présence de l'être en soi autant que de l'être instauré. Il s'agit surtout d'étudier l'être *en tant qu'être*³⁸, mais aussi en fonction des causes premières³⁹ auxquelles sa présence est redevable, et qui sont d'une part le principe du bien⁴⁰, dont il tient son existence; d'autre part, la fin en fonction de laquelle il a été établi⁴¹.

Il n'est pas d'être qui ne dure⁴². En effet, l'être le plus passager est un être qui accuse une durée ne serait-ce qu'infinitésimale, mais une durée tout de même, à défaut de quoi il est privé de son essence. Cette durée, qui va de l'éternité à l'instant fugitif et imperceptible,

35. Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, A 2, 984 a 4 et suiv.

36. Par ANDRONICOS DE RHODES, au 1er siècle avant notre ère.

37. Cf. P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1962, p. 7.

38. Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, Γ 1, 1003 a 21; τὸ ὄν ἢ ὅν; E 1, 1026 a 31.

39. Cf. *ibid.*, Γ 2, 982 b 9-10: τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικὴν.

40. Cf. *ibid.*: τὰγαθόν.

41. Cf. *ibid.*: τὸ οὗ ἕνεκα.

42. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Durée ontologique et conscience*, *Néa Hestia*, t. 72, 1962, pp. 1101-1102.

est la condition de l'être. On ne saurait parler d'une temporalité avec toutes les conséquences et toutes les difficultés qui lui sont inhérentes, mais bien – et ce, dans le cas le moins avantageux – d'un *minimum* de persévérance de l'être dans son être, faute de quoi soit l'être n'est pas encore ce en vertu de quoi il est censé être, soit il n'est plus exactement ce qu'il a été. Dans l'un des cas comme dans l'autre, l'être se trouve en état de devenir continu. Sa durée se voit dépréciée en durée d'un devenir, donc en durée qui, en principe, lui défend d'accéder à l'état d'être. Ce paradoxe n'est pas le seul en l'occurrence: nous en rencontrons un deuxième quand il s'agit de préciser la réalité du néant par la présence de l'être qui le comble et grâce à laquelle seule ce néant se révèle «après coup»⁴³. Certes existe-t-il toujours un instant fuyant où l'être atteint, disons, son *floruit*; un instant où il s'impose comme tel de la façon la plus parfaite qui lui soit possible; un instant qui peut être qualifié de *kairos*, avant lequel l'être n'est pas encore accompli et après lequel il perd progressivement sa vigueur⁴⁴. Mais cet instant, tout fuyant et tout infinitésimal soit-il, est en fait, lui aussi, une zone durationnelle. Envisager l'être *en tant qu'être* suppose donc qu'on l'envisage sous son aspect de permanence, même évanescence et éphémère.

Or, à part l'être absolu qui se situe au-delà du «temps», tout être «temporel» accuse un début et une fin. L'être surgit du néant pour s'y enfoncer à nouveau une fois sa durée épuisée. La question est, dès lors, de savoir en quoi consiste ce néant à la fois éjecteur et dévorateur d'êtres. Est-on dans ce cas autorisé à mentionner un pur néant ou bien devra-t-on plutôt concevoir un état de préexistence ou, pour utiliser une expression aristotélicienne, un état d'être *en puissance*, d'être *indéfini*⁴⁵? Il y a lieu de penser que la création *ex nihilo* est une création *ex aliquo*, et qu'elle ne peut se poser comme une création «de toutes pièces», mais comme un processus inten-

43. Cf. IDEM, Le vieillissement et le problème des catégories temporelles, Université d'Athènes, *Annuaire scientifique de la Faculté de philosophie*, 1963, pp. 400-430.

44. Cf. IDEM, Maturation et corruption. Quelques réflexions sur la notion de *kairos*, *Revue des travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques et comptes rendus de ses séances*, 131, 1978, pp. 1-20.

45. Cf. *Métaphysique*, Δ 4, 1007 b 28-29: τὸ γὰρ δυνάμει ὄν καὶ μὴ ἐντελεχείᾳ τὸ ἀόριστόν ἐστιν.

tionnel obéissant à une certaine finalité⁴⁶. L'archéologie de l'être ainsi esquissée engendre des réflexions relatives aux racines ontologiques de toute existence concrète. Il existe une archéologie de l'être tout court, une archéologie de l'être esthétique et, dans une mesure beaucoup plus évidente, une archéologie de l'être musical. Ici encore, on a affaire à un néant originel qui est un néant uniquement éjecteur, la conscience collective jouant, dans le même ordre d'idées, le rôle de néant dévorateur⁴⁷. Ce magma originel à partir duquel se forme l'être musical en se cristallisant progressivement est constitué de sons organisés et de structures viscérales⁴⁸, le tout refoulé dans l'inconscient, d'où le créateur, procédant par sélection, fait surgir des ensembles structurés élémentaires qu'il ordonnera conformément à son intention et dans un langage musical choisi d'avance. L'importance d'un tel choix est manifeste, car l'être musical comporte, certes, sa fin en soi. Il est donc un signifié, mais aussi un signifiant qui s'introduit dans les consciences et qui nécessite, dès lors, l'acquisition d'une apparence appréhensible et compréhensible par ses destinataires. Outre cette nécessité sémiotique⁴⁹, il sera bon de considérer une nécessité purement ontologique qui réside dans le principe d'homogénéité devant régir tout être organisé.

Le choix initial est porté sur une donnée élémentaire, déjà structurée et pouvant être soumise à une restructuration de la part du créateur, pour être agencé dans une nouvelle structure et pour en devenir finalement une partie intégrante. Dans un contexte analogue, Paul Valéry affirmait que son poème *Le cimetière marin* était né d'un seul vers définitivement formulé pour s'étendre progressivement en se multipliant d'après sa structure interne qui appelait irrévocablement quelques vers à le précéder, d'autres à le suivre⁵⁰. L'être biologique se forme dès la fécondation, et le *fatus* contient déjà

46. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Une archéologie chrétienne de l'être est-elle possible?, *Diotima*, 9, 1982, p. 184-186.

47. Cf. IDEM, Sur la connaissance négative de l'œuvre d'art, *Actes du VI^e Congrès International d'Esthétique*, Uppsala, 1968, pp. 553-555.

48. Cf. PLATON, *Timée*, 80 a-b.

49. Cf. S. TOMBRAS, *La sémiotique comme méthode d'approche herméneutique de l'œuvre musicale*, Athènes, 1997, pp. 75-104.

50. Cf. P. VALÉRY, Poésie et pensée abstraite, *Variété V*, Paris, Gallimard, 1944, p. 161.

tout le programme de son développement et de sa dégénérescence. De même, la cellule initiale de l'œuvre musicale contient en germe toutes les possibilités auxquelles le créateur, mais aussi elle-même, aspire. Une dialectique extrêmement riche s'établit entre nécessité stricte et possibilité de libre refonte de la composition à tout instant de sa création. Elle se manifeste au niveau de la conformation du musicien au programme que la cellule initiale contient et lui suggère, et de la liberté dont il jouit, de braver à tout instant ce programme, censé rigoureux, pour le dépasser. À cet effet, il suit une direction divergente de celle initialement prévue et profite au possible du caractère restructurable, donc de la malléabilité, du programme en question⁵¹.

L'être musical, comme tout être esthétique, possède tous les caractères de l'être tel qu'il est entrevu par l'ontologie, mais à un degré d'excellence. C'est ce qui fait écrire à Brâïlas, à la suite de Victor Cousin⁵² et en devançant Charles Lévêque⁵³, que le beau est une «éminence d'essence»⁵⁴. Par «caractères», on entendra les *catégories* qu'Aristote attribue à l'être en tant que qualificatifs qui en précisent la réalité selon des angles divers, au point que le Stagirite ait pu soutenir à maintes reprises que l'être est «désigné de plusieurs manières»⁵⁵. Il s'est évertué à énumérer ces catégories, et ce à plusieurs reprises, sans jamais parvenir à le faire exhaustivement pour autant⁵⁶. Toutefois, et à force de comparer entre eux les textes y af-

51. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Alternative processes in artistic creation, Proceedings of the 8th International Wittgenstein Symposium* (Kirchberg am Wechsel, 1982), Part 1, Wien, Hölder, 1984, p. 107-113.

52. Cf. V. COUSIN, *Du vrai, du beau, du bien*, Paris, 2^e éd., 1854. Cf. J. G. F. RAVAISSON-MOLLIEN, *La philosophie en France au XIX^e siècle*, Paris, Hachette, 3^e éd., 1989, p. 224: «Victor Cousin s'était montré enclin de définir la beauté par la force».

53. Cf. Ch. LÉVÊQUE, *La science du beau étudiée dans ses principes, ses applications et son histoire*, 2 vol., Paris, Durand, 1860.

54. Cf. P. BRAÏLAS-ARMÉNIS, *Œuvres philosophiques*, éd. par E. MOUTSOPOULOS et A. GLYCOFRYDI-LEONTSINI, t. 4^a, Athènes, Fondation de recherches et d'éditions de philosophie néohellénique, 1973, *Corpus Philosophorum Graecorum Recentiorum* (CPGR), p. 441, 6; cf. E. MOUTSOPOULOS, *Le problème du beau chez P. Brâïlas-Arménis*, Aix-en-Provence, Ophrys, 1960, p. 106; IDEM, *P. Brâïlas-Arménis*, New York, Twayne, 1974, p. 72.

55. Cf. ARISTOTE, *Topiques*, Θ, 3, 158 b 10; *Métaphysique*, Γ 2, 1003 a 33: Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς; K 8, 1064 b 15; Λ 5, 1071 a 31 et 37.

56. Cf., par ex., *Topiques*, A 9, 103 b 21-26.

férents, on en compta une bonne dizaine, ultérieurement réduites à cinq sous l'influence de la doctrine platonicienne des «cinq genres suprêmes»⁵⁷. Ces cinq nouvelles catégories issues de la réduction, plus correctement: de la compression évoquée, seraient la matière, la forme, leur relation, l'espace et le temps⁵⁸. Il semble superflu de s'attarder ici sur les deux premières. Il convient cependant d'insister sur leur relation qui équivaut à la *structure* de l'être tout court, mais aussi, par voie de conséquence, de l'être esthétique, partant musical⁵⁹. La structure serait notamment le programme ou, si l'on veut, l'ADN de l'être en général et de l'être esthétique et musical en particulier: programme qui, à partir de la matière de l'œuvre, en préfigure la forme définitive. C'est le principe auquel la matière se plie pour acquérir une forme, mais qu'elle détermine également au départ. Matière et forme s'en réclament dans la mesure où il domine le devenir de l'œuvre. La structure est comme l'ossature et comme le principe interne auquel l'aspect extérieur de l'œuvre se condense. C'est elle qui détermine la génération, c'est-à-dire la gestation de l'œuvre, son passage de l'être en puissance à l'être en acte. C'est également elle qui préside à la «fabrication» ou, pour citer Étienne Souriau, à la *skenupoiêtique* de l'œuvre, activité entreprise par le compositeur⁶⁰. C'est encore elle qui dicte le degré de développement de la formule initiale à partir de laquelle l'œuvre commence de s'épanouir, pour atteindre son état optimal, au point que tout développement ultérieur lui serait nuisible⁶¹, et impose son *anankê stênai* au créateur⁶².

Ceci devient encore plus évident dans le cas des formes dites rigoureuses, telle la fugue, où le thème initial appelle infailliblement

57. Cf. PLATON, *Sophiste*, 254 b - 255 e.

58. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Les catégories esthétiques. Introduction à une axiologie de l'objet esthétique*, 2^e éd., Athènes, Arsénidès, 1996, pp. 10; 131 et la n. 6.

59. Cf. IDEM, *L'itinéraire de l'esprit*, t. 1: *Les êtres*, Athènes, Hermès, 1974, p. 168. Cf. IDEM, Sur les dimensions «kairiques» de la structure de l'être, *Hommage à François Meyer*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1982, pp. 12 et suiv; *Diotima*, 12, 1984, pp. 17-28.

60. Cf. IDEM, Vers une phénoménologie de la création, *loc. cit.*

61. Cf. IDEM, La finition. Contraintes et licences, *A filosofia cas ciências. IV Semana internacional de filosofia*, Curitiba, 1978, pp. 22-24.

62. Cf. ARISTOTE, *Physique*, H3, 247 b 11: στῆναι τὴν διάνοιαν ἐπίστασθαι; cf. *ibid.*, H 1, 242 a 16; H, 5, 256 a 13.



une réponse précise, soumise à des règles d'ordre quasiment mathématique; réponse établie d'après la structure du thème, qui détermine le *genre* de la fugue: c'est donc selon la structure interne particulière de ce thème que la réponse se structurera elle-même et que la fugue, dans son ensemble, sera qualifiée de «réelle» ou de «tonale». Cette dualité joue un rôle prépondérant au cours de l'itinéraire que la fugue suit jusqu'à sa conclusion. À cette rigueur de l'exposition et de ses reprises successives à divers degrés (sixte, seconde, etc.) s'oppose la liberté avec laquelle sont traités les passages qualifiés de divertissements, au point que l'œuvre tout entière obéisse à une dialectique de tensions et de «plages». La tension se resserre au fur et à mesure que la fugue avance vers son point nodal ou, si l'on veut, son point *kairique* culminant, la strette, avant que celle-ci, ayant rempli son rôle de «dramatisation» du thème initial par réductions successives, s'ouvre sur une solution finale de la fugue, qui procure la détente et le calme. Le parcours couvert est celui imposé par un antécédent qui a toutes les chances d'être qualifié d'*entéléchie*, de programme et même de cadre structural à l'intérieur duquel tout se produit par nécessité. Il n'est évidemment pas question de se ranger du côté de ceux qui ont taxé la fugue de forme dont la rigueur défavorise le déploiement de l'imagination du créateur. *L'Art de la fugue*, dernière œuvre géniale de J.-S. Bach, prouve toute la richesse et toutes les subtilités avec lesquelles un seul thème de fugue peut être traité.

Il n'est pas non plus question d'admettre l'idée d'après laquelle le style polyphonique arriva avec J.-S. Bach à son apogée en même temps qu'à la limite de ses possibilités, et que, par la force des choses, il céda la place au style harmonique représenté par la forme sonate, plus apte à tolérer des initiatives de l'imagination créatrice⁶³. D'une part, à l'intérieur de la forme sonate se sont maintenus, par endroits, des procédés polyphoniques: fugues, canons, etc., non point comme des reliquats d'un passé définitivement révolu, mais comme des pratiques d'enrichissement de l'expression et de renouvellement de l'intérêt. D'autre part, la forme sonate elle-même n'est pas exempte de rigueur, dans la mesure où, elle aussi, est construite, en principe,

63. En fait, la mort de J.-S. BACH coïncide avec la mise au point et la généralisation de l'usage du système tempéré, principal responsable du passage du style polyphonique au style harmonique.

sur une dualité, celle de deux thèmes dont l'un est, de préférence, issu de l'autre, auquel cependant il s'oppose par son caractère propre. Elle n'est pas non plus exempte, comme d'ailleurs toute forme musicale, d'un parcours prévu et respecté grâce à l'existence, ici encore, d'une structure, autant dire d'une *entéléchie*, d'une *quiddité*, de son propre τὸ τὶ ἦν εἶναι⁶⁴. Le principe de structuration d'une œuvre musicale selon un plan strict intentionnellement déterminé est détectable jusque dans les compositions les plus libres, celles de Brahms², de Debussy ou de John Cage par exemple. Quant au dodécaphonisme et ses dérivés, la musique sérielle en particulier, n'ont-ils pas été l'expression d'une réaction face à un relâchement des formes vers le tournant du XX^e siècle? En voulant trop nier l'analogie, voire l'homologie, qui existe entre l'être des métaphysiciens et l'être esthétique, spécifiquement l'être musical, on ne fait que la confirmer malgré soi.

3. L'absolu.

Je m'efforcerai de rendre cette partie la plus brève possible. La métaphysique a de tous temps cherché à établir l'idée de l'absolu à partir de l'idée de l'être. L'accent a été mis à juste titre sur la continuité de la pensée métaphysique depuis Parménide et Platon jusqu'à Anselme de Cantorbéry⁶⁵, et même jusqu'à Descartes et au-delà⁶⁶, à propos de la formation de l'argument ontologique, fonctionnant comme preuve de l'existence de l'être absolu par l'intermédiaire de la conception d'un être parfait. L'existence de Dieu peut être niée: athéisme et nihilisme en font foi; mais on ne peut en aucune manière nier la réalité de sa recherche soit à travers la pensée mythique et religieuse, soit à travers la pensée philosophique, soit à travers l'art⁶⁷. Sous ce dernier rapport, on concédera que la recherche du

64. Cf. ARISTOTE, entre autres, *Métaphysique*, Θ 8, 1050 a 23: ἐντελέχεια; *ibid.*, Z, 4, 1030 a 29: τὸ τὶ ἦν εἶναι.

65. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Les monologues philosophiques de Brahms, Université d'Athènes, *Discours officiels*, 31, 2002, pp. 2467-2472.

66. Cf. IDEM, L'argument ontologique chez P. Braïlas-Arménis, *Die Wirkungsgeschichte Anselms von Cantorbéry. Internationale Anselms-Tagung*, Bad-Winpfen, 1970, pp. 303-307; el Université d'Athènes, *Annuaire de recherches scientifiques*, 1972, pp. 276-281; IDEM, *Philosophes de l'Égée*, pp. 182-183.

67. Cf. IDEM, L'absurdité de l'athéisme selon Rosmini, *Rosmini e la domanda di Dio tra ragione e religione* (Stresa, 1997), *Philosophia*, 29, 1999, pp. 132-148.



divin fut toujours la plus riche. Nous ne mentionnerons pas ici l'art mis au service de la religion¹, c'est-à-dire l'art religieux, liturgique à proprement parler, l'art librement inspiré par une intention «mystique». Il n'a jamais existé, affirme-t-on, de société humaine sans religion, ne serait-ce qu'exprimée à travers des pratiques magiques⁶⁸. On ajoutera que, si cette thèse est fiable, il est vrai également qu'il n'a jamais existé de société sans musique, dans la mesure où la musique est étroitement associée aux activités magico-religieuses⁶⁹. Il n'est donc pas étonnant qu'elle ait été introduite dans des pratiques liturgiques non comme complément, mais comme aspect principal de celles-ci. Platonisants, les Pères de l'Église ont quasiment légiféré à ce sujet⁷⁰. L'Écriture s'était auparavant servie de formules qui renforçaient le visage musical des manifestations de l'absolu et de son culte. L'*Apocalypse*, en particulier, inspira les «*Dies irae*» des divers *Requiem*. Celui de Brahms fait exception à la règle: il exhale un esprit non pas de crainte devant la vengeance divine, mais de résignation stoïque devant la mort, que l'on retrouve dans la dernière œuvre du maître, les *Quatre chants sériels*, eux-mêmes inspirés de textes de l'Ancien et du Nouveau Testament⁷¹.

La plupart des cantates de J.-S. Bach, ses *Passions* surtout, sont en fait des textes musicaux liturgiques, et même *L'Art de la fugue*, évoqué plus haut, n'est pas dépourvu de caractère religieux, dans la mesure où sa fonction éducative le destinait à instruire les compositeurs de musique sacrée. Ce n'est que dans le cadre de la réaction contre la musique à programme que la composition de musique dite absolue, sans aucun lien avec la littérature, fut pratiquée par un

68. Cf. IDEM, *Artistic approaches of the absolute*, Université d'Athènes, *Annuaire scientifique de la Faculté de philosophie*, 28, 1985, pp. 378-393. Cf. aussi La fonction révélatrice de l'imaginaire dans la conception esthétique de la transcendance, *ibid.*, pp. 368-371.

69. Cf. IDEM, *Contemplation et création dans l'art religieux*, *ibid.*, 29, 1992, pp. 372-382; *Symbole religieux et communication esthétique*, *La communication. Actes du XV^e Congrès de l'A.S.P.L.F.*, t. 1, Montréal, Éd. Montmorency, 1971, pp. 294-298.

70. Cf. L. LÉVY-BRUHL, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, nouv. éd., Paris, P.U.F., 1963, pp. 133-138.

71. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La philosophie de la musique dans la dramaturgie antique. Formation et structure*, Athènes, Hermès, 1975, pp. 18-25; 73-78; 93-111; 171-175.

groupe de musiciens, Brahms en tête⁷². Qui dit musique absolue dit approche directe de l'absolu à travers des formes qui le saisissent sans le proclamer et qui laissent à l'auditeur le soin d'en pénétrer le mystère. Il n'y a dans tout cela rien de formellement symbolique. Mais le génie sait s'exprimer par des formules qui frôlent la perfection et en évoquent la réalité. Et c'est, ne l'oublions pas, moyennant l'idée de perfection que la philosophie a, pour sa part, cherché à saisir l'être absolu. Cela ne revient pas à nier que la musique recourt au symbole⁷³ et qu'elle dédaigne d'être un art symbolique, n'en déplaise à Hegel pour qui l'architecture constitue l'art symbolique par excellence⁷⁴. Que l'on songe au *Parsifal* wagnérien dominé par des allusions symboliques musicales se pénétrant les unes les autres et agissant sur le plan structural telles des tensions qui font progresser la quête de l'absolu à travers celle de son propre symbole pour conduire le fidèle, par le truchement de la musique, à son but ultime qu'est sa rencontre avec l'*eschaton*. Cette convergence entre musique dramatique et mystique chrétienne ne doit ni étonner ni faire sourire⁷⁵. Le thème même du *Parsifal* renvoie à des légendes médiévales. Tout au cours du Moyen Âge, la métaphysique ne fut-elle pas déclarée, en tant que discipline philosophique privilégiée, *ancilla theologiae*? Pourquoi refuserait-on à la musique, sa partenaire, de jouer, le cas échéant, un rôle similaire?

* * *

Au même titre que les autres activités artistiques, mais encore plus intensément, la musique exprime le questionnement métaphysique, d'une part en le doublant à sa manière, d'autre part en veil-

72. Cf. *ibid.*, p. 153, n. 1. Cf., par ex., J. CHRYSOSTOME, M., *P. G.* t. V, p. 132.

73. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *L'esthétique de J. Brahms. Introduction phénoménologique à une philosophie de la musique*, t. 1, Athènes, Cardamitsa, 1986, pp. 88-103.

74. Cf. *ibid.*, t. 1, pp. 20-34. Sur le caractère religieux de l'inspiration de Brahms, cf. ses confessions (1896), demeurées longtemps inédites, in Arthur Abell, *Talks with Great Composers*, New York, Philosophical Library, 1955; repr. 1987, pp. 157 et suiv.; cf. E. MOUTSOPOULOS, Le poète: créateur ou énergumène? Regards sur le platonisme de Ronsard, *Ronsard et la Grèce*, Paris, Nizet, 1986, pp. 246-259.

75. Cf. IDEM, Le symbole musical, *Poïésis et Technè*, t. 2: *Instauration et vibration*, Montréal, Montmorency, 1994, pp. 132-140.

lant à le rendre plus intense, plus direct, plus total, enfin, en se prêtant elle-même à manifester l'essence réelle du monde, de l'être et de l'absolu. Par son caractère à la fois intuitif et discursif, elle rend compte plus globalement de la réalité pour la connaissance de laquelle elle partage avec la métaphysique un intérêt intégral, authentique et constamment renouvelé. Ses particularités essentielles la désignent indiscutablement comme l'alliée la plus sûre de la métaphysique, mais aussi de la philosophie dans son ensemble. De ce point de vue, elle est loin de s'attaquer aux seuls problèmes propres à la pure contemplation et illustre la thèse de Socrate pour qui «la vie qui n'est pas soumise à un examen est invivable»⁷⁶, formule que Platon reprendra plus tard à son compte, en parlant d'une vie privée des bienfaits du grand art⁷⁷. On affronte les problèmes de la vie humaine en suivant chacune de ces deux pistes; de cette même vie qui tout entière nécessite rythme et harmonie, ce rythme et cette harmonie qu'au dire du *Protagoras* platonicien seule la musique est à même d'offrir⁷⁸ pour la meilleure intégration de l'homme dans l'univers.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

76. Cf. IDEM, *Historicisme, phénoménologisme et axiologisme dans l'esthétique de Hegel*, Université d'Athènes, *Annuaire scientifique de la Faculté de philosophie*, 1971, pp. 96-105.

77. Cf. IDEM, *The Reality of Creation*, New York, Paragon, 1991, chap. The Ultimate: Insight and Reality, pp. 3-18.

78. Cf. PLATON, *Apologie de Socrate*, 38 a.

79. Cf. ID., *Politique*, 299 e.

80. Cf. ID., *Protagoras*, 326 b.



ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



18.

UN KAIROS PROFITABLE: PLATON SUR L'ÂME IMPRÉGNÉE DE MUSIQUE

Il est, semble-t-il, inutile d'insister sur l'importance que Platon accorde à la musique en tant qu'art, mais aussi en tant que matière à enseigner parmi d'autres: grammaire, mathématiques, etc., le tout couronné par la philosophie¹, envisagée, à son dire, comme musique suprême². La tradition magico-musicale était, à son époque, établie de longue date. Elle remontait aux pratiques légendaires d'Orphée et de Musée avant d'englober les recherches des Pythagoriciens, poursuivies sur un plan scientifique autant que psychologique à proprement parler. L'une des étapes majeures de ces recherches fut scellée par Damon d'Oa, penseur pythagoricien et homme politique, qui, en 443 avant notre ère, avait exposé dans un discours prononcé devant l'Aréopage, les résultats de ses recherches. En adoptant ses conclusions telles quelles, Platon les tenait assurément en haute estime³. Si l'on s'en tient aux suggestions de Damon, la musique jouerait un rôle primordial dans la formation du caractère. Selon la doctrine damonienne, telle musique, par exemple, formerait des caractères virils; telle autre, des caractères efféminés⁴. Platon demeurera fidèle à l'enseignement damonien jusqu'à la fin de sa vie⁵.

Un texte platonicien trop souvent méconnu mériterait pourtant une attention plus soutenue. Il y est affirmé en substance que la nourriture offerte par la musique est extrêmement importante, puisque rythme et harmonie pénètrent profondément dans l'âme et s'en emparent avec force pour lui conférer beauté et noblesse⁶. Les effets, di-

1. Cf. *Rép.*, III, 402 a.

2. Cf. *Phédon*, 61 a: ὡς φιλοσοφίας οὐσης μεγίστης μουσικῆς.

3. Cf. *Rép.*, IV, 424d: ὡς φησί τε Δάμων καὶ ἐγὼ πείθομαι.

4. Cf. *ibid.*, III, 399 d - 400 d.

5. Cf. *Lois*, VII, 814 d - 816 b.

6. Cf. *Rép.*, III, 401 d: ὅτι μάλιστα καταδύεται εἰς τὸ ἐντὸς τῆς ψυχῆς ὃ τε ῥυθμὸς καὶ ἡ ἁρμονία καὶ ἐρῶμενέστατα ἅπτεται αὐτῆς φέροντα τὴν εὐσχημοσύνην.



rects et indirects, de ce processus sont d'ailleurs beaucoup plus essentiels: dans le cas où la nourriture musicale est correctement administrée, le jeune devient καλὸς καὶ γαθός⁷, et c'est en cela que consiste son importance⁸. Les mouvements musicaux qui, d'après Platon, véhiculent sons, rythmes et harmonies nous sont, certes, bien connus; mais on prêterait aussi attention aux considérations relatives au mécanisme par lequel rythme et harmonie influencent l'âme. Il s'agit, notamment, d'une véritable pénétration, voire d'un envahissement impétueux. C'est ce qui justifie la vigueur avec laquelle cette impétuosité se manifeste. Tous ces caractères, par lesquels la musique s'affirme, ne font qu'en attester la virulence.

Selon toute vraisemblance, ce texte est directement inspiré du discours de Damon, à moins d'en être une pure citation. L'idée maîtresse qui s'en dégage est sans conteste celle d'une adéquation entre mouvements sonores et mouvements de l'âme. La nouvelle tradition ainsi instaurée se maintiendra pendant longtemps. Vers la fin du III^e siècle de notre ère, Aristide Quintilien soutenait encore que les mouvements des cordes et des colonnes d'air trouvent un écho dans les âmes qu'ils font mouvoir, à leur tour, par sympathie⁹. La musique agirait donc comme un enchantement. C'est à cinq reprises consécutives que, dans les *Lois*, Platon rappellera que les chants agissent à l'instar d'incantations¹⁰: ils prédisposent l'âme à exprimer tel ou tel sentiment et, pour ainsi dire, la forcent à extérioriser ses vécus par des mouvements corporels et vocaux. Tout un circuit de mouvements musicaux s'instaure alors. Ces mouvements se répondent, d'où l'utilité, voire la nécessité, des festivités qui sont des occasions de déploiement des potentialités musicales de l'âme. De même, Platon main-

7. Cf. E. MOUTSOPOULOS, L'idée de *kalokagathia* et sa fonction éthique et esthétique en Occident, *Les enjeux de l'éthique* (Institut International de Philosophie, *Entretiens de Kyoto*, 1994), Tokyo, Centre International pour l'Étude Comparée de la Philosophie et de l'Esthétique, 1995, pp. 21-34.

8. Cf. *Rép. III*, 402 a.

9. Cf. ARIST.. QUINT., 18, 107 Meibom: τὶ δὲ θαυμαστόν, εἰ τοῖς κινουῦσι τὰ ὄργανα νευραῖς τε καὶ πνεύματι σῶμα ὅμοιον ἢ ψυχὴ λαβοῦσα, συγκινεῖται κινουμένοις καὶ πνεύματός τε ἐμμελῶς καὶ εὐρύθμως ἡχοῦντος τῷ παρ' αὐτῇ πνεύματι συμπάσχει καὶ πληττομένης νευρᾶς ἐναρμονίως ταῖς ἰδίαις συνηγεῖ τε καὶ συντείνεται, ὅπου γε καὶ τῇ κιθάρᾳ τὸ τοιόνδε συμβαῖνον θεωρεῖται...;

10. Cf. *Lois II*, 659 e; 664 b; 665 e; 666 c; 670 e. Cf. aussi E. MOUTSOPOULOS, Sur la participation musicale chez Plotin, *Philosophia*, 1, 1971, pp. 379-388.

tient la tradition qui quand il favorise les vertus curatives de la musique, en affirmant qu'elle sert à rétablir l'harmonie, souvent dérangée, entre le corps et l'âme, tout comme entre les parties de celle dernière: conception hippocratique qui reflète des préoccupations archaïques¹¹ et va jusqu'à soutenir que les berceuses entonnées par les mères désireuses de voir leurs nourrissons s'assoupir ne sont que des incantations soutenues par les mouvements des bras, qui simulent un balancement, tel celui ressenti par ceux qui naviguent¹². Il en serait de même des aliénés, susceptibles de recouvrer leur santé mentale grâce à des pratiques qui, elles aussi, font appel à la musique¹³.

On relira avec profit le passage de la *République*, signalé au départ, à la lumière de deux textes du *Timée*. Le premier est relatif au mouvement du son dans l'air¹⁴. Toujours au courant des recherches les plus récentes de son temps, Platon, ignore cependant ostensiblement le mouvement vibratoire et considère l'air comme un simple milieu de transmission. Si distinction dans la propagation des sons il y a, elle est due uniquement à leurs hauteurs différentes. Deux sons émis simultanément par la même source sonore, une cithare par exemple, se propageront à des vitesses analogues à leurs hauteurs: à envisager le cas de l'octave, le son le plus aigu précédera le son le plus grave et atteindra l'oreille deux fois plus rapidement que lui. Le deuxième texte est relatif au parcours des sons à l'intérieur du corps¹⁵. Le rôle du tympan se voit totalement négligé et les sons continuent leur course en envahissant tour à tour la tête (siège de la rationalité), la région du diaphragme (siège des sentiments) et enfin la région du foie (euphémisme pour le siège des désirs). Ce serait dans cette région que le son le plus lent rattrape le son le plus rapide pour se fondre avec lui et procurer, en fin de parcours, une impression unitaire. Or ce processus suppose que, dès le seuil de l'oreille, le son subit un retardement dans son cheminement, dû probablement à la

11. Cf. P.-M. SCHUHL, Les premières étapes de la philosophie biologique, *Revue d'Histoire des Sciences*, 4, pp. 197-221, notamment p. 197.

12. Cf. *Lois VII*, 790 e - 79 a. Cf. *Philèbe*, 34 a: Τὸ δ' ἐν ἐνὶ πάθει τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα κοινῇ γιγνόμενον... κινεῖσθαι. Cf. *Timée*, 88 d.

13. Cf. *Lois VII*, 791 a.

14. Cf. *Timée*, 69 b-c.

15. Cf. *Timée*, 80 a-b.



résistance du corps qu'il traverse¹⁶, retardement d'autant plus important que ce son était initialement plus aigu. Ce faisant, aucun des deux sons n'est altéré: leur hauteur demeure toujours constante.

Une fois l'âme tout entière imprégnée, les effets de l'harmonie sonore se font directement sentir. Des auditeurs, les uns, superficiels, ne ressentent qu'un simple plaisir, sans plus; les autres sont des sages qui découvrent dans les harmonies sonores les traces d'une harmonie éternelle¹⁷. Les sons se révèlent, en effet, mortels; ce sont les modèles harmoniques intelligibles qui sont évoqués par leurs reproductions sensibles. Les sages, eux, n'ont qu'à en profiter. Or le mécanisme par lequel les harmonies s'introduisent dans l'âme qu'ils inondent à leur passage demeure toujours inaltérable. On se rappellera les termes par lesquels Platon qualifie cette emprise, de même que celle qui résulte de l'intrusion du rythme: rythme et harmonie pénètrent successivement dans les sièges des trois parties de l'âme pour leur communiquer leur mouvement avant de s'éteindre et les forcer de se plier à leur impétuosité. Mieux que tout autre, Aristide Quintilien exprime cette idée de communication et de participation au mouvement en utilisant le terme de *commotion* (συμμείραι)¹⁸. Si, par conséquent, rythmes et harmonies s'emparent de l'âme, avec force c'est parce qu'ils lui imposent leur propre mouvement.

«Avec force» (ἐρρωμενέστατα) est une expression adverbiale qui mérite d'être analysée. Dans les conditions où elle apparaît, loin de signifier «violemment» elle désigne une véhémence qui n'a absolument aucun rapport avec quelque indication agogique que ce soit et fait uniquement allusion à la communication et à l'imposition d'un mouvement, le plus souvent différencié. De toute manière, le mécanisme de diffusion de l'harmonie et du rythme dans le corps n'a rien de violent. Au contraire, il est soutenu que les sons qui les véhiculent jusqu'aux recoins les plus éloignés des sièges des parties de l'âme sont mortels¹⁹. C'est donc le rythme et l'harmonie mêmes et non les sons, simples moyens de transfert, qui transmettent leurs charges aux

16. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Mouvement musical et philosophie dans les derniers dialogues de Platon*, *Musique et Philosophie*, Dijon, Soc. Bourguignonne de Philos., 1985, pp. 3-15.

17. Cf. *Timée*, 80 b; et *Théétète*, 144 d: χομψοί.

18. Cf. *supra*, p. 274, et la n. 3.

19. Cf. *Lois VII*, 812 d.



âmes. Au demeurant, au dire de Damon dont Platon, on l'avu, affectionne particulièrement les théories, toutes les harmonies et les rythmes à retenir n'ont nécessairement pas une allure militaire pour que quelque violence leur soit reconnue en l'occurrence. On évoquera que, dans les *Lois*, dernière étape de l'esthétique musicale platonicienne, les seules harmonies à enseigner aux jeunes sont les harmonies doricienne et phrygienne qui conviennent respectivement aux braves et aux pieux²⁰.

Le terme d'harmonie se présente chez Platon sous deux aspects différents. Il désigne, d'une part, certains modèles particuliers d'après lesquels la lyre serait accordée; d'autre part, notamment dans le *Timée*, un accord consonant²¹. La première acception est celle qui prévaut dans la théorie damonienne; la seconde fait appel au pythagorisme musical classique. Elle facilite la compréhension du mécanisme d'imprégnation de l'âme par des structures rythmiques et harmoniques. Dans les *Lois* encore, les soixante chanteurs du chœur dionysien sont censés avoir acquis «plus que tous les autres le sens du rythme et de la composition des harmonies, et savoir ainsi, dans les initiations musicales qui suscitent les émotions de l'âme, discerner la bonne et la mauvaise imitation, choisir les productions de l'une et rejeter celles de l'autre, pour mettre en honneur les premières, les chanter, en *enchanter* (nous soulignons) les âmes des jeunes, <et> exhorter chacun d'eux à se mettre à leur suite, afin d'acquérir la vertu en se laissant, comme eux, guider par ces imitations mêmes»²². Aussi devraient être bannies toutes les techniques musicales dont résultent des rythmes compliqués et dont la plupart des musiciens de l'époque avaient abusé, en recourant même, par souci de réalisme, non seulement à des harmonies de toute sorte, mais aussi à des artifices propres à épater le grand public²³. Inviter les musiciens à éviter les compositions complexes est du ressort des législateurs. Ni liberté absolue, ni déterminisme pur et simple ne conviennent à la Cité décrite

20. Cf. *ibid.*, VII, 812 c-d; 814 e-815 a.

21. Cf. *Timée*, 80 a.

22. Cf. *Lois* VII, 811 b-c.

23. Cf. *Rép.* III, 397 a-b. P.-M. SCHUHL, Platon et la musique de son temps, *Revue Internationale de Philosophie*, n° 32, 1955/2, pp. 276 et suiv.



dans les *Lois*, mais une tolérance surveillée²⁴. À défaut de quoi, les intentions des compositeurs risquent de se voir falsifiées, ne serait-ce que par des exécutants trop hardis.

Il est souhaitable, d'après Platon, que la libre manifestation de la musique à l'intérieur de l'âme ne soit pas entravée par des détours qui visent à en compliquer la compréhension, surtout auprès des jeunes qui débutent. Plus la structure est compliquée et plus l'envoûtement de l'âme normalement escompté s'affaiblit. Or, dès le *Protagoras*, le philosophe affirme que «la vie humaine tout entière nécessite des modèles de beau rythme et de belle harmonie»²⁵. Dans ce contexte, on entendra rythme et harmonie comme des modèles musicaux de comportement. Plus que des règles de conduite, cependant, il s'agirait de dispositions de l'âme et de pratiques conformes aux exigences de la nature humaine et de la société. On en revient alors à l'enseignement damonien aux termes duquel à telle situation convient telle forme musicale; tant et si bien que toute une liste de configurations formelles pourrait être dressée à ce sujet d'après les indications fournies par Damon et par Platon.

Les modalités d'emprise de l'âme par la musique sous les aspects élémentaires de rythme, de mélodie et de consonance (ces deux dernières désignées par le terme d'«harmonie»²⁶), aussi différents soient-ils, en tant qu'éléments musicaux, sont réduites à une seule, à savoir à un ordre invariable qui préfigure l'ordre suggéré par Aristote en tant que support le beau. C'est de cet ordre que le corps et l'âme ont besoin pour mieux s'épanouir et mieux se porter. Dans le cas de la musique, ils y trouvent leur compte en raison du processus d'imprégnation déjà décrit²⁷; processus impensable, à moins de supposer l'existence de moules ou de réceptacles corporels, mieux: viscéraux, ce que suggère le finalisme constant qui sous-tend la pensée musicale de Platon.

24. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon*, 2^e éd., Paris. P.U.F. 1989, pp. 305-308.

25. Cf. *Prot.*, 326 b.

26. Cf. *Rép. III*, 399 a et suiv.

27. Cf. *Rép. III*, 401 d - 402 a; *Timée*, 80 a-b.



19.

DE LA PERCEPTION À LA CONTEMPLATION DU BEAU DANS LE *BANQUET* DE PLATON

Serait-il exagéré de soutenir que le *Banquet* platonicien fait, d'une certaine manière, le pendant, combien attendu, à l'aporie par laquelle s'achève l'*Hippias majeur*? Mon intention est d'établir que le discours de Diotime¹ tient, par rapport au dialogue «socratique», la même place et assume à ce propos la même fonction que l'allégorie de la caverne, par laquelle s'ouvre le livre VII de la *République*² ou que le mythe cosmique qui clôt le *Politique*³, par exemple. Le problème qui sous-tend la continuité des deux textes est incontestablement celui du passage de la perception du beau à sa contemplation; autrement dit, d'un état d'incapacité de procéder ne serait-ce qu'à sa définition correcte qui suppose, au dire d'Aristote, l'établissement d'une relation noétique entre le genre et les différences qui le distinguent des espèces⁴; mieux, d'une fixation sur le concret sensible, qui empêche de saisir, par généralisation, l'intelligible lequel réunit et unifie, voire transcende, les caractères communs à tous les objets qui en sont comme des applications variées, d'où l'aporie signalée.

En effet, il s'agit, dans l'*Hippias majeur*, comme dans les autres dialogues aporétiques, de rechercher et de saisir une valeur, en l'occurrence celle du beau, en en donnant la définition, ce à quoi l'interlocuteur de Socrate est inapte, imbu qu'il est de son «savoir» qui se révèle, en fait, inexpérience et ignorance⁵. Si Hippias échoue dans

1. Cf. *Banquet*, 201 d - 212 c, notamment 209 e - 212 a.

2. Cf. *République* VII, 514 a - 517 c.

3. Cf. *Politique*, 269 et suiv., P.-M. SCHUHL, Sur le mythe du «Politique», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 36, 1932, pp. 47-53; Cf. E. MOUTSOPOULOS, La conception de la violence chez Platon, *Violence et coexistence humaine*, t. 2, Montréal, Montmorency, 1994, pp. 47-60, notamment pp. 48-50.

4. Cf. ARIST., *Catég.*, 3, 1 b 17; *Top.*, A 6, 128 a 26; Z1, 139 a 29; 144 a 24; *Métaph.*, Z 12, 1037 b 32; 1038 a 9; H6, 1045 b 17; I 4, 1055 a 27; 1057 b 7.

5. Cf. *Hipp. maj.*, 288 d; 293 d. Cf. V. GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*, Paris, P.U.F., 1947, pp. 36-37.



ses tentatives répétées, c'est qu'il manque de perspicacité pour envisager l'essentiel. Aussi néglige-t-il ce qui est commun à toutes les belles choses, ne serait-ce que l'*ordre* qui qualifie l'agencement des parties d'une belle structure, et que plus tard Aristote n'omettra pas de mentionner⁶. Après quelques balbutiements habilement rejetés par Socrate grâce à son ironie habituelle⁷, il est convenu qu'il n'est pas question de définir ce qu'est une belle chose, mais bien ce qu'est le beau⁸. Hippias s'avère incapable cette fois d'appliquer ce dont il était déjà convenu, c'est-à-dire de distinguer entre un exemple de beauté et le beau en soi. Pour preuve, il avance que le beau c'est, ni plus ni moins, une belle jeune-fille⁹.

C'est encore en mobilisant avec perspicacité et sagacité son ironie que Socrate affirme que, s'il y a des choses belles qui diffèrent entre elles, c'est qu'elles présentent tout de même une qualité commune, à savoir la beauté: à côté d'une belle jeune fille on peut aussi bien avoir affaire à une belle jument. Si l'exclusivité de beauté revient à la seule belle jeune fille, qualifier en même temps la belle jument de belle équivaldrait à une contradiction¹⁰. Socrate multiplie les exemples en se référant à une belle lyre et à une belle marmite¹¹. Ces comparaisons rendent, certes, Hippias furieux sans le «mettre à la raison» pour autant. Et Socrate de poursuivre: si une belle marmite ne peut être comparée à une belle jeune fille, il en est de même de celle-ci par rapport à une déesse, belle par définition. La plus belle des jeunes filles paraîtra laide devant la déesse¹². Il en ressort que, ne serait-ce que par négligence, on a glissé de l'idée du beau en soi vers la considération des belles choses concrètes et que, logiquement, ce glissement est inadmissible. Par contre, définir le beau en soi est désormais érigé en obligation incontournable¹³. Dès lors, la nécessité d'une nouvelle définition paraît évidente. Et Hippias, toujours incapable de s'élever au-dessus des apparences, de soutenir

6. Cf. *Métaph.*, M3, 1078 a 36; *Polit.*, H 4, 1326 a 33; *Poét.*, 7, 1450 b 37.

7. Cf. *Hipp. maj.*, 286 c et suiv.

8. Cf. *ibid.*, 287 d-e.

9. Cf. *ibid.*, 287 e: παρθένος καλή καλόν.

10. Cf. *ibid.*, 288 b-c.

11. Cf. *ibid.*, 288 c.

12. Cf. *ibid.*, 289 a-b.

13. Cf. *ibid.*, 289 d.



que, puisque le beau c'est ce qui s'ajoute aux choses pour les rendre belles, alors le beau c'est l'or qui les fait briller¹⁴. Socrate a beau jeu de rejeter cette définition absurde en invoquant le fait que les belles œuvres d'art ne sont pas impérativement en or.

L'argumentation conduit à la conclusion provisoire que ce n'est point la nature du matériau utilisé pour une œuvre d'art qui la rend belle¹⁵, mais bien l'*à-propos* de son utilisation¹⁶, ce qui conduit à une troisième tentative de définition du beau par Hippias agacé qui décrète que le beau c'est la convenance; définition qui s'avère insoutenable à son tour, puisque, elle aussi, relativise le beau. Il y a donc lieu de procéder à une définition qui fasse du beau une qualité «qui jamais, en aucune façon, pour personne au monde, ne puisse paraître laide»¹⁷. Cette fois la confusion est complète: un nouveau glissement de sens fait que le beau en soi est défini comme le bonheur parfait dans la vie¹⁸, mais qui n'assure absolument pas une belle mort pour autant¹⁹. Comme il est toujours question de définir le beau en tant que qualité qui confère aux choses leur beauté, trois autres définitions sont tentées qui en font, tour à tour, un synonyme de l'utile, de l'avantageux²⁰ et, finalement, de l'utile joint à l'agréable, avec mention spéciale de l'agrément causé par les œuvres d'art qui s'adressent à la vue et à l'ouïe, dont la qualification de sens supérieurs dispensées aux hommes par les dieux pour leur assurer des plaisirs élevés se perpétue jusque dans les *Lois*²¹.

Or Hippias, tout cultivé soit-il, n'est pas de taille à éprouver un véritable plaisir artistique raisonné, mais seulement un agrément su-

14. Cf. *ibid.*, 289 e.

15. Cf. *ibid.*, 290 d.

16. Cf. Monique TRÉDÉ, *Kairos. L'à-propos et l'occasion*, Paris, Klincksieck, 1992; cf. E. MOUTSOPOULOS, *Kairos. La mise et l'enjeu*, Paris, Vrin, 1991.

17. Cf. *Hipp. maj.*, 291 d.

18. Cf. *ibid.*, 291 d-e.

19. Cf. *ibid.*, 293 a-e.

20. Cf. *ibid.*, 295 c - 297 e.

21. Cf. *Lois II*, 654 a; *VII*, 816 b et suiv. Cf., *Timée*, 80 b, la distinction entre personnes sensées et insensées dont les premières éprouvent un vrai plaisir esthétique; les autres, une simple jouissance. Cette distinction en rappelle d'autres, parallèles; cf. *Cratyle*, 386 c-d; *Théétète*, 154 d-e; 155 e; 156 a; 171 d; 172 a. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon*, 2^e éd., Paris, P.U.F., 1989, pp. 43 et suiv.

perficel. Socrate a su mener habilement la discussion afin d'aborder, cette fois de front, au delà de la question du beau naturel, celle du beau artistique qui seul procure des plaisirs purs²². On y décèle une préfiguration de la théorie de l'imitation²³. En définitive, et en assumant que l'avantageux, forme du bien auquel le beau se voit ainsi associé, voire réduit, en est distinct, le dialogue débouche sur une impasse aporétique²⁴, précisément parce que l'interlocuteur de Socrate n'est pas en mesure de s'élever au-dessus des contingences journalières. D'où l'arbitraire et l'ambigu des images choisies pour servir de notions dans l'élaboration des définitions avortées successives²⁵.

Ce n'est pas le cas du discours de Diotime dans le *Banquet*²⁶. Dans l'*Hippias majeur*, la discussion ne dépasse pas le niveau de la perception du beau. Or il en est de même des discours de tout ceux des convives qui prennent la parole avant Socrate sur la nature et la justification d'Érôs. Seul peut-être celui d'Aristophane fait preuve d'imagination fertile dans ce domaine²⁷. Les autres débordent d'éloges rhétoriques, tout au plus poétiques, tel celui d'Agathon²⁸. L'intervention de l'enseignement de Diotime fournira à Platon le moyen dialectique à proprement parler d'atteindre le niveau de la

22. Cf. *Hippias maj.*, 303 c-e; cf. *Philebe*, 45 a et suiv.; 51 a et suiv.; of *Phédon*, 60 b-c; *Rép. IX*, 584 b-c; *Phèdre*, 258 e.

23. Cf. *Hipp. maj.*, 300 c et suiv.; cf. *Rép. X*, 598 b. Cf. P.-M. SCHUHL, *Platon et l'art de son temps (arts plastiques)*, Paris, Alcan, 1933, chap. «Beauté pure et imitation»; E. CASSIRER, *Eidos und Eidolon. Das Problem des Schönen in der Kunst in Platons Dialogen, Vorträge der Bibl. Warburg* (Leipzig-Berlin), 1, 1922-1923, Leipzig, 1924, pp. 1-27; H. KOLLER, *Die Mimesis in der Antike. Nachahmung, Darstellung, Ausdruck*, Bern, Francke, 1954.

24. Cf. *Hipp. maj.*, 303 d - 304 b.

25. Cf. V. GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, pp. 37-39.

26. Cf. *Banquet*, 207 a - 209 e. Pour expliquer la présence du personnage féminin de Diotime il suffit d'évoquer le parallèle du rapport de Socrate avec Alcibiade qui, désireux de s'initier, s'offre au Maître. Il serait absurde que, dans une relation semblable, Socrate se comportât de la même manière vis-à-vis d'un homme. D'où le recours au personnage d'une prêtresse, pour éviter l'allusion à une situation cocasse. À moins de se rendre à l'hypothèse astucieuse selon laquelle Socrate jouerait lui-même le rôle d'un «Diotimos»; hypothèse qui, en ne justifiant pas le choix de la «prêtress fictive», élude le véritable problème.

27. Cf. *ibid.*, 189 a - 193 d.

28. Cf. *ibid.*, 194 e - 198 c.



contemplation du beau, tout en partant, lui aussi, de données sensibles concrètes. Érôs et beau seraient des notions incompatibles, n'était-ce le but d'Érôs: «l'enfantement dans le beau»²⁹ par la possession de ce qui lui manque, à savoir la beauté³⁰ dans son ensemble, puisqu'il n'est qu'un intermédiaire entre, d'une part, la déficience du laid; et, d'autre part, la plénitude du beau dont il est à l'affût par conséquent³¹. Sous la poésie apparente du mythe de la naissance d'Érôs³² se cachent (a) la méthode rigoureuse de la dialectique ascendante socratique³³ et (b) une évocation de la théorie ultérieure des mixtes. D'ailleurs, Érôs n'est-il pas qualifié de philosophe? N'étant ni ignorant ni sage, mais désireux d'acquérir la sagesse, il part à sa recherche par la voie du beau³⁴ qu'il veut posséder pour être satisfait³⁵.

À vrai dire, Diotime substitue sur ce point le bien au beau³⁶; mais ce n'est là qu'un moyen de rendre l'argumentation plus vraisemblable et plus facile à suivre. Au fond, le beau en demeure l'objet principal. Or, dans ce contexte, posséder signifie n'avoir saisi qu'une partie d'un ensemble; c'est ce que font les poètes qui se spécialisent dans un genre poétique particulier³⁷. Ainsi Érôs devient synonyme uniquement de désir éternel³⁸ de possession, non de pos-

29. Cf. *ibid.*, 206 e: τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ.

30. Cf. *ibid.*, 201 e - 202 a.

31. Cf. *ibid.*, 202 b-c.

32. Cf. *ibid.*, 203 a-e.

33. Cf. aussi *Rép. VII*, 515 e - 517 a.

34. Cf. *Banquet*, 204 b: Ἔρως δ' ἐστὶν ἔρως περὶ τὸ καλόν, ὥστε ἀναγκαῖον Ἐρωτα φιλόσοφον εἶναι, φιλόσοφον δὲ ὄντα, μεταξὺ σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς.

35. Cf. *ibid.*, 204 a.

36. Cf. *ibid.*, 205 c; cf. *Timée*, 87 c: πᾶν ... τὸ ἀγαθὸν καλόν, cf. *Gorgias*, 474 c. Sur la *kalokagathia*, cf. E. MOUTSOPOULOS, L'idée de *kalokagathia* et sa fonction éthique et esthétique en Occident, *Les enjeux actuels de l'éthique*, Institut International de Philosophie, *Entretiens de Kyoto*, (1994), Tokyo, Centre Internat. d'Étude Comparée de la Philosophie et de l'Esthétique, 1995, pp. 21-34.

37. Cf. *Banquet*, 206 a.

38. Cf. *ibid.*, 207 a. On est encore loin de la conception pessimiste de A. SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation*, IV, § 60 (trad. fr. par. A. Burdeau, nouv. éd., Paris, P.U.F., 1966, pour qui la honte éprouvée lors de l'acte de procréation ne serait qu'un sentiment exprimant la déception d'être tombé dans un piège tendu par la nature. Et pourtant, le philosophe de Dantzig peut, à



session accomplie: éternité et immortalité sont accordées aux humains par la succession des générations³⁹. «Enfanter dans le Beau, c'est réaliser l'union du Beau et du Bien»⁴⁰ et constitue, de plus, «une notion définitionnelle. Elle n'est plus ambiguë, puisqu'elle détruit l'ambiguïté de la ... notion [d]es belles choses... Mais les subdivisions suivantes à propos des espèces de l'amour devront encore la préciser»⁴¹. Toutefois, et en dépit de ces spécifications, le cheminement des initiés demeure invariable. Il reste que «la nature mortelle cherche, selon ses moyens, à se perpétuer et à être immortelle; ... le seul moyen dont elle dispose..., c'est de produire de l'existence, en tant que, perpétuellement, à la place de l'être ancien elle en laisse un nouveau»⁴². Et Diotime d'ajouter que, par ce biais, les humains acquièrent l'immortalité à l'instar de ceux qui accomplissent des actions mémorables⁴³ et sont, à cet effet, prêts à tous les sacrifices⁴⁴.

Or il est possible d'enfanter sur le plan psychique comme on enfante sur le plan biologique. Les créateurs: poètes, artisans, inventeurs, hommes d'état, optent tous pour la première manière d'enfanter, sans pour autant se désintéresser de l'autre. Tous recherchent les beaux corps plutôt que les corps laids, et s'il leur arrive de rencontrer dans un beau corps une âme belle, ils s'éprennent des deux⁴⁵. Par cette affirmation Platon revient à la problématique de l'*Hippias majeur* où, pour sa première définition du beau, le sophiste recourait à l'image de la belle jeune fille⁴⁶. De fait, le premier degré de l'initiation à l'amour du beau se situe au niveau des beaux corps, voire au niveau d'un seul beau corps⁴⁷. L'expérience montre que

plusieurs égards, être taxé de platonisme. Cf. *ibid.*, III, §§ 30-36, pp. 219-249. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La dialectique de la volonté et le système de Schopenhauer*, Athènes, 1958, pp. 25-27; cf. IDEM, *Questionnements philosophiques*, t. 3, *Rétro-spectives et restructurations*, Athènes, Éd. de l'Université, 1978, pp. 331-332.

39. Cf. V. GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, pp. 226-227.

40. Cf. *ibid.*, p. 229.

41. Cf. *ibid.*

42. Cf. *Banquet*, 207 d; cf. *ibid.*, 208 b.

43. Cf. *ibid.*, 208 c: καὶ κλέος ἐς τὸν αἰὲ χρόνον ἀθάνατον καταθέσθαι. L. ROBIN, *ad loc.*, pp. 64-65, n. 4, suppose que cet hexamètre est peut-être de Platon lui-même.

44. Cf. *Banquet*, 208 c-d.

45. Cf. *ibid.*, 209 b: ἀσπάζεται τὸ ξυναμρότερον.

46. Cf. *supra*, et la n. 9.

47. Cf. *Banquet*, 210 a-b.



tous les beaux corps participent de la même beauté; si bien que, l'ayant compris, on tombe amoureux de tous les beaux corps⁴⁸. Mais une fois qu'on a découvert la beauté des âmes, il importe peu de s'attacher à la beauté physique qui désormais paraît peu de chose comparée à cette beauté supérieure que l'on retrouve quasiment chez tous les êtres humains privilégiés⁵⁰.

Puis, subitement, on découvre le beau en soi, comme à la faveur d'un éclair⁵¹; il s'agit d'un beau admirable⁵² à la découverte duquel on avait tant misé et pour laquelle on avait tant peiné jusqu'alors. Ce beau n'est ni en devenir ni en instance de corruption, pour la bonne raison qu'étant le beau en soi il est éternel, inaltérable et unique de surcroît⁵³. Tous les autres beaux possibles participent de lui. Leurs altérations ne l'affectent jamais, puisqu'il demeure imperturbable et toujours égal à lui-même. Pourrait-on prétendre qu'une telle conception du beau en soi n'est pas, entre autres évidemment, à l'origine des conceptions néoplatoniciennes du beau⁵⁴ et même de l'Un? En tout état de cause, la découverte du beau en soi ne cesse d'être le but de toute action inspirée par Érôs⁵⁵. Si pour Kant le beau est «une finalité sans fin»⁵⁶, il n'en résulte aucunement que, pour Platon, la finalité de son approche n'en comporte pas une, celle de sa fruition par pure contemplation; autrement dit, un plaisir intimement

48. cf. *ibid.*, 210 b.

49. Cf. *ibid.*, 210 c: *σμικρόν*.

50. Cf. *ibid.*, 210 d.

51. Cf. *ibid.*, e: *ἐξαίφνης*. Cette expression fera fortune. Cf. E. MOUTSOPOULOS, La fonction catalytique de l'*ἐξαίφνης* chez Denys, *Diotima*, 23, 1995, pp. 9-16; ARIST., *Phys.*, Δ 13, 222 b 15; *Météor.*, B 8, 368 a 6; Δ 12, 390 a 22; *Hist. des an.*, Z 5, 563 a 10; *Éth. à Nicom.*, Γ 4, 1111 b 29; 11, 1117 a 22; *Éth. à Eud.*, B 8, 1224 a 3.

52. Cf. *Banquet*, 210 e: *θαυμαστόν*.

53. Cf. *ibid.*, 211 a-b.

54. Cf. PLOTIN, *Enn.*, II, 9, 16, 39-41. Cf. PROCLUS, *Él. théol.*, § 26, p. 30, 12-21 (Dodds); cf. E. MOUTSOPOULOS, Sur la participation musicale chez Plotin, *Philosophia*, 1, 1971, IDEM, *La philosophie de la musique dans le système de Proclus*, Athènes, Académie d'Athènes, 2004, pp. 165-181. Cf. *infra*, et la n. 63.

55. Cf. *Banquet*, 211 b.

56. Cf. KANT, *Critique du jugement*, II, § 67 (trad. fr. par J. Gibelin, 3^e éd., Paris, Vrin, 1951, pp. 184-187; cf. E. MOUTSOPOULOS, *Forme et subjectivité dans l'esthétique kantienne*, Aix-en-Provence, Ophrys, 1964 (Publ. des Annales de la Fac. des Lettres, d'Aix, nouv. série, n° 41), pp. 122 et suiv.; 2^e éd., Paris, I.P.R. -Vrin, 1997, *ibid.*

éprouvé. On évoquera la théorie finaliste développée dans le *Timée*⁵⁷ à propos des plaisirs auditifs, et qui implique l'existence, dans l'organisme humain, de récepteurs viscéraux de formes appropriées accueillies comme procurant du plaisir et rejetées dans le cas où, étant discordantes, elles procurent de la peine. Sont acceptables les formes sensibles qui sont homologues aux formes intelligibles, elles-mêmes dérivant du beau en soi. Cette homologie permet justement de s'élever au-dessus du sensible pour atteindre l'intelligible.

À propos d'Érôs, Diotime prétend, de plus, qu'à travers la beauté des corps, puis celle des âmes, l'amoureux remonte jusqu'à l'idée même du beau: «Quand..., en partant, des réalités de ce monde⁵⁸, on s'est, grâce à une droite conception de l'amour des jeunes...⁵⁹, élevé vers la beauté... et qu'on commence à l'apercevoir, on peut dire qu'on touche presque au terme. Car c'est là justement le droit chemin pour accéder aux choses de l'amour, ou pour y être conduit par un autre, de partir des beautés de ce monde et, avec cette beauté-là comme but, de s'élever continuellement⁶⁰, en usant, dirais-je, d'échelons, passant d'un seul beau corps à deux, et de deux à tous, puis des beaux corps aux belles occupations, ensuite des belles occupations aux belles sciences, jusqu'à ce que, partant des sciences, on arrivera pour finir à cette science que j'ai dite, science qui n'a pas d'autre objet que, en elle-même, la beauté dont je parle, et jusqu'à ce qu'on connaisse à la fin ce qui est beau par soi seul»⁶¹. Si Diotime fait de la contemplation du beau en soi une science à laquelle conduit la science de l'amour, il s'ensuit qu'elle entend que sa vision équivaut à une connaissance parfaite de sa nature, qui permet de profiter de ses bienfaits pour une vie contemplative, mais encore pour une vie pratique correcte, et que, finalement, on est en mesure de fournir au moins une définition satisfaisante de ce qu'est le beau.

57. Cf. *Timée*, 67 b; 80 a-b. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon*, pp. 24-45.

58. Cf. *Phédon*, 74 a-c; 75 a-e; 76 e et suiv.; cf. *Phèdre*, 250 a.

59. Cf. *Phédon*, 67, d-e; 69 d.

60. Cf. *Banquet*, 211 c: ἀεὶ ἐπανιέναι ὥσπερ ἐπαναβαθμοῖς χρώμενον. Le sens de la phrase suggère une traduction quelque peu différente: «sans cesse par remontées successives».

61. Cf. *ibid.*, 211 b-c (trad. L. Robin). Ici les degrés de l'ascension distingués sont donc au nombre de quatre.



Or il n'en est rien, et tout porte à croire que, pour Diotime, tel l'Un néoplatonicien, le beau se révèle complètement transcendant⁶². En effet, on peut constater que, dans ce contexte, il ne peut être connu que par ses «énergies», ses effets. La possibilité de sa contemplation est, certes, loin d'être exclue, mais, en tant que mode de connaissance, elle dépasse la raison par laquelle seule il est concevable qu'une définition tant désirée en soit donnée. C'est donc que, pour Platon, une seule voie existe en vue de sa connaissance, et c'est la *via negativa* avant la lettre⁶³. On pourrait soutenir que des bribes relatives à cette voie sont fournies par l'argumentation de l'*Hippias majeur*, mais elles-mêmes sont insuffisantes, car l'idée maîtresse qui parcourt l'ensemble de cette argumentation est justement celle de rendre inévitable l'existence du beau en soi. La contemplation de celui-ci en est donc une approche, voire une expérience troublante, mais n'entraîne absolument pas sa possession complète, partant une connaissance quelconque de sa nature intime. Au demeurant, si une seule de ses qualités, ne fait pas de doute, c'est bien celle de sa réalité, qualité commune à toutes les idées platoniciennes⁶⁴.

La tentative de Platon de dépasser l'aporie par laquelle s'achève l'*Hippias majeur*, en revenant sur la thématique du beau dans le *Banquet* se solde en conséquence par un échec. Le lecteur demeure sur sa faim, et ni le discours d'Alcibiade, finalement élogieux au possible pour Socrate⁶⁵, ni l'entrée, déroutante, de belles flûtistes ne sauraient le récompenser. La contemplation du beau n'en est, en définitive, qu'une intuition poussée. «L'initiation parfaite, après... <la> progression, est précédée comme d'une rupture. Son dernier degré, l'amour du Beau, encore que les étapes antérieures l'aient préparé, semble tout à fait à part. N'y accède pas nécessairement celui qui aurait terminé l'initiation précédente»⁶⁶, et pour cause: il s'agit d'en-

62. Cf. PLATON, *Rép.* VI, 509 b: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Épékeina*. L'idée de la transcendance dans la philosophie de Proclus, *Diotima*, 34, 2006.

63. Cf. *supra*, et la n. 54.

64. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Platon, idéatiste ou réaliste?, *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, Sankt Augustin, Akademie Verlag, 2002, pp. 318-330.

65. Cf. *Banquet*, 215 a - 223 a.

66. Cf. V. GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, p. 233.

visager une transcendance, et c'est à ceci précisément que répond le terme ἐξαίφνης en l'occurrence⁶⁷. Tout se passe comme dans le mythe de la caverne, où le prisonnier libéré contemple soudainement le soleil de la justice⁶⁸. Platon ne précise pas si l'initié d'Érôs est, lui aussi, douloureusement ébloui par l'objet de sa contemplation.

L'amour du beau se différencie du tout au tout de l'amour des belles choses dont la beauté est toute relative, variable d'une conscience à l'autre, et qui, de surcroît, se situe dans des espaces et des temps divers, alors que le beau en soi transcende toutes ces contingences. Il n'empêche qu'à l'instar du sophiste qui, désespérément attaché au sensible, ne peut s'élever au-dessus des apparences pour articuler une définition du beau, l'initié peut, de son côté, désespérer d'en faire mieux. Son initiation suffit-elle à pallier à cette défection? Est-ce la nature du beau qui en est la cause? Au dire du Socrate du *Phèdre*⁶⁹, les idées furent jadis contemplées par l'attelage de l'âme humaine lors de sa course à travers un lieu supracéleste; si bien que, sans s'estomper pour autant, leur transcendance, se transforme par la suite en immanence. C'est ce que Socrate montre très adroitement dans le *Ménon*⁷⁰. Même en demeurant dans l'impossibilité de fournir une définition du beau, par sa contemplation grâce à Érôs, l'initié revisite, ne serait-ce qu'en partie, le beau supracéleste pour en découvrir à nouveau la splendeur indéfinissable. Le beau admet-il finalement une définition? Celle, célèbre entre toutes, de Hegel, aux termes de laquelle le beau serait «la manifestation sensible de l'Idée»⁷¹ en est-elle vraiment une en bonne et due forme?

67. Cf. *supra*, et la n. 51.

68. Cf. *Rép.* VII, 516 a. On rencontre mainte illustration de ce procédé en musique.

69. Cf. *Phèdre*, 247 c.

70. Cf. *Ménon*, 88 b-d. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Intimité ou refoulement? Sur quelques aspects ontologiques, épistémologiques et axiologiques de la théorie platonicienne de la réminiscence, *Diotima*, 23, 1995, pp. 148-151.

71. Cf. G. W. F. HEGEL, Vorlesungen über die Ästhetik, in *Jubiläumsausgabe*, p. 160: «Das Schöne bestimmt sich als das sinnliche Scheinen der Idee».

20.

DE QUELQUES CONCEPTIONS PRÉPLOTINIENNES DE LA NOTION DE PARTICIPATION

On connaît, depuis les travaux de Lucien Lévy-Bruhl, l'importance du principe de participation dans les sociétés primitives¹. Cette importance fut bien atténuée, sinon abolie, grâce à la logique bivalente aristotélicienne qui est toujours en vigueur²: elle favorise essentiellement les principes de contradiction et du tiers exclu et, de ce fait, constitue un «saut en avant» qui a permis le développement prodigieux de la science, tout en négligeant la part du principe ainsi réfuté, dans la pensée de l'enfant³, comme dans l'art⁴. Il aura fallu attendre l'avènement du néoplatonisme pour assister à sa réhabilitation en philosophie⁵. Toutefois on en constate déjà la présence dans la pensée présocratique, chez Platon et même chez Aristote et les Stoïciens. Il sera question, dans ce qui suit, de la notion de participation et des fonctions du principe qu'elle engendre dans les philosophies préplotiniennes⁶.

1. Mentions initiales. Le premier philosophe à avoir utilisé le terme de μέθεξις (ne serait-ce que sous sa forme de μετοχή) semble avoir été Héraclite, à propos des possibilités offertes par le λόγος

1. Cf. L. LÉVY-BRUHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan, 1910. IDEM, *La mentalité primitive*, 15^e éd., Paris, P.U.F., 1960. Cf. J. CAZENEUVE, *La mentalité archaïque*, Paris, A. Colin, 1961, n° 354.

2. Elle est même valable en cybernétique sous la forme $0 \neq 1$. Cependant, ARISTOTE ne dédaigne pas d'utiliser le substantif μέθεξις et le verbe μετέχειν au sens ontologique autant que politique. Cf. *infra*, et les notes 34-47.

3. Cf. par ex., J. PIAGET, *La représentation du monde chez l'enfant*, 2^e éd., Paris, P.U.F., 1946.

4. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La pensée et l'erreur*, Athènes, 1961, pp. 95-106.

5. Cf. IDEM, *La participation musicale chez Plotin*, *Philosophia*, 1, 1973, pp. 379-388.

6. Il y a lieu de distinguer le fait de participer *de* la réalité ontologique, du fait de participer *à* une action. Cf. *infra*, et la n. 15.



ξυνός⁷. Commun à tous les esprits⁸, le *logos* serait également participé par eux. De son côté, la cosmologie anaxagoréenne met l'accent sur l'aspect relationnel, voire ontologique, de la participation, qui relie les espèces entre elles, tout en insistant sur le fait que cette participation est d'ordre quantitatif, dès lors qu'elle concerne, selon le cas, une partie plus ou moins grande de l'espèce participée⁹. Diogène d'Apollonie, quant à lui, fait écho à ces réflexions en soutenant que pas une seule espèce ne participe d'une autre de la même manière, introduisant ainsi, à côté de l'aspect quantitatif de la question, un aspect purement qualitatif et modal¹¹.

Loin de réfuter cette théorie, Démocrite insiste sur les conditions dans lesquelles la participation peut atteindre des degrés élevés¹⁰. Chez les Sophistes le problème semble s'humaniser en quelque sorte, puisque Thrasymaque fait état de la possibilité de participer du temps¹², alors que Gorgias transpose carrément la question sur le plan épistémologique en soutenant que l'on prend connaissance d'un événement soit en y assistant, autrement dit en participant à son déroulement, soit en demandant d'en être instruit par celui qui y a participé¹³, directement ou indirectement. C'est précisément sur cette distinction, reprise par Hérodote, que repose son estimation méthodologique de sa documentation historique¹⁴. On assiste, cela

7. Cf. HÉRACLITE, fr. A 16 (D.-K.¹⁶ I, 148, 21).

8. Ce qui rappelle étrangement l'affirmation de DESCARTES, *Discours de la méthode*, I, 1, *init.*, aux termes de laquelle la raison est le seul bien à avoir été équitablement réparti entre tous.

9. Cf. ANAXAG., fr. B6 (D.-K.¹⁶, II, 36, 16): πάντα παντός μοῖραν μετέχει (= dans une certaine mesure). Toutefois, cette constatation affirmative se mue ailleurs en hypothèse conditionnelle. Cf. IDEM, fr. B 12 (D.-K.¹⁶, II, 37, 21): μετεῖχεν ἂν ... χρημάτων. Cf. E. MOUTSOPOULOS, La critique d'Anaxagore chez Moréri et Bayle, *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Aix*, 33, 1959, pp. 145-150.

10. Cf. DÉMOCRITE, fr. B 258 (D.-K.¹⁶, II, 197, 14): μείζω μοῖραν μεθέξει; fr. B 263 (D.-K.¹⁶, II, 199, 4): μεγίστην μετέχει μοῖραν.

11. Cf. DIOG. APOLL., fr. B 5 (D.-K.¹⁶, II, 61, 9): μετέχει δὲ οὐδὲ ἐν ὁμοίως τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ. Ὅμοίως pourrait, certes, désigner l'égalité, mais tout aussi bien le même mode de participation. Cependant égalité et identité de modalité sont toutes les deux exclues.

12. Cf. THRASYMAQUE, fr. B1 (D.-K.¹⁶, II, 322, 3): μετασχεῖν ἐκείνου τοῦ χρόνου.

13. Cf. GORGAS, fr. B 11 a (D.-K.¹⁶, II, 299, 26 et suiv.): ἢ μετέχων ἢ τοῦ μετέχοντος πυθόμενος.

14. L'historien met constamment en évidence la distinction entre événements dont il fut le témoin oculaire et événements dont il a entendu parler.



devient absolument clair, à un glissement du sens de la notion de participation, à l'intérieur de la pensée présocratique, à partir d'une conception cosmologique et ontologique (où la construction «participer *de*» est de rigueur) vers une conception nettement praxéologique (explicitée par la construction «participer *à*»)¹⁵. On pourrait éventuellement et à la rigueur combler une lacune en se référant à deux cas où il est fait allusion indirecte à la notion de participation: d'une part, à la négation de toute possibilité de participation des êtres aux non êtres et *vice-versa*, compte tenu de leur irréductibilité fondamentale, chez Parménide¹⁶; d'autre part, à la phase du balancier cosmique où, selon Empédocle, domine l'effet de la *philotès*¹⁷. Le chemin est ainsi ouvert à Platon qui scellera la problématique de la participation de son propre génie.

2. Être, connaître et agir par participation chez Platon.

D'une manière générale, la philosophie platonicienne envisage la participation en tant que processus permettant à l'homme de s'accaparer la partie d'une entité transcendante qui lui est nécessaire en vue de lui assurer la possibilité d'assumer sa personnalité. Du coup, cette partie, une fois assimilée, rend immanent l'ensemble de l'entité en question. Ainsi, de par sa création, l'homme participe de la divinité¹⁸, du bien¹⁹, du beau²⁰, de la vertu et de la prudence²¹. De plus, par ordre divin, la possibilité est donnée à tous de participer de

15. Cf. *supra*, et la n. 5, Cf. E. MOUTSOPOULOS, L'idée de participation: cosmos et praxis, *Philosophia*, 32, 2002, pp. 17-21.

16. Cf. PARMÉNIDE, fr. 7 (D.-K.¹⁶, II, 237, 31): οὐποτε δαμῇ εἶναι μὴ ἐόντα. PLATON, *Sophiste*, 264 e, reviendra, bien entendu, sur cette affirmation rigoureuse pour la modifier en l'assouplissant. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Le modèle platonicien du système ontologique plotinien, *Diotima*, 19, 1991, pp. 9-12. Cf. *infra*, et la n. 54.

17. Cf. EMPÉDOCLE, fr. B 17 (D.-K.¹⁶, II, 312, 16-17); fr. B 20 (II, 318, 18-21). Cf. E. MOUTSOPOULOS, Le modèle empédocléen de pureté élémentaire et ses fonctions, *La cultura filosofica della Magna Grecia*, Messina, Edizioni G.B.M., 1989, pp. 119-126.

18. Cf. *Protagoras*, 322 a: θείας μετέσχε μοίρας; cf. *République* V, 455 d: ταύτη τῇ μηχανῇ θνητὸν ἀθανασίας μετέχει.

19. Cf. *Gorgias*, 467 e: ἃ ... μετέχει τοῦ ἀγαθοῦ.

20. Cf. *Phédon*, 100 c: μετέχει... τοῦ καλοῦ.

21. Cf. *ibid.*, 114 c: ὥστε καὶ ἀρετῆς καὶ φρονήσεως ἐν τῷ βίῳ μετασχεῖν; cf. *Timée*, 27 c: ὅσοι καὶ κατὰ βραδὺ σωφροσύνης μετέχουσιν.

αἰδώς²², bien que tous n'en font pas usage²³. À l'instar de l'âme du monde²⁴ l'âme humaine participe de l'harmonie et du raisonnement (mathématique)²⁵. Dans le même ordre d'idées, dans la dernière philosophie de Platon, la réalité participe de l'être et du non être²⁶; de plus, des cinq genres suprêmes, le mouvement et le repos participent de l'essence²⁷, et il est concevable que plus d'une entité participe du temps²⁸ en raison de son égalité et de son affinité internes²⁹. La participation est, par ailleurs, également partitive: elle épouse le mode d'être du participant³⁰ et, pour finir, elle entraîne l'altération de son essence³¹, car elle consiste, avant tout, à rendre le participant comme l'image du participé³². Il semble que c'est dans la mise en valeur de cette fonction de ressemblance que réside principalement l'apport de Platon à la problématique de la participation, apport dont le néoplatonisme profitera amplement³³.

3. Aspects logiques, ontologiques et politiques de la participation selon Aristote. Il existe indubitablement, en général, une continuité entre la logique et l'ontologie aristotéliciennes, qui se précise tout particulièrement à propos de la notion de participation. Ainsi dans les deux domaines est-il affirmé que les espèces partici-

22. Cf. *Protag.*, 322 d: καὶ πάντες μετεχόντων.

23. Cf. *Sophiste*, 216 b: ὅποσοι μετέχουσιν αἰδοῦς δικαίας; cf. *Protag.*, 322 d: εἰ ὀλίγοι αὐτῶν μετέχοιεν.

24. Cf. *Tim.*, 36 e: λογισμοῦ μετέχουσα καὶ ἀρμονίας.

25. Cf. *Ménon*, 82 b - 84 a.

26. Cf. *Sophiste*, 255 b: μετέχετον μὴν ἄμφω ταῦτοῦ καὶ θατέρου; cf. *ibid.*: ἅτε μετασχὼν τοῦ ἐντεῦθεν; cf. *ibid.*, 259 a: μετασχὼν τοῦ ὄντος.

27. Cf. *ibid.*, 251 e: οὐκοῦν κίνησις τε καὶ στάσις οὐδαμῇ μεθέξετον οὐσίας (cf. *infra*, et la n. 52); cf. *ibid.*, 256 a: διὰ τὴν μέθεξιν ταῦτοῦ πρὸς αὐτὴν.

28. Cf. *Parmén.*, 141 d: χρόνου μέθεξιν; cf. cependant *ibid.*, 151 e: τὸ εἶναι ἄλλο τι ἔστιν ἢ μέθεξις οὐσίας μετὰ χρόνου τοῦ παρόντος.

29. Cf. *ibid.*, 140 e: ὅτι ... ἰσότητος χρόνου καὶ ὁμοιότητος μεθέξει.

30. Cf. *Phéd.*, 101 c: μετασχὼν τῆς ἰδίας οὐσίας ἐκάστου.

31. Cf. *Parmén.*, 129 c: πλήθους γὰρ μετέχω.

32. Cf. *ibid.*, 132 d: ἡ μέθεξις αὕτη τοῖς ἄλλοις ... τῶν εἰδῶν οὐκ ἄλλη τις ἢ εἰκασθῆναι αὐτοῖς. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Tolérance et équité, Diotima*, 27, 1999, pp. 159-161.

33. Cf. IDEM, *Le problème de l'imaginaire chez Plotin*, 4^e éd., Paris, Vrin, 2000; IDEM, *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1985; 2^e éd., Paris, L'Harmattan, 2006, pp. 17-52.



pent des genres, mais que l'inverse n'est pas valable, pour la seule raison (suffisante) que ce qui distingue les uns des autres, ce sont leurs différences qui ne sauraient être ni participantes ni participées³⁴. La question semble préoccuper le Stagirite qui dédie toute une digression à démontrer sa thèse³⁵. À l'égard des idées platoniciennes, il maintient qu'elles seraient participables³⁶, mais qu'elles ne sauraient l'être accidentellement³⁷. Dans ce cas, il ne saurait être question de participation pure³⁸. Outre ces aspects logique et ontologique, la participation présente également un aspect actif et passif à la fois³⁹. Certes, le fait demeure que tout être animé participe de la vie⁴⁰. Or cette considération donne un sens particulier à l'état que désigne le fait de participer *aux* activités de la cité⁴¹, ce qui ne signifie pas que l'on participe *de* la cité pour autant⁴². La plupart des cités elles-mêmes sont susceptibles de participer d'un type de régime⁴³ qui, au demeurant, pourrait être plus ou moins identifié à la démocratie. Au sein du régime, tel qu'il est pratiqué par la cité, participer au pouvoir est un honneur, mais aussi une charge durable⁴⁴. Les citoyens sont appelés à participer à toutes les charges honorifiques⁴⁵

ΑΚΑΔΗΜΙΑ

ΑΘΗΝΩΝ

34. Cf. *Topiques*, Δ 1, 121 a 12: τὰ εἶδη μετέχει τῶν γενῶν, τὰ γένη οὐ μετέχει τῶν εἰδῶν, οὐ μετέχει τῶν διαφορῶν· διαφορὰ οὐδεμία τοῦ γένους μετέχει cf. *ibid.*, Δ 1 121 a 11: ὅρος τοῦ μετέχειν τὸ ἐπιδέχεσθαι τὸν τοῦ μετεχομένου ὅρον; cf. *ibid.*, Δ 2, 122 a 9; cf. Δ5, 126 a 18 et 21; E4, 132 b 35-133 a 11; 6, 143 b 14 et 21: cf. *Métaph.*, Z 12, 1037 b 19; K1, 1059 b 38.

35. Cf. *ibid.*, A9, 990 b 28: εἰ ἐστὶ μεθεκτὰ τὰ εἶδη; cf. A9, 991 a 3, οὐ τὰ εἶδη est opposé à τὰ μετέχοντα; cf. *ibid.*, M 4, 1079 a 25; cf. *Problèmes*, XXX, 9,956 b 8.

36. Cf. *Métaph.*, Z 15, 1040 a 27: πᾶσα ἰδέα μεθεκτὴ.

37. Cf. *ibid.*, A 9, 990 b 31: αἱ ἰδέαι οὐ κατὰ συμβεβηκὸς μετέχονται; cf. *ibid.*, M 4, 1079 a 27.

38. Cf. *ibid.*, A9, 992 a 28: τὸ μετέχειν οὐδέν ἐστιν.

39. Cf. *Metéor.*, B3, 358 a 26: μετέχειν τάξεως ...; cf. *ibid.*, B 7, 365 a 35.

40. Cf. *Politique*, A5, 1254 a 32: ἔμψυχον serait synonyme de μετέχειν ζωῆς; cf. *Métaph.*, A6, 987 b 9 (et 13): εἶναι κατὰ μέθεξιν.

41. Cf. *Polit.*, Θ6, 1340 b 36: μετέχειν τῶν ἔργων. Dans ce cas, on concevra la participation comme un état de communication; cf. *ibid.*, H9, 1329 a 20; B8, 1288 a 24 et 27-28; cf. *ibid.*, Γ, 1282 a 11: περὶ ἐνίων ἔργων καὶ τεχνῶν μετέχειν.

42. Cf. *ibid.*, Δ6, 1293 a 3-4: μετέχειν τῆς πολιτείας. Dans ce cas, la participation est entendue comme différant d'une communication.

43. Cf. *ibid.*, Δ11, 1295 a 31: πολιτεία ἧς τὰς πλείστας πόλεις ἐνδέχεται μετασχεῖν.

44. Cf. *ibid.*, Γ5, 1278 a 23: ἀπὸ τιμημάτων γὰρ μακρῶν αἱ μεθέξεις τῶν ἀρχῶν.

45. Cf. *ibid.*, B8, 1268 a 20: μετέχειν πασῶν τῶν τιμῶν.



dont celle qui correspond au pouvoir suprême est de faire partie du pouvoir législatif⁴⁶. Tous ces états et activités sont toutefois soumis à un principe logique: pour qu'il y ait participant il faut nécessairement qu'il y ait participé. S'il arrive que celui-ci disparaisse participant et participation disparaissent à sa suite⁴⁷, sans laisser d'autre trace que celle, éventuelle, de leur souvenir. Plus rigoureuses que celles de Platon, les vues d'Aristote sur la participation attestent une certaine méfiance de sa part face à sa signification générale; mais, en revanche, elles gagnent en précision, surtout quand elles portent sur des aspects politiques.

4. Considérations stoïciennes. Avec l'ancien stoïcisme on constate un certain retour à des conceptions platoniciennes de la participation. Les textes qui les contiennent nous parviennent par l'intermédiaire de Diogène Laërce, de Stobée ou de Clément d'Alexandrie, mais n'en sont pas moins éloquents pour autant. Ils font état de situations qui consistent en ce que, par ses actes, l'homme participe de la vertu⁴⁸ ou du vice⁴⁹, ainsi promu en principes. Participer de la vertu rend l'homme digne de considération⁵⁰. Les belles/ bonnes actions sont le produit d'une participation de biens spéciaux qui leur correspondent⁵¹. On se voit plongé en plein platonisme, notamment dans le domaine moral. Il n'en est toutefois pas autrement à propos des domaines cosmologique et ontologique où l'on rencontre, *mutandis mutatis*, des correspondances extrêmement précises à des vues platoniciennes⁵².

* * *

46. Cf. *ibid.*, B9, 1270: τῆς μεγίστης ἀρχῆς τοῦ βουλευέσθαι; cf. *ibid.*, B10, 1272 a 32; Δ4, 1291 a 27; Δ14, 1298 b. 30.

47. Cf. *Éth. à Eud.*, A 8, 1217 b 11: ἀναιρουμένου τοῦ μετεχομένου ἀναιρεῖται τὰ μετέχοντα.

48. Cf. STOBÉE, *Écl.*, II, 57, 19 W. (SVF III, 17,18): τὸ μετέχειν ἀρετῆς. Cf. DIOGÈNE LAËRCE, VII, 94 (SVF III, 19, 24).

49. Cf. *ibid.*, (SVF III, 19, 31): μετέχειν κακίας.

50. Cf. *ibid.*, (SVF III, 19, 26): ὁ σπουδαῖος ὁ μετέχων τῆς ἀρετῆς.

51. Cf. CLÉM. ALEX., *Stromates*, IV, 6, p. 581 (Pott.): τὰ μετέχοντα τῶν ἀγαθῶν ὡς αἱ καλὰ πράξεις.

52. Cf. STOB., *Écl.*, II, 82, 11 W. (S.V.F., III, 34,30): ὅσα μετέχει κινήσεως καὶ σχέσεως κατὰ τοὺς σπερματικούς λόγους. Cf. PLATON, *Soph.*, 255 b. Cf. *supra*, et la n. 26.



Presque toutes ces occurrences sont susceptibles d'avoir influencé Plotin, grand lecteur et commentateur de Platon, d'Aristote, des Péripatéticiens et des Stoïciens, dans l'élaboration de sa propre conception de la participation, surtout, mais non exclusivement, ontologique⁵³. L'architecture de son système elle-même, n'est-elle d'ailleurs pas directement inspirée du *Parménide* et du *Sophiste* platoniciens⁵⁴? L'éclosion de la *méthexis* semble avoir indiscutablement parcouru un long chemin avant d'aboutir à la floraison qu'on lui connaît dans le néoplatonisme.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

53. Cf. *supra* et la n. 5.
54. Cf. *supra* et la n. 17.



ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



21.

HARMONIE INTELLIGIBLE ET AUDIBLE D'APRÈS PLOTIN

Ce serait sans doute Héraclite qui le premier, juste après Pythagore, conçut et introduisit la notion d'harmonie dans le vocabulaire strictement philosophique, en tant qu'accord des contraires¹, acception du terme entièrement indépendante de celle prise en compte par les musiciens et désignant un mode d'accordement de la lyre². C'est donc d'après la première de ces acceptions que Plotin traite la notion d'harmonie³. Platon distinguait déjà les initiés, qui sont à même de saisir les harmonies intelligibles à partir des harmonies audibles, et d'en tirer parti, du point de vue rationnel, par opposition aux insensés, capables uniquement de ressentir un simple plaisir à l'audition d'harmonies sensibles⁴. C'est, en conséquence, dans l'harmonie intelligible que réside le beau dont on se délecte en écoutant des sons musicaux, mais c'est aux seuls sages qu'est réservé le privilège de s'élever jusqu'à sa contemplation, avec tous les avantages dont l'intelligence humaine peut bénéficier⁵. Or c'est l'âme dans son ensemble qui résonne à la perception de sons harmonieux

1. Cf. HÉRACL., A 22 (D.-K.¹⁶, I, 149, 28): οὐ ... ἂν εἶναι ἁρμονίαν μὴ ὄντος ὀξέος καὶ βαρέος; B 8 (I, 152, 9): ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν; B 10 (I, 153, 6); B 51 (I, 162, 4): παλίντροπος ἁρμονίη ὥσπερ τόξου καὶ λύρης; B 54 (I, 162, 10): ἁρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων; cf. HIPPOCR., 22 C I (D.-K., I, 187, 9): ἁρμονίης συντάξεις; cf. EMPÉD., B 23, 4 (D.-K., I, 321, 13): ἁρμονίη μείξαντε; cf. PHILOL.: πολυμιγέων ἔνωσις καὶ διχὰ φρονεόντων συμφρόνησις. Cf. PLATON, *Philèbe*, 17 c: ὁξὺ καὶ βαρὺ καὶ τρίτον ὁμότονον; *Timée*, 35 a-37 a, à propos du mélange compliqué et, par là-même, parfait, du Même et de l'Autre. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon*, 2^e éd. Paris, P.U.F., pp. 360-362; cf. *infra*, et la n. 9.

2. Cf. PLATON, *République III*, 398 b et suiv. Cf. *La musique...*, pp. 66-80.

3. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Sur la participation musicale chez Plotin, *Philosophia*, 1, 1971, pp. 170-189.

4. Cf. *Timée*, 80 b; cf. *Théétète*, 156 a.

5. Cf. PLOTIN, *Ennéades*, I, 3, 1, 32: ἡ νοητὴ ἁρμονία καὶ τὸ ἐν ταύτῃ καλόν.



et, du coup, impose au corps des mouvements orchestraux appropriés; d'autant plus, s'il s'agit d'une âme de musicien⁶. Ainsi l'âme vibre d'un mouvement concordant avec celui des cordes de la lyre; mais il s'agit alors, selon Aristide Quintilien⁷, d'une *syn-kinesis*, d'une *é-motion* (*com-motion*), résultat d'une harmonisation qui reflète l'harmonie intelligible sur laquelle l'âme se reflète à son tour⁸. Autrement dit, les harmonies intelligibles demeurent toujours dissimulées à l'adresse des incultes, mais c'est à leur intention qu'elles se répercutent et se révèlent dans les harmonies manifestes⁹. L'harmonie consisterait en une jonction de deux éléments soit contraires¹⁰ soit complémentaires¹¹, leur opposition admettant leur co-existence, voire la requérant; ainsi, dans le cas du corps et de l'âme¹², comme dans l'univers, lui-même uniformément animé¹³. Tout com-

6. Cf. *ibid.*, II, 9, 16, 40: τίς γὰρ ἂν μουσικὸς ἀνὴρ εἴη, ὃς τὴν ἐν νοητῷ ἁρμονίαν ἰδὼν οὐ κινήσεται τῆς ἐν φθόγγοις αἰσθητοῦς ἀκούων; cf. ARISTIDE QUINTILIEN, *De musica*, p. 107 (Meibom); E. MOUTSOPOULOS, Dialectique musicale et dialectique philosophique chez Platon, *Annales de la Fac. Des Lettres et Sc. Humaines d'Aix*, 39, 1963, pp. 159-163; *Idem*, Mouvement musical et psychologie dans les derniers dialogues de Platon, *Athina*, 63, 1960, pp. 194-208; cf. *Musique et philosophie*, Dijon, Soc. Bourguignonne de Philos., 1985, pp. 3-14. Cf. *infra* et la note 24.

7. Cf. *Enn.*, III, 6, 4, 43: οἷον εἰ ἡ ἁρμονία ἐξ αὐτῆς τὰς χορδὰς ἐκίνει. Cf. *supra*, et la n. 6.

8. Cf. *Enn.*, VI, 7, 6: τὴν αἰσθητὴν ἁρμονίαν, ... συναρμόσαντος ... πρὸς τὴν ἐκεῖ ἁρμονίαν.

9. Cf. *ibid.*, I, 6, 3, 28: αἱ ἁρμονίαι αἱ ἐν ταῖς φωναῖς αἱ ἀφανεῖς τὰς φανεράς ποιήσονται.

10. Même l'action dramatique est soumise à un facteur harmonique unificateur de ses éléments opposés. Cf. *Enn.*, III, 2, 16, 37: τὸ δρᾶμα τὰ μεμαχημένα οἷον εἰς μίαν ἁρμονίαν ἄγει; cf. *ibid.*, III, 2, 16, 40: τῇ ἁρμονίᾳ τῇ ἐκ μαχομένων. Sur EMPÉDOCLE, cf. *supra* et la n. 1; cf. E. MOUTSOPOULOS, Le modèle empédocléen de pureté élémentaire et ses fonctions, *Giornale di Metafisica*, 21, 1999, pp. 125-130.

11. Serait-ce permis de penser ici aux deux éléments complémentaires que sont le yin et le yang? Cf. Marcel GRANET, *La pensée chinoise*, Paris, A. Michel, 1934; FUNG-YU-LAN, *The Spirit of Chinese Philosophy* (trad. E. R. Hughes), London, Kegan Paul, 1947.

12. Cf. *ibid.*, IV, 3, 24, 19: ἁρμονίας δυνάμει τῆς κατεχούσης τὰ πάντα; *ibid.*, IV, 4, 35, 12: μία ἁρμονία καὶ τάξις (sc. ἐν τῇ ζωῇ τοῦ παντός); *ibid.*, IV, 4, 41, 8: ὥ παντὶ ... μία ἁρμονία καὶ ἐξ ἐναντίων ἤ; III, 2, 2, 29: μίαν ἐπ' αὐτοῖς (sc. τοῖς ἐν τῷ παντί) ἁρμονίαν (sc. ὁ λόγος) ἐνεστήσατο (quelques MSS, dont H-S², donnent ἀνεστήσατο); cf. III, 2, 2, 30-33.

13. Cf. *ibid.*, III, 2, 12, 32; III, 2, 13, 46: οὕτω γὰρ ἐν (sc. τὸ ζῶον) καὶ μία ἁρμονία.

me l'âme, le corps est aussi un composé, mais c'est l'âme qui lui impose son unité laquelle ne cesse d'être précaire: elle cesse dès que l'âme s'en sépare¹⁴ et la coordination des parties du corps elles-mêmes est alors supprimée. Il n'en est pas autrement des parties constitutives de l'âme: chacune de ces parties est déjà une harmonie en soi¹⁵. Néanmoins, l'âme est censée ne point conférer d'harmonie aux intelligibles¹⁶, ce qui implique que son activité est d'ordre sélectif, ceux-ci jouissant déjà d'une nature harmonieuse et ne nécessitant nullement son apport supplémentaire. Plotin adopte intégralement le point de vue de Socrate, exposé dans le *Phédon* platonicien à l'égard des théories de Simmias et de Cébès: elles présentent, malgré les différences qui les distinguent, des traits communs, du fait que toutes les deux réduisent l'âme à une harmonie qui *suit* la constitution corporelle de la lyre, ainsi que Socrate le fait observer¹⁷, d'où il ressort que l'âme ne peut être subordonnée au corps humain¹⁸. Tout ce qui est concevable en l'occurrence, c'est que l'âme imprime au corps l'harmonie comme une vertu¹⁹, tant nécessaire à la vie humaine²⁰, à l'encontre de la discordance²¹ qu'il convient d'éviter autant que le

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

14. Cf. I, 9, 7: τῆς ἀρμονίας αὐτοῦ (sc. τοῦ σώματος) οὐκέτ' οὔσης, ἣν ἔχον εἶχε τὴν ψυχὴν.

15. Cf. III, 6, 2, 17-19: ὥστε καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς ἀρμονίαν εἶναι ἐκάστου μέρους τὸ αὐτῷ προσῆκον ποιούντος δεῖ δὴ πρὸ τῆς ἀρμονίας ταύτης ἄλλην ἕκαστον εἶναι ἀρετὴν...

16. Cf. IV, 2, 1, 3: οὐδ' ἐν ἀσωμάτοις ἀρμονίαν (sc. ἡ ψυχὴ).

17. Cf. PLATON, *Phédon*, 91 c - 95 c. Cf. *Enn.*, IV, 7, 8⁴, 7: τὸ μὲν πρότερον ἡ ψυχὴ, ἡ δ' ἀρμονία, ὕστερον, cf. *Enn.*, IV, 7, 8⁴, 28, la conclusion de l'argumentation: οὐκ ἄρα ἡ ψυχὴ ἀρμονία, mais en dépit de sa nature non harmonique, elle agit sur le corps qui en subit passivement les effets.

18. Cf. *ibid.*; cf. III, 7, 8⁴, 11-14: ἀρμονία δὲ οὐκ ἂν οὔσα ταῦτα ποιεῖ (sc. ἐπιστατοῖ τῷ σώματι καὶ μάχοιτο).

19. Cf. *ibid.*, III, 6, 2, 5: ἀρετὴν ἀρμονίαν, cf. PLATON, *Phédon*, 93 e.

20. Cf. IDEM, *Protag.*, 326 b: εὐαρμοστίας. Sur le sens kairique de "subtile supériorité" du préfixe εὐ-, cf. E. MOUTSOPOULOS, La morale de Démocrite est-elle une morale du *kairos*?, *Actes du I^{er} Colloque International sur Démocrite* (1983), t. 1, Xanthi, Univ. Démocrite, 1984, pp. 317-326; *Philosophia*, 40, 2010. Cf. M. PROTOPAPAS-MARNELI, Luxe et absence de luxe selon les Stoïciens, *Le luxe et la cité. Penser le luxe, Actes du Colloque* (Rouan, 2009).

21. Cf. PLATON, *Phédon*, 93 e; cf. *Enn.*, III, 6, 2, 6; 12: λέγοντες «ἀρετὴν ἀρμονίαν» εἶναι, ἀναρμοστίαν δὲ τὴν κακίαν; cf. III, 2, 6, 20: τῆς πρὸς ἀλλήλα ἀναρμοστίας.



non-Un (la pluralité) qui lui est apparenté²². En considérant le corps comme subissant l'effet d'une harmonie, les Pythagoriciens entendraient cette dernière dans une acception toute différente, celle de l'harmonie produite par les cordes tendues et mues d'une lyre, à laquelle le corps répond par sa propre tension et son propre mouvement²³. Tout en maintenant la thèse platonicienne aux termes de laquelle l'âme *n'est pas*, à proprement parler, une harmonie, Plotin admet une telle perspective en ce qui concerne ses effets sur le corps, uniquement sur le mode du *comme si*. Cependant cette action est censée bénéfique pour le corps qui en *pâtit* et voit, de plus, ses défections corrigées²⁴. Mais, toujours sur le mode du *comme si*, ce n'est pas l'harmonie même qui pâtit; c'est la corde qui pâtit en vibrant²⁵. Or, dans la pratique musicale, c'est le musicien qui la fait vibrer de son propre chef, quand bien même il n'y est point forcé par l'harmonie prescrite²⁶.

C'est ici qu'intervient la pratique musicale à proprement parler. Certains animaux sont chanteurs par nature²⁷; et, à l'instar du musicien qui chante sans accompagnement, tout en regardant sa lyre (à savoir le prolongement de son corps) laissée de côté²⁸, l'esprit s'élève vers le monde des intelligibles. De même, le choreute (c'est-à-dire, le coryphée du chœur) entame, à lui seul, sa propre mélodie, les autres danseurs demeurant silencieux, chacun d'entre eux chantant en lui-même, car il n'est pas nécessaire de toujours chanter en chœur. Or chacun est libre, bien entendu, d'entamer, en particulier et pour soi-même, son propre chant, pourvu qu'il agisse en beauté²⁹, ce qui est

22. Cf. *ibid.*, I, 3, 1, 26: φεύγοντα τὸ ἀνάρμοστον καὶ τὸ μὴ ἓν ἐν τοῖς ἁδομένοις.

23. Cf. *ibid.*, IV, 7, 8⁴, 2-5: σώματος δέ τι, οἷον ἀρμονία τοῦτο δὲ ἀρμονίαν τῶν περὶ Πυθαγόραν λεγόντων ἕτερον τρόπον ᾠήθησαν αὐτὸ τοιοῦτόν τι εἶναι οἷον καὶ ἡ περὶ τὰς χορδὰς ἀρμονία (sc. ἐντείνεσθαι); cf. *ibid.*, IV, 7, 8⁴, 19, à propos de l'âme; IV, 7, 8⁴, 23, à propos du corps; cf. *supra*, et la n. 6.

24. Cf. *ibid.*, III, 6, 4, 47: αὐτὸ δὲ (sc. τὸ παθητικόν) μένον ἐν ἀρμονίας εἶδει.

25. Cf. *ibid.*, III, 6, 4, 50: οὐχ ἡ ἀρμονία πέπονθεν, ἀλλ' ἡ χορδή.

26. Cf. *ibid.*, III, 6, 4, 51-52: εἰ καὶ ὁ μουσικὸς ἐβούλετο, μὴ τῆς ἀρμονίας τοῦτο λεγούσης.

27. Cf. *ibid.*, I, 4, 1, 9: τὰ μουσικὰ τῶν ζώων ... ᾄδοντα πέφυκε; cf. PLATON, *Rép.* X, 620 a: καὶ ἄλλα ζῶα μουσικά.

28. Cf. *Enn.*, III, 6, 2, 14-15: μόνος τις ᾄδων (sc. χορευτής) τῶν ἄλλων μὴ ᾄδόντων καὶ ἐκάστου καθ' ἑαυτὸν ᾄδοντος.

29. Cf. *ibid.*, III, 6, 2, 16: οὐ γὰρ μόνον δεῖ συνάδειν, ἀλλὰ καὶ ἕκαστον καλῶς τὸ ἑαυτοῦ ᾄδοντα οἰκεία μουσικῇ. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *L'esthétique de l'éthique*, Athènes, Académie d'Athènes, 2009, Préface, pp. 9-14.

valable également – cela va de soi – pour les chants en commun³⁰, qu'il s'agisse de chants simples ou raffinés³¹, peut-être bien à l'instar des chants hypothétiques du chœur des étoiles qui se comporteraient telles les cordes d'une lyre mues compatiblement³². Et c'est encore de pratique musicale qu'il est question dans les propos du philosophe sur l'harmonie quand il s'agit d'évaluer la contribution de chacun des chanteurs à l'harmonie résultant d'une sorte de contrepoint vocal³³.

Les deux tétrachordes originels qui, réunis, par un *harmos*, composèrent finalement la lyre heptachorde comportant une corde commune, étaient uniformément accordés selon l'«harmonie», au sens d'étalon ou de «mode»³⁴ convenant à la mélodie ou à la forme musicale que le cithariste devait exécuter en soliste ou accompagner. Ce n'était toutefois pas, semble-t-il, le cas de la *syrinx*, «flûte de Pan», instrument pastoral à chalumeaux³⁵, dont l'usage se serait répandu par la suite³⁶ et dont Plotin qualifie l'harmonie comme étant composée de parts inégales³⁷, à l'encontre de l'*aulos*, instrument à simple, mais aussi à double anche³⁸. Or, il pourrait s'agir

30. Cf. *Enn.*, VI, 9, 8, 40: ᾄδει ... (sc. ὁ χορὸς) καλῶς.

31. Cf. *ibid.*, IV, 4, 38, 3: ἡ ἀπλαῖς ἢ τέχνη ἀδοιμένας.

32. Cf. *ibid.*, IV, 4, 8, 56-57: ὥσπερ χορδαὶ ἐν λύρᾳ συμπαθῶς κινηθεῖσαι μέλος ἂν ἄσειαν ἐν φυσικῇ τινι ἀρμονίᾳ (sc. οἱ ἀστέρες).

33. Cf. *ibid.*, III, 2, 17, 69: εἰ τὸν φθόγγον τὸν αὐτοῦ (et pourquoi pas αὐτοῦ?) εἰσφερόμενος συντελεῖ (sc. ἕκαστος) εἰς μίαν ἀρμονίαν; cf. *ibid.*, III, 2, 17, 71.

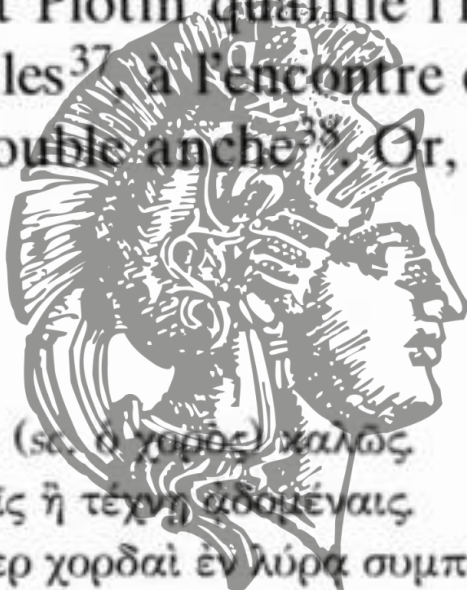
34. Cf. J. CHAILLEY, *Le mythe des modes grecs*, *Acta musicologica*, 28/4, pp. 137-163; et *Revue de Musicologie*, 38/3, pp. 96-98. Cf. cependant *Enn.*, IV, 4, 41, 6: κατὰ συμφωνίαν καὶ τῷ ὑπὸ μιᾷ ἡρμόσθαι ἀρμονίᾳ (sc. τὰς χορδὰς); *ibid.*, II, 3, 13, 45: οὐχ οὕτως ἀρμοσθείσης λύρας, ὥς δέξασθαι τὸ ἀκριβὲς ἀρμονίας; *ibid.*, III, 2, 16, 43-44: λόγοι (en musique, d'après la tradition pythagoricienne) ... συνίασιν εἰς ἓν, ὄντες ἀρμονίας λόγοι, εἰς αὐτὴν τὴν ἀρμονίαν, ἄλλον λόγον μείζονα ὄντες ἐλάττους αὐτοὶ καὶ μέρη; *ibid.*, I, 6, 1, 52; III, 6, 4, 49; VI, 6, 16, 43-44.

35. Cf. PLATON, *Rép.* III, 397 a; 399 d; *Banquet*, 215 a-b.

36. Cf. IDEM, *Lois* III, 700 c.

37. Cf. *Enn.*, III, 2, 17, 72: ὅτι μεμέρισται ἡ ἀρμονία (sc. τῆς σύριγγος) οὐκ εἰς ἴσα μέρη...

38. Cf. K. SCHLESINGER, *The Greek Aulos*, London, Methuen, 1938, pp. 190 et suiv., qui se réfère à ARISTOTE, fr. 43, 1483 a 8: φαίνεται τὰ μέρη τῆς ἀρμονίας κατ' ἀριθμὸν καὶ ἰσομετρίαν, pour soutenir que les orifices de cet instrument étaient disposées à distances égales, entendant par là l'émission de sons réguliers, auquel cas la prétention de Plotin ne serait pas valable. Cf. ARIST., *De mundo*, 5, 396 b 35,



d'un *aulos* simple, lui aussi désigné du nom de *syrinx*, mais *monokalamos*³⁹. Il incombe au cithariste averti d'accorder son instrument convenablement pour en faire surgir l'harmonie sensible, à l'image de l'harmonie intelligible⁴⁰. L'âme elle-même est comme une musique en puissance⁴¹. Si l'harmonie du corps se trouve perturbée au point que le miroir de l'imagination soit brisé, alors l'entendement se voit en mesure de fonctionner sans images⁴². Néanmoins, selon Plotin, l'entendement a le pouvoir de capter les intelligibles, précisément parce qu'ils manquent de formes⁴³, qui alimenteraient, notamment, la faculté imaginante⁴⁴. En effet, l'entendement (*dianoia*) se libère ainsi des choses sensibles pour s'adonner entièrement à la contemplation: «la pensée devient alors une pensée en soi»⁴⁵.

L'harmonie de l'univers intelligible dont l'âme profite lors de sa conversion⁴⁶ n'est certes pas directement captée, mais elle se manifeste en s'imposant par l'intermédiaire de l'âme, sur les corps pour leur conférer la beauté⁴⁷ et, au delà, la vertu dans leur comportement⁴⁸. Ainsi s'instaure une continuité dans la discontinuité, struc-

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

où les termes *ισομετρία τῶν στοιχείων* incitent à douter de la rectitude de la leçon *ισομοιρία*. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La musique...*, pp. 48-51 et 85-88.

39. Cf. *ibid.*, p. 87 et la n. 8 *in fine*.

40. Cf. *Enn.*, IV, 7, 8⁴, 20; V, 8, 1, 31.

41. Cf. *ibid.*, II, 5, 3, 20: μουσική δυνάμει.

42. Cf. *ibid.*, I, 3, 6, 18: συγκλασθέντος δὲ τούτου (sc. τοῦ κατόπτρου) διὰ τὴν ὑπὸ τοῦ σώματος ταραττομένην ἁρμονίαν, ἄνευ εἰδώλου ἢ διάνοια... Il est à rappeler que l'idée d'harmonie des parties du corps et de sa rupture remonte au delà d'Alcméon de Crotoné et même d'Empédocle. Cf. J. TROUILLARD, *La purification plotinienne*, Paris, P.U.F., 1955, pp. 186 et suiv.

43. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Le problème de l'imaginaire chez Plotin*, 2^e éd., Paris, Vrin, 2000, pp. 47-48.

44. Cette idée se poursuit tout au long de l'évolution du néoplatonisme. Cf. PROCLUS, *in Parmen.*, p. 798, 6-10 (Cousin): τελειότερα δὲ γινώσις ἐστὶν ἡ ἀσχημάτιστος. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, 2^e éd., Paris, L'Harmattan, 2006, pp. 31, n. 12; 86, n. 82; 190, n. 50.

45. Cf. *Le problème de l'imaginaire...*, p. 48.

46. Cf. *ibid.*, IV, 4, 2, 28: εἰς νοῦν ἐλθοῦσα (sc. ἡ ψυχὴ) ἡρμостαι καὶ ἁρμοσθεῖσα ἡνῶται.

47. Cf. *Enn.*, I, 6, 3, 3: συναρμόττουσα τῷ παρ' αὐτῇ εἶδει (sc. τὸ καλὸν σῶμα), formule déjà mentionnée; cf. *ibid.*, I, 6, 2, 4.

48. Cf. *ibid.*, III, 6, 2, 8-9; VI, 7, 35, 36.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

ture propre au néoplatonisme et qui se dilue au fur et à mesure qu'elle se développe, permettant, du coup, la solution de maints problèmes philosophiques traditionnellement qualifiés d'insolubles. C'est dans ce contexte que s'inscrit la continuité de l'essence et des effets de l'harmonie intelligible à travers l'harmonie audible et vécue en tant que vertu inculquée grâce à une participation directe des sens et de l'esprit, qu'elle motive⁴⁹.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

49. Cf. *supra*, et la n. 3.



ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



22.

TEMPS CRÉÉ ET TEMPS RÉVÉLÉ CHEZ AUGUSTIN

Au modèle philosophique classique qui envisage l'univers en tant qu'*objet* de la conscience, ne serait-il pas légitime d'opposer un modèle différent qui envisagerait l'univers comme un *objectif* de cette même conscience? En d'autres termes, on opposerait à un modèle *statique* un modèle *dynamique*. On rencontre la structure la plus typique de ce genre de modèle chez Augustin, notamment à propos de la recherche du sens de la temporalité. À l'intérieur de l'ontologie augustiniennne le temps n'existe qu'en vertu de la création de l'univers qu'il sous-tend et en vue duquel il a lui-même été créé, conformément à l'intention du créateur, qui, elle, demeure insondable. La question se pose donc de comprendre ce qui se situe en dehors de la temporalité¹. Si difficile il y a de préciser, à l'intérieur d'une durée éternelle, un *tunc* autant qu'un *ante tunc illud*, elle réside uniquement dans le fait qu'une temporalité, à savoir une limitation, est conçue comme s'insérant dans l'illimité. Or cette difficulté peut être contournée si l'on passe du niveau statique de l'intention à son niveau dynamique, pour la concevoir en termes non plus de temporalité, mais de *kairicité* (de *kairos*, «moment-ou-jamais»), en fonction de laquelle, même si tout ne s'éclaircit pas, il reste néanmoins un moyen d'envisager les faits sous l'angle d'une convergence «économique» des plans divin et humain. Ceci admis, l'infinité des problèmes secondaires pourrait être réduite à un seul qui est celui de la durée et de la momentanéité de l'instant de la création. Celui-ci a un but qui en marque le *kairos* initial, suivi des instants de la chute, de la salvation et de la fin des temps, qui marque la fin de l'insertion de la temporalité dans l'éternité. Sur le plan de l'humain, cette insertion est ressentie comme présence actuelle di-

1. *Confessions*, XI, 15; *De civ. Dei*, XI, VI.



recte qui se prolonge cependant dans un passé immédiat regretté et dans un avenir prochain escompté², le tout sous le signe de la kairi-cité. Ainsi Augustin permet-il d'éclairer un problème déjà ancien sous un jour nouveau, par une voie inexploitée jusqu'à lui et encore exploitable de nos jours.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

2. *Conf.*, XI, 37-38.



23.

SUR L'HEPMÉNEUTIQUE DE LA THÉORIE AUGUSTINIENNE DE LA SENSATION, CHEZ M.F. SCIACCA

On connaît l'importance que M.F. Sciacca accorde à la tradition philosophique chrétienne, sans en être d'ailleurs dépendant pour autant. Sa pensée s'inscrit, certes, dans la tradition spiritualiste de la pensée italienne du XIX^e siècle, illustrée surtout par l'œuvre de Rosmini, mais demeure tout de même en dehors de toute intention de complaisance. C'est dans cet esprit qu'il aborde la réflexion augustinienne qu'il essaie de situer par rapport à l'ensemble de l'histoire de la philosophie. Son ouvrage sur *Saint Augustin*¹ témoigne de ce type d'approche, critique au sens le plus positif du terme, autant que de sa profonde érudition. Ces aspects de son initiative justifient amplement la qualification de son entreprise, herméneutique dans son ensemble. Ce qui, dans la totalité de la doctrine augustinienne, semble attirer tout spécialement son intérêt, c'est l'attention qu'elle porte au psychisme humain. A l'intérieur du cadre de ses investigations d'Augustin dans cette direction, l'explication du fonctionnement de la sensation paraît de préoccuper tout particulièrement en tant que fondement de la liaison qu'elle assure entre l'âme et le monde matériel.

La méthode d'exposition, d'interprétation et d'appréciation de la théorie augustinienne de la sensation par Sciacca exprime une dialectique visiblement ascendante, mais qui présuppose une dialectique descendante sur le plan de la réalité envisagée. En d'autres termes, la réalité divine déteint, à travers la réalité cosmique, sur la réalité humaine entendue comme un ensemble psychosomatique. Dès lors, l'homme est en mesure de s'élever jusqu'au divin moyennant son contact corporel avec la nature dans laquelle il découvre comme un

1. M.F. SCIACCA, *S. Agostino*, Palermo, L'Epos, 1991.



reflet de la divinité. C'est précisément la voie que Sciacca privilégie pour interpréter la pensée d'Augustin à ce propose², en mettant l'accent sur les deux principes qui soutiennent son choix, à savoir (i) que corps humain et âme humaine ne sont aucunement séparés et qu'ils forment un tout indivisible à l'intérieur duquel s'exerce la domination du corps par l'âme moyennant la cognition et la volonté³; et (ii) que le corps s'affirme comme le milieu à travers lequel l'âme communique avec l'univers⁴. Aussi la sensation n'est elle pas un simple contact avec le sensible, mais marque un instant opportun, un *kairos*⁵ offert à la conscience pour lui permettre de s'élever, par étapes successives, jusqu'au divin: c'est exactement la voie que Platon preconise à propos de la contemplation du beau⁶ dans le *Banquet*⁷, ce qui rend l'assertion de Sciacca, aux termes de laquelle la sensation serait, selon Platon, uniquement «la connaissance du monde erroné des ombres»⁸, excessivement sévère⁹. En fait, tout dépend du degré de l'emprise de l'âme sur le corps. Pour Platon, du moins, les «sages» sont en mesure de contempler, à travers¹⁰ les contingences sensibles, les réalités intelligibles évoquées par les sensations.

Sciacca renvoie au *De musica* augustinien¹¹, mais, néglige d'accorder l'importance due à l'aspect dynamique de l'exemple, fourni par Augustin, de la musique, laquelle, d'après Platon, tout en étant sensible, reflète une réalité harmonique suprasensible qui régit le

2. Cf. *ibid.*, pp. 198-203.

3. Cf. *ibid.*, p. 201.

4. Cf. *ibid.*, pp. 201-202.

5. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Temps initial et temps initiatique chez Augustin. Une interprétation intentionnaliste*, in «Giornale di Metafisica», n.s., 13, 1991, pp. 231-242. Cf. IDEM, *Method and Kairic Intentionality: the Kairic Moment*, in «Phenomenological Inquiry», 17, 1993, pp. 58-61.

6. Cf. IDEM, *De la perception à la contemplation du beau dans le Banquet de Platon*, in *Philosophia*, 35, 2005.

7. Cf. PLATON, *Banquet*, 209 c - 212 a.

8. Cf. M.F. SCIACCA, *op. cit.*, p. 200.

9. A propos d'«ombres» chez Platon, on se reportera au «mythe de la caverne», par lequel débute le livre VII de la *République* (514 a-517 c, notamment 515 a).

10. Cf. PLATON, *Timée*, 80 b. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Mouvement musical et psychologie dans les derniers dialogues de Platon*, Musique et philosophie, Dijon, Société Bourguignonne de Philosophie, 1985, pp. 314.

11. Cf. notamment *De musica*, I, VI, c. 2, nn. 25; I, XI, c. 9, n. 16; cf. M.F. SCIACCA, *op. cit.*, p. 200, n. 70.

monde des idées¹². Si la musique paraît s'inscrire dans le temps, c'est que nous sommes des êtres temporels. De fait, pour Augustin, la musique est supratemporelle¹³. Cet exemple se révèle convaincant quant à la manière personnelle dont Sciacca approche la pensée augustinienne. Plus précisément, il saisit très justement le statut et la fonction des sens et des organes sensoriels chez Augustin, mais marginalise, pour ainsi dire, les subtilités de la conception platonicienne en la matière, s'accrochant à la seule qualification classique qui ne fait des constituants du monde sensible que des ombres falsifiantes des réalités intelligibles, sans trop insister sur leur fonction inductrice, ce qu'il fait exclusivement à propos de la conception augustinienne des sensations. Il en est, d'ailleurs, de même de ses références succinctes à Plotin, à Descartes et à Melebranche¹⁴, appelés à confirmer ou à infirmer, selon le cas, les vues globales d'Augustin sur la sensation. On peut penser, sans restriction aucune, que le regard jeté par le philosophe sur la pensée augustinienne est incontestablement pertinent et que seuls des rapprochements apparemment hâtifs, avec d'autres philosophies, auxquels il s'astreint, en dissimulant, tant soit peu, la portée et la teneur exactes,



AKAΔHMIA

ΑΘΗΝΩΝ

12. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La pensée scolastique. Origines et formation*, Athènes, Grigoris, 1978, p. 14. À l'encontre de l'avis avancé par Sciacca, et loin de contredire la thèse d'Augustin, celle de Platon la corrobore, à la seule différence que, pour Platon, la sensation est l'occasion à saisir pour entamer l'élévation jusqu'aux idées, alors que pour Augustin il s'agit de s'élever jusqu'à Dieu.

13. Cf. *ibid.*

14. Cf. M.F. SCIACCA, *op. cit.*, p. 199.



ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



24.

DESMOS KALLISTOS KAIRIOS. SUR LA DYNAMIQUE DE L'IDÉE D'ANALOGIE CHEZ PROCLUS

Dans le *Timée*¹, Platon fait état du mélange du Même et de l'Autre, à savoir du participable et de l'imparticipable; autrement dit, de l'être et du non être. Ce mélange, on le sait, constitue un processus à deux phases: dans un premier temps, le démiurge prélève des parties de chacune des essences, qu'il soumet à un brassage; dans un second temps, il mélange le mixte ainsi obtenu avec les parties résiduelles des essences initiales², de sorte que le mixte final soit le plus parfait possible et convienne le mieux, par sa constitution intime, à la forme du cosmos, elle-même parfaite³, que cette masse est destinée à remplir. De surcroît, et pour rendre le mélange des contraires encore plus parfait et, partant, indestructible, le démiurge lui impose un lien, censé «le plus beau possible»⁴: l'analogie.

Avant-dernier successeur de Platon à la tête de l'Académie et commentateur génial autant qu'original des écrits platoniciens, en l'occurrence du *Timée*, Proclus suit, jusqu'à ce point, l'exposé du

1. Cf. PLATON, *Timée*, 36 a.

2. Cf. F.M. CORNFORD, *Plato's Cosmology. The «Timaeus» of Plato*, London, 1937, p. 61; E. MOUTSOPOULOS, Masses et intervalles dans l'espace cosmique du *Timée* platonicien, *Athlon. Dédicace à E. Moutsopoulos*, Athènes, Université d'Athènes, 2001, pp. 145-149, notamment p. 145.

3. Cf. *Timée*, 33 b: πάντων τελεώτατον συνεστήσατο ὁμοιότατόν τε αὐτὸ ἐαυτῷ.

4. Cf. PLATON, *Timée* 31 e: δεσμῶν δὲ κάλλιστος ὅς ἂν αὐτόν τε καὶ τὰ συνδούμενα ὅ,τι μάλιστα ἐν ποιῇ, τοῦτο δὲ πέφυκεν ἀναλογία κάλλιστα ἀποτελεῖν; cf. PROCLUS, *in Tim.*, II, 16, 2-5 Diehl: τοῦτον γὰρ τὸν δεσμὸν... καὶ ἐν τῷ μέσῳ τεταχθαι δυνατόν. ἔχειν δὲ τὴν τοιαύτην δύναμιν διὰ τῆς ἀναλογίας... ἣν κάλλιστον οὔσαν δεσμὸν καὶ ἐνοποιὸν τῶν πάντων δύναμιν... cf. *ibid.*, II, 16, 18-22 D.: ἡ ἀναλογία πέφυκε... τὰ μέσα... συνδεῖν μὲν διὰ τῶν λόγων, ἐαυτὴν δὲ τῷ τὸ αὐτὸ σώζειν εἶδος... καὶ τὸ ἐν τῷ ἀληθεῖ φερόμενον.



Maître, tout en se réservant de l'interpréter à sa manière. Il est, bien entendu, conscient de la continuité de la pensée tardive de Platon, celle qui va du *Parménide*⁵, et à travers le *Sophiste*⁶, le *Philèbe*⁷ et le *Timée*⁸, jusqu'aux «doctrines non écrites»⁹. C'est d'ailleurs pourquoi il dédaigne d'y insister longuement, se contentant tout simplement de considérer le fait comme acquis une fois pour toutes. C'est aussi pourquoi il accepte la continuité établie entre le dernier platonisme et le néoplatonisme dont il est l'un des représentants ultimes dans l'antiquité tardive, tout en se différenciant de Plotin à plusieurs égards essentiels¹⁰.

Dans son commentaire du texte du *Timée*, qui fait état du lien imposé au mélange définitif des contraires par le démiurge, P.-M. Schuhl qualifie ce lien d'*aloi*¹¹. On pourrait tout aussi bien le qualifier d'*alliage*¹². Il importe de le considérer en soi pour envisager son aspect ontologique et pour apprécier le rôle qu'il est appelé à jouer dans l'ensemble du processus de la création. Pour ce faire, on se reportera au vocable d'analogie, par lequel Platon lui-même le qualifie. Du point de vue étymologique, le terme renvoie à l'expression ἀνάλογον, «selon le *logos*», *logos* designant un rapport, en principe numérique, entre deux unités¹³. Le terme d'analogie désignerait, par

5. Cf. PLATON, *Parménide*, 131 a - 132 b.

6. Cf. *Sophiste*, 264 e.

7. Cf. *Philèbe*, 17 a. Cf. N.-I. BOUSSOULAS, *L'être et la composition des mixtes dans le «Philèbe» de Platon*, Paris, P.U.F., 1952, p. 25, n. 4.

8. Cf. *ibid.*, pp. 137 et suiv.; cf. PLATON, *Timée*, 35 a-b.

9. Cf. A.E. TAYLOR, *Forms and Numbers. A Study in Platonic Metaphysics*, in *IDEM, Philosophical Studies*, London, 1934, p. 91; cf. P.-M. SCHUHL, *L'œuvre de Platon*, Paris, Hachette, 1954, pp. 199-204. Cf. déjà L. ROBIN, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris, Alcan, 1908.

10. Cf. A. E. TAYLOR, *The Philosophy of Proclus*, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 18, 1917-1918, pp. 600-635; E. MOUTSOPOULOS, *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 8 et la n. 5; 15 et la n. 1.

11. Cf. P.-M. SCHUHL, *Δεσμός*, *Mélanges A. Diès*, Paris, Vrin, 1956.

12. La différence entre les deux termes réside dans leur constitution: l'*aloi* serait la contenance (titre) légale en or; l'*alliage*, le mélange ou la combinaison soit de deux ou plusieurs métaux soit de métaux et de metalloïdes.

13. Cf. PROCLUS, *Éléments de théologie*, 100, p. 90, 7-8 (Dodds): πᾶσαι αἱ ἀμέθεκτοι μονάδες εἰς τὸ ὄν ἀνάγονται διότι πᾶσαι τῷ ἐνὶ ἀνάλογον.



conséquent, un rapport conforme à un autre rapport¹⁴. C'est manifestement à une telle analogie que l'ordre est finalement réduit¹⁵.

Lien le plus beau qui soit, l'analogie s'avère donc la réplique d'une union; partant, la structure qui en scelle la structure spécifique, et qui, en fait, relie deux termes ordinairement opposés, puis soumis à une convergence. On est loin de l'adage parménidien aux termes duquel les êtres ne se convertiront jamais en non êtres, et inversement¹⁶. On sait pourtant comment Platon a réussi à rapprocher l'être et le non être en interpolant entre eux deux valeurs ontologiques intermédiaires, préfigurant ainsi la structure de l'ontologie plotinienne¹⁷. Le rôle joué par l'analogie dans ce contexte est celui d'une *charnière*. En effet, telle une charnière matérielle, elle unit deux volets différents tout en en maintenant les particularités. Elle est division et liaison à la fois. En tant que telle, elle s'apparente au *kairos*, si elle ne s'identifie avec lui¹⁸. Le *kairos* divise, certes, la continuité temporelle et spatiale en y insérant une discontinuité située au croisement du *pas-encore* et du *jamais-plus*, mais sauvegarde tout de même la relation intime des deux fragments ainsi distingués.

Il ressort, au terme de cette brève analyse, que, pour Proclus, le lien analogique est quasiment un *δεσμός κάλλιστος καιρίος*, un lien qui constitue en soi un *kairos* et qui se comporte en tant que tel¹⁹; un

14. Cf. PROCLUS, *Théologie platonicienne*, IV, 12, 379 (Portus) <p. 61, 24-28 Saffrey-Westerink>: καὶ ἔστιν ἀνάλογον ἡ μὲν τῇ διὰ μουσικῆς εἰς τὰ ὅλα ποιήσει καὶ τῇ ἐναρμονίῳ προνοίᾳ τῶν κινουμένων. Cette analogie réduit le désordre à l'ordre. Cf. PLATON, *Timée*, 69 b: ἀνάλογα καὶ ξύμμετρα; *ibid.*, 31 c: τοῦτο πέφυκεν ἀναλογία κάλλιστα ἀποτελεῖν; *ibid.*, 32 c: δι' ἀναλογίας...; cf. PROCLUS, *Él. de théol.*, 100, p. 90, 8-10 (Dodds): ἡ οὖν ταῦτόν τι καὶ αὗται αἱ μονάδες πεπόνθασι τὴν πρὸς τὸ ἐν ἀναλογίαν ταύτῃ εἰς τὸ ἐν αὐτοῖς ἡ ἀναγωγὴ γίνεται.

15. Cf. *ibid.*, 151, p. 134, 3-4 (D): εἰ γὰρ ἔστι τι κατὰ πᾶσαν τάξιν ἀνάλογον τὰγαθῷ δεῖ τὸ πατρικὸν ἐν πάσαις εἶναι.

16. Cf. PARMÉNIDE, fr. B7 (D.-K.¹⁶, I, 234, 31): μήποτε δαμῆι εἶναι μὴ ἐόντα.

17. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Le modèle platonicien du système ontologique plotinien, *Diotima*, 19, 1991, pp. 9-12.

18. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Structure, présence et fonctions du kairos chez Proclus*, Athènes, Académie d'Athènes, 2003, pp. 35-36.

19. Cf. IDEM, Note sur la signification de *kairos*, in IDEM, *Kairos. La mise et l'enjeu*, Paris, Vrin, 1991, pp. 32-33. On regretterait presque l'«isolement» athénien de Proclus qui, entièrement consacré à ses études platoniciennes, ne fut aucunement atteint par les turbulences causées en raison des controverses christologiques

lien qui sépare tout en reliant et qui dissout la réalité tout en la restituant dans son intégrité. C'est en vertu d'un tel lien que l'univers de Proclus se divise et se réunifie dans un tourbillon d'*épicycles* perpétuel²⁰.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

qui précédèrent la convocation du IV^e Concile œcuménique (451). Là encore, il s'agissait de préciser si (et dans quelle mesure), de deux natures ou essences, divine et humaine, la première avait absorbé la deuxième ou si les deux furent unies sans se confondre (ἀσυγχύτως) et se convertir (ἀτρέπτως) tout en demeurant inséparables (ἀχωρίστως) et indivisibles (ἀδιαίρετως). Des deux côtés, les Pères rivalisèrent en inventivité et en ingéniosité pour soutenir les thèses respectives (cf. Jean-Claude LARCHET, Le problème christologique... I^{ère} partie, *Théologia*, 74, 2003/1, pp. 201-234, notamment pp. 210-221). On se plairait toutefois à imaginer quelle aurait pu être la thèse purement philosophique du Diadoque à propos d'une union conforme à une règle d'*aloi* ou à une formule d'*alliage* ou d'*analgame*, dans laquelle s'insérerait, de surcroît, sa propre conception du *desmos*. Il va de soi que cette hypothèse tient exclusivement de l'imaginaire et ne concerne en aucune manière la vérité du dogme, qui n'est, bien entendu, nullement ici en cause. On se demande seulement quelle eût été l'ingéniosité déployée en l'occurrence par un philosophe dont maintes doctrines furent si habilement adoptées, puis adaptées et appliquées à la théologie chrétienne par le pseudo-Denys. Cf. E. MOUTSOPOULOS, La conception dionysienne de la paix et son fondement ontologique chez Proclus, *Actes du XXVIII^e Congrès Internat. de l'ASPLF* (2000), Paris, Vrin, 2002, pp. 135-142.

20. Cf. PROCLUS, *Hypot. Astron. Pos.*, 38, 11-16, (Manitius); *ibid.*, 58, 27-60-22 M.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

25.

LA MIMÉSIS ARTISTIQUE SELON PROCLUS

Proclus a vécu jusqu'à la fin du VI^e siècle de notre ère, plus de mille ans après qu'Héraclite ait été le premier à affirmer que «l'art imite la nature»¹, au dire d'Aristote². Platon, de son côté, adopta et, de plus, accentua cette conception, surtout dans sa *République*³, en alléguant que l'œuvre d'art est, en fait, inférieure de trois degrés à son modèle intelligible; à savoir, à son idée respective, et en accusant, dans son *Sophiste*⁴, les artistes de son temps, de déformer jusqu'aux réalités apparentes de la nature, et en les traitant de véritables sophistes⁵ qui encourageaient par leurs œuvres l'institution d'une *théâtrocratie* démagogique⁶. De fait, à l'époque de Platon, les arts figuratifs, tout comme les arts performatifs, tendaient à évoluer à un rythme accéléré en abandonnant des formes traditionnelles jugées trop classiques et en adoptant des styles plus compliqués qui avantageaient la dextérité laquelle, à son tour, surprenait et stupéfiait les masses des contemplateurs au lieu de leur procurer un pur plaisir esthétique comparable à celui éprouvé par les citoyens convenablement éduqués en la matière⁷. L'évolution des arts continua de s'accroître au cours des âges, au point que Proclus entend souvent de travers le sens des propos de Platon dans ce domaine, étant donné que ses propres connaissances se rapportant aux arts de l'époque classique se révèlent plutôt livresques. De toute manière, en tant que commentateur des dialogues platoniciens, il demeure fidèle aux textes qu'il a sous les yeux.

1. HÉRACL., fr. B 10 (D.-K., *Vors.*¹⁶, I, 153, 1-2).

2. Cf. ARIST., *De mundo*, 5, 396 b 7.

3. Cf. PLAT., *Rép.* X, 598 b; 600 d.

4. Cf. *Soph.*, 242 d.

5. Cf. P.-M. SCHUHL, *Platon et l'art de son temps (arts plastiques)*, Paris, Alcan, 1933; E. MOUTSOPOULOS, *Plato's Ontology of Art*, *Diotima*, 2, 1974, pp. 3-20.

6. Cf. *Lois III*, 700 a et suiv.

7. Cf. *Timée*, 80 b; *Théétète*, 171 a.



La notion de *mimésis* (et celles qui lui sont grammaticalement apprentées) fut ultérieurement examinée par Aristote à propos des arts performatifs⁸, tout comme des arts figuratifs⁹, alors que Platon lui-même emploie, notamment dans ses dialogues dits «métaphysiques», à côté de *eidos*, désignant le modèle, son dérivé: *eidôlon*, pour en désigner l'effigie¹⁰ parallèlement à *eikôn*, signifiant l'image, et recourt, de plus, au terme de *paradigme* à propos du modèle¹¹. La signification primordiale de l'acte d'imiter, dans le contexte de la création artistique, serait donc celle de la reproduction d'un objet naturel ou d'un acte intelligible, ayant servi de modèle¹²; une reproduction qui, perçue par le contemplateur, lui procure une émotion, littéralement une *commotion*, une *syn-kinésis*, selon Aristide Quintilien¹³.

Proclus, quant à lui, suit la tradition platonicienne, en dépit de ses vues personnelles sur cette question, conformes aux principes du néoplatonisme. Au plus haut niveau, celui de l'Un-Bien et en raison de sa surabondance, le processus de dérivation est déclenché sans que l'hypostase suprême en soit pour le moins affectée. Au contraire, le produit de cette dérivation est qualifié par une certaine déficience qui, sans l'empêcher de produire lui-même d'autres entités, elles aussi relativement déficientes par rapport à lui, et ainsi de suite. Ces entités conservent la nostalgie de leur provenance et tendent vers leurs entités directement supérieures et toutes, sans exception, tendent à s'unir à l'Un dont elles ont émané, ne serait-ce que par étapes, complétant ainsi un processus de conversion¹⁴.

Dans cet ordre d'idées, les entités subalternes s'avèrent relativement non accomplies avant d'acquérir leur aspect définitif et aspirent sans cesse à s'unir aux hypostases dont elles dérivent directement¹⁵. Pareille relation quasi amoureuse suppose que chaque entité

8. Cf. ARIST., *Politiques*, Θ 5, 1340 a 12; *Poétique*, 1, 1447 a 16; 22; 6, 1449 b 24; 1450 a 4; 8, 1451 a 31; 25, 1460 b 8).

9. Cf. IDEM, *Grande éthique*, a 19, 1190 a 31.

10. Cf. *Parm.*, 132 d; 149 e.

11. Cf. *Soph.*, 235 d; *Polit.*, 277 d.

12. Cf. H. KOLLER, *Die Mimesis in der Antike. Nachahmung, Darstellung, Ausdruck*, Bern, A. Francke, 1954.

13. Cf. ARIST. QUINT., *De musica*, p. 117 (Meibom).

14. PROCLUS, *Éléments de théologie*, § 8, éd. E. R. Dodds, Oxford, 1963, p. 8.

15. Cf. *ibid.*, § 85, p. 78, 15-18 (D.).



est participable par sa (ou ses) dérivée(s). Seul l'Un demeure imparticipable, mais le devient presque, grâce à la médiation des *hénades*, degré, ontologique intermédiaire, entre l'unité et la pluralité¹⁶; tant et si bien, que la relation de cause à effet se transforme en relation entre modèle et réplique. En matière d'art, le Diadoque se sert rarement du terme *mimésis*, mais recourt souvent au verbe *mimeisthai*. En tout état de cause, il entend par imitation une ressemblance voulue tant par la cause que par l'effet, notamment par ce dernier, puisqu'il est censé rechercher sa cause¹⁷. La notion d'imitation parcourt l'œuvre entière de Proclus, en particulier quand il s'agit de questions d'ontologie, d'epistémologie et d'esthétique. Ce qui suit se réfère à ce dernier domaine.

En ce qui concerne la création artistique, c'est le secteur de la musique qui, chez Proclus, prévaut en mimesiologie. Le schéma proposé en l'occurrence rappelle celui de la relation entre procession et conversion. On constate ici une adaptation de la réalité ontologique à l'activité instaurative musicale¹⁸. Il y est question non seulement de l'efficacité des incantations magiques, mais encore de la beauté musicale et du plaisir auditif. Ces avantages relèvent de formes inspirées de modèles constants de qualité supérieure, où ordre et beauté coexistent. Inversement, des formes inspirées de modèles inférieurs soumis au changement manquent d'ordre et de beauté. Toutefois, ces formes échappent à la laideur absolue si elles appellent au beau, ne serait-ce qu'indirectement¹⁹. L'essence surnaturelle des œuvres d'art dépend du statut ontologique, cosmologique et esthétique des réalités qu'elles imitent. Une gradation détaillée selon laquelle l'imitation confère à la forme imitante les vertus du modèle imité se voit ainsi établie. Il est cependant licite que l'imitation artistique défie, dans quelque mesure, l'ordre ontologique et cosmologique rigoureux, bien que l'ordre universel défende tout transfert à partir du niveau

16. Cf. *ibid.*, § 25, p. 28, 27 (D.).

17. Cf. IDEM, *Commentaria in Timaeum*, éd. E. Diehl, t. I, Leipzig, Teubner, 1903, p. 307, 23-25 (D.).

18. Cf. IDEM, *Comment. in theologiam Platonis*, IV, éd. Aem. Portus, Hamburg, 1618, p. 17 <H. D. Saffrey et L. G. Westerink, t. 4, Paris, Les Belles Lettres, 1968-1997, pp. 52,18 - 53,4>.

19. Cf. *in Tim.*, I, 266, 7-11 (D.).

de l'incorporel et de l'immortel vers celui du corporel et du mortel et inversement²⁰. C'est précisément le cas de la création artistique: les réalités intelligibles sont alors exprimées par l'intermédiaire de formes sensibles. De même, au cours des festivités, un ordre formel est respecté, à l'image de l'ordre universel dans les manifestations artistiques, tout particulièrement musicales.

Les analogies imitatives admettent un renversement, selon les qualifications auxquelles elle se rapportent. Ainsi Héphaistos, dieu-forgeron, est censé travailler le bronze en imitant le ciel dont le créateur serait déjà un forgeron lui-même²¹. On se rappellera que, dans son *Protagoras*²², Platon associe Héphaistos à Athéna et que c'est à eux deux que Prométhée est censé avoir ravi le feu pour en faire don aux hommes. Bien entendu, étant amoureux d'Athéna, le dieu imite l'activité de celle-ci, ne serait-ce qu'à sa manière. En conséquence, son art n'est nullement privé de sagesse²³. Le couple divin se fait ainsi, involontairement, le bienfaiteur de l'humanité qui, privée de toute autre ressource au départ, disposa, par la suite, de la possibilité de former des sociétés. Elle devait également disposer d'inventivité et de créativité sur le plan de l'art et de la politique²⁴. De plus, dotés de mémoire et d'imagination, les hommes auraient imité l'activité d'Hermès en tant qu'inventeur, entre autres, de la lyre et considéré comme ayant transmis sa dextérité aux artistes²⁵. Imagination et opinion déterminent le cadre psychique où se manifestera l'enthousiasme nécessaire pour que l'imitation artistique soit efficace²⁶.

Les éléments de l'imitation proposés par les dieux sont, surtout, des symboles identifiables par lesquels l'artiste imitateur introduit le contemplateur dans un domaine qui lui est encore inconnu²⁷. Pour Platon, cette fonction ambiguë, appliquée au poète imitateur, le rend

20. Cf. *ibid.*, I, 33, 16-23 (D.).

21. Cf. *ibid.*, I, 143, 7-11 (D.).

22. Cf. PLAT., *Protag.*, 321 d-e.

23. Cf. PROCL., *in Tim.*, I, 144, 10-12 (D.).

24. Cf. *Théol. plat.*, V, 24, 297-298 (P.) < t. 5, pp. 88,4 - 29 (S.-W.) >.

25. Cf. IDEM, *Comment. in Cratylum*, p. 8, 24-25 ed. G. Pasquali, Leipzig, Teubner, 1908.

26. Cf. *ibid.*

27. Cf. *ibid.*, 31, 3-4; 27-28; 40, 23, 41 (P.).

condamnable autant que sympathique²⁸. Quant à Apollon, il protège les arts aussi bien que la guérison et la divination, dont le caractère commun réside dans leur effet «cathartique». Dans le culte d'Athéna, par ailleurs, l'imitation de son comportement pratique impose des sacrifices, alors que son comportement contemplatif exige des hymnes de la part des mortels²⁹. Il en est de même au niveau des pratiques théurgiques. Il est, par conséquent, souhaitable de marquer le début de toute action en imitant, par des célébrations le principe divin respectif³⁰.

L'imitation artistique soulève la question de savoir si l'inspiration de l'artiste surgit à partir des intelligibles qui, étant privés de forme, nécessitent d'être directement investis d'une forme procurée par l'imagination ou d'une apparence sensible fournie, elle, par la nature. Cette question avait déjà été soulevée par Platon qui distinguait l'art imaginaire de l'art mimétique à proprement parler³¹. Plus que quiconque, l'artiste talentueux est en mesure d'imiter correctement. Cependant, imiter ses propres œuvres lui est extrêmement difficile et relève du besoin de dextérité³². Il serait du moins possible de renverser en quelque sorte ce processus; car, en s'appuyant sur les réalités apparentes de la nature et à travers les réalités apparentes de l'art, on est en mesure de s'élever jusqu'aux réalités conçues par l'âme, voire jusqu'aux réalités purement intelligibles. L'œuvre d'art se révèle ainsi une opportunité «kairique» et, à son tour, un point de départ en vue de cette ascension. Ceci est valable non seulement pour les arts figuratifs, mais encore pour la dramaturgie, la poésie engénéral et la musique également, en dépit des réticences de Platon³³. Chaque art a ses secrets que tout le monde ne saurait partager. Ceci entraîne, d'une part, la nécessité d'une spécialisation des artistes; et, d'autre part, la prohibition du mélange

28. Cf. *ibid.*, 29, 15-20 (P.); PLAT., *Rép. III*, 391 d; 398 a.

29. Cf. PROCL., *in Tim.*, I, 197, 8-10 (D.).

30. Cf. IDEM, *Comment. ad Hesiodi Opera et Dies*, éd. T. Gaisford, *Poëtae Graeci Minores*, t. 3, Oxford Univ. Press, 1830.

31. Cf. PLAT., *Soph.*, 266 d-e.

32. Cf. PROCL., *In Platonis Parmenidem comment*, éd. V. Cousin, Hildesheim, 1961², pp. 626, 4-27; 682, 9-13; 828, 3-12.

33. Cf. IDEM, *Comment. in Rempubl.*, I, 50, 29 - 51, 5, ed. W. Kroll, Leipzig, Teubner, 1899.



des arts³⁴, et ce malgré le regret de Platon qui dénonçait la séparation du rythme, de la mélodie et de la parole, unis, à l'origine, à la danse³⁵, mais déplorait le mélange des formes³⁶. Tout au long du processus d'imitation, qui fait partie du processus général de création, l'artiste mobilise l'ensemble de ses facultés mentales³⁷, appelées à servir son activité. La prudence, elle, qui, pour Platon, fait partie de la quadruple racine de la raison pratique et qui est associée à la recherche du «kairos», de même que la *mesure*³⁸, nécessaire à toute entreprise humaine, l'est d'autant plus en matière d'activité artistique pour protéger l'artiste d'éventuels excès et échecs³⁹, bien que ce conseil contredise Porphyre pour qui la prudence n'est pas indispensable à l'artiste créateur⁴⁰. Mesure et kairos sont des critères essentiels de l'imitation réussie.

L'opinion que Proclus se fait de la poésie et des poètes diffère totalement de celle de Xénophane et de Platon. À supposer qu'il est trop osé que les poètes procèdent à la dégradation des dieux en leur attribuant des vices propres aux humains, il est en tous cas utile de recourir aux poèmes homériques pour y rencontrer des vertus que Socrate professait et personifiait en créant lui-même des exemples-modèles de comportement civique qu'à leur tour d'autres pourraient imiter et qu'il serait possible de comparer à des hymnes en l'honneur de la cité d'Athènes⁴¹. Pour être acceptable, une imitation de paroles devrait respecter les relations entre l'imité et l'œuvre imitante⁴², sans quoi elle s'avérerait ridicule. Il en résulte que l'œuvre d'art demeurera toujours inférieure à son modèle, quel que soit le statut ontologique de la création. Il devient clair, en conséquence, que, pour Proclus, toute activité artistique dissimule un effort en vue d'une imitation, lequel, comme toute autre activité, doit se plier à

34. Cf. IDEM, *in Tim.*, I, 155, 20-21 (D.).

35. Cf. *supra* et la n. 6. Cf. E. MOUTSOPOULOS, La rupture de l'unité constitutive, *Humanitas*, 21, 1980, pp. 35-39.

36. Cf. PLAT., *Lois III*, 700 c.

37. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Les fonctions mentales*, Athènes, Vayonakis, 1963, pp. 136-185.

38. Cf. PLAT., *Rép. IV*, 428 b et suiv.

39. Cf. PROCL., *in Tim.*, I, 17-21 (D.).

40. Cf. *ibid.*, I, 159, 11-12 (D.).

41. Cf. *ibid.*, I, 65, 7-17; 71, 27-31; 89, 22-25 (D.).

42. Cf. *ibid.*, I, 65, 27-28 (D.).

certaines règles qui correspondent à trois principes, le premier de ces principes étant celui de *procession*, au sens où procession désigne une génération directe, alors que *dérivation* désigne une création obtenue par la médiation de l'artiste ou, dans le cas de produits techniques, de l'artisan; le second principe étant celui de *partucularisation*, car le résultat de l'imitation s'avère, ainsi qu'on l'a constaté, toujours inférieur au modèle, d'où son importance réduite⁴³; et le troisièm principe étant associé au précédent: il s'agit du principe de *concrérisation*, en vertu duquel l'œuvre d'art s'affirme, du point de vue ontologique, comme un être esthétique unique qui ne tolère aucune reproduction, sinon elle risquerait de perdre son statut d'être unique, pour se dégrader en produit d'artisanat, à moins qu'il s'agisse d'une répétition représentative, auquel cas l'œuvre se voit vérifiée dans sa plénitude. Unique et irrépétible, l'œuvre d'art porte le sceau de la personnalité de son créateur. Respectivement, les règles auxquelles celui-ci doit se plier sont les suivantes: (i) imiter des modèles incitant à la propension vers la vertu; (ii) tenir compte de la dialectique entre servitude et liberté d'expression en matière d'art; et (iii) assurer la continuité des divers processus à l'intérieur du domaine particulier de chaque art.

Si telle est la situation des arts considérés dans leur ensemble et si telle se révèle la responsabilité des artistes désireux de créer des œuvres importantes et durables, force est d'admettre que se soumettre aux principes et aux règles de l'imitation devient une obligation majeure pour chaque créateur authentique. Proclus ne fournit aucun détail supplémentaire sur cette thématique générale, sauf en ce qui concerne ses opinions personnelles au sujet de chacun des arts qui suivent, plus ou moins, les préceptes de Platon, notamment à propos de la «bonne» musique⁴⁴ envisagée comme devant servir aux cultes religieux et à éduquer des citoyens courageux. Il est à retenir qu'en dépit de ses fulminations contre les artistes de son temps, Platon pense que la vie, déjà si difficile à supporter, s'il arrivait que l'art nous manquât, devindrait invivable; et qu'à ce propos il emploie les mêmes termes qu'il avait prêtés à Socrate⁴⁵. Création mer-

43. Cf. *supra* et la n. 31.

44. Cf. PLAT., *Lois II*, 656 d et suiv.

45. Cf. IDEM, *Apol.*, 38 a; *Rép. III*, 407 a; *Politique*, 299 e.



veilleuse à partir d'un processus comprenant une imitation, l'œuvre d'art s'impose en tant qu'un *être-à-jamais*, qu'un don aux concitoyens et qu'un tribut au divin. Issue du dernier échelon d'un processus dialectique qui, toutefois, à partir d'elle, élève les âmes jusqu'à l'univers des réalités par excellence, l'œuvre d'art conduit à des modèles rayonnants d'impulsions inspiratrices.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



26.

LA MIMÉSIS MUSICALE CHEZ ADAM SMITH

Platon fut le premier à généraliser l'usage du terme *mimésis* (*imitation*) à propos de l'activité artistique, tout à la fois littéraire, dramaturgique, musicale, picturale et sculpturale¹, suivi en cela par Aristote qui en souligna l'importance surtout dans le domaine de la tragédie². Le fondateur de l'Académie inaugura ainsi une tradition selon laquelle l'art consisterait en une présentation; plus: en une représentation, au sens de copie conforme d'un modèle naturel ou déjà fabriqué. D'où sa théorie faisant de l'œuvre d'art un objet factice, distant déjà d'un degré par rapport à l'objet imité³, donc le produit d'une activité illusoire, lui-même une illusion, semblable et comparable aux produits de l'activité sophistique⁴. Or, dans son dialogue *Le Politique*, au lieu de fulminer, comme d'habitude, contre les artistes de son temps, qu'il accuse de déstabiliser jusqu'au fondement de la cité d'Athènes, il revient sur ses jugements en déclarant qu'en l'absence d'art, la vie, déjà si difficile à supporter, serait rendue invivable⁵.

Cette dialectique entre vision sévère et vision tolérante, voire

1. Cf. *Republ.* III, 392 d; 394 b; 395 d; X, 602 b; 604 d; 606 b; *Phèdre*, 248 e; *Soph.*, 265 a; 267 a; *Timée*, 80 d; 107 b; *Lois* II, 668 b; IV, 705 c; 706 b; VII, 816 a. Cf. H. KOLLER, *Die Mimesis in der Antike. Nachahmung, Darstellung, Ausdruck*, Bern, Francke, 1954. E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon*, 2^e éd., Paris, P.U.F., 1989.

2. Cf. *Polit.*, Θ5, 1340 a 12; *Poét.*, 1, 1447 a 16; a 22 ; b 21 ; 4, 1448 b 29; 31; 6, 1449 b 24; 15, 1454 a 27; 8, 1451 a 31; 9, 1451 b 29; 24, 1459 b 33; 26, 1461 b 29.

3. Cf. *Rep.* X, 600 c. 608 e.

4. Cf. *Sophiste*, 265 a-e, Cf. E. MOUTSOPOULOS, De la condition ontologie de l'art dans le *Sophiste* de Platon, *Athéna*, 62, 1958, pp. 369-378 ; IDEM, Plato's Ontology of Art, *Diotima*, 2, 1974, pp. 3-20. Cf. P.-M. SCHUHL, *Platon et l'art de son temps (arts plastiques)*, Paris, Alcan, 1933, pp. 78-81, où est mentionnée la déformation des dimensions des œuvres sculpturales, prônée par le sophiste Gorgias.

5. Cf. *Politique*, 299 e.



respectueuse, envers l'art, persistera au cours des âges, en dépit d'agitations et de revirements souvent inattendus provenant de réglemmentations, pour la plupart dues aux autorités ecclésiastiques, jusqu'à la renaissance où, grâce au développement de la technique de la perspective, jusque là bannie, mais désormais réhabilitée, comme de celle de la polyphonie baroque, la notion d'imitation fut libérée des connotations négatives qui pendant des siècles avaient pesé sur elle. C'est à cette nouvelle conception que répond l'attitude d'Adam Smith, représentant éclairé du siècle des lumières en Ecosse, et qui estime que tous les arts, sans exception, sont des arts qui procèdent par imitation, tant les arts plastiques ou figuratifs, telles la peinture et la sculpture, que les arts dits performatifs.

Par opposition aux arts figuratifs⁶ qui reproduisent directement des objets naturels ou factices⁷, les arts représentatifs, eux, reproduisent des dispositions et des actions et, par conséquent, sont plus proches de la nature humaine et de ses manifestations, qu'ils expriment, chacun à sa façon, telles la musique⁸ et la danse⁹, ou encore de manière combinée, mais surtout par l'entremise d'exécutants dont la performance est évaluée séparément, tout en pesant sur l'ensemble. Ainsi, tous les arts recourent à l'imitation, qu'elle soit directe ou indirecte. Il sera question, dans ce qui suit, de la qualification de la musique, en tant qu'art imitatif, dans le chapitre respectif d'Adam Smith, où sont formulées des résonances de conceptions de l'époque relatives à la musique, à côté de considérations personnelles.

Le critère général pour l'appréciation de la réussite d'une œuvre d'art imitative, c'est sa ressemblance à son modèle, même s'il arrive que celui-ci soit répugnant. On ne manquera pas de rapprocher ce dernier cas extrême de la conceptions kantienne du sublime considéré comme inspirant une sorte d'effroi provenant du sentiment que procure l'infini en tant qu'indéterminé, mais dans un

6. PLATON, *Sophiste*, 236 b; 264 c; 266 d, distingue en l'occurrence deux niveaux d'inspiration: l'un, purement figuratif (*eikastikè*); l'autre, *imaginatif* (*phantastikè*); 236 c; 260 d; 266 d-e; cf. *ibid.*, 267 a; 268 c; par contre il envisage deux genres de musique: *figurative* (*eikastikè*) et *imitative* (*mimètikè*). Cf. *Lois II*, 668 d; par ailleurs il attribue le qualificatif de *figuratifs* à plusieurs arts (*Lois II*, 667 c).

7. A. SMITH, *On the Nature of that Imitation which takes place in what are called the Imitative Arts*, Part I, 1-19.

8. Cf. *ibid.*, Part II, 1-32.

9. Cf. *ibid.*, Part III, 1-7.



contexte où le contemplateur se sent rassuré parce qu'à l'abri de tout danger imminent¹⁰. Quant à la musique et à la danse, elles procurent les plaisirs les plus naturels après ceux qui suivent la satisfaction de besoins corporels. Dans l'ordre de l'invention et de l'amélioration des arts, elles seraient les plus anciennes car il n'est point de société humaine où elles n'occupent une place de choix¹¹. D'ailleurs, plus les sociétés sont arriérées et plus musique, danse et parole poétique s'y trouvent solidement liées¹². Platon déplorait déjà à son époque leur dissociation au profit de la musique concertante qui alimentait une *theâtrocratie*¹³. Toutefois, leur trait commun demeure toujours le rythme, témoin diachronique de leur lien originel. La musique consiste en une succession de sons, tout comme la danse en une succession de pas, de gestes et de mouvements, les uns et les autres se correspondant rigoureusement sous la domination du rythme¹⁴.

La voix humaine aurait été, dès le début, le premier et le meilleur instrument musical. À l'origine des premiers essais pour en maîtriser l'usage, il fallut assurément utiliser des sons familiers imitant ceux de la nature, puis des mots, sans doute rituels, répétés afin de scander le rythme et de plus en plus assujétis à des structures mélodiques qui se seraient superposées à des structures rythmiques, les mots, eux, ayant perdu à la longue leur signification première¹⁵ pour déchoir en simples articulations. Par la suite des temps, d'autres mots ayant un sens bien défini, et conformément appliqués au rythme, s'y seraient substitués, marquant ainsi la naissance de la poésie, successivement épique, chorale et lyrique. Smith s'évertue alors d'expli-

10. Cf. I. KANT, *Critique de la faculté de juger* (1790), AK, V, 217-266; OP (Gallimard), II, 1026-1037; Cf. IDEM, *Observations sur les sentiments du beau et du sublime* (1764), AK, II, 208-214; OP, I, 452-459; E. MOUTSOPOULOS, *Forme et subjectivité dans l'esthétique kantienne*, Aix-en-Provence, Ophrys (1964), 1997, pp. 75-77.

11. Cf. *La richesse des nations*, V, 1, f.

12. Cf. *Imitative Arts*, III (en annexe): Of the Affinity between Music, Dancing and Poetry.

13. Cf. E. MOUTSOPOULOS, La rupture de l'unité constitutive de la parole, de la musique et de la danse, et la critique platonicienne du théâtre, *Actes Sud.*, Théâtre National de Chaillot, 1986/4, n° *Haine du théâtre*, pp. 63-67 (publié en plusieurs langues). Cf. PLATON, *Lois III*, 700 a-d.

14. Cf. *Imitative Arts*, II, 2.

15. Cf. *ibid.*, II, 3.

quer, à l'aide de l'exemple de la formation des ballades anglaises, la pénétration de nouveaux mots, privés de sens précis, dans la suite de la phrase mélodique, pour en compléter les cadences, tout en contribuant au développement de la *prosodie*¹⁶. L'*éthos* des vers poétiques exprimant la joie ou la mélancholie se serait mutuellement adapté à l'*éthos* de la mélodie. Le terme d'*éthos* est rendu par *humour*, désignant présumément la disposition de l'âme¹⁷. De même, des danses relevant de la pantomime, telles que l'éthnographie les codifie, refléteraient des *éthè* particuliers¹⁸. Dans cet ordre d'idées on notera que la danse est plus expressive que la musique et que cette dernière l'emporte sur la poésie par l'ampleur de son registre d'expressivité¹⁹. Ces trois disciplines artistiques sœurs se sont développées côte-à-côte pour s'isoler par la suite, mais se trouvent souvent réunies à la faveur du rythme, leur élément commun, bien que la poésie en soit arrivée à se passer de mélodie²⁰.

La musique instrumentale, elle, est le plus affranchie de la poésie et de la danse, mais nécessite souvent un support poétique. Elle est alors expressément et essentiellement imitative, du fait qu'elle véhicule des maximes ayant trait à des événements ou à des comportements d'ordre moral²¹, qu'ils soient sérieux ou amusants. À ce genre d'imitation s'en ajoute un autre qui exprime les sentiments ou les passions d'une personne en prise avec une situation donnée: sentiments d'amour, de haine, de gratitude, souvent manifestés simultanément et par contraste par des personnages dramatiques qui chantent en *trio*, par exemple (allusion à des *trios* d'opéra et d'oratorio, ces genres, qui, du temps de Smith, étaient florissants outre Manche, comme, d'ailleurs, partout en Occident)²². Il n'est, bien en-

16. Cf. *ibid.*, II, 4.

17. Cf. E. MOUTSOPOULOS, L'idée de *kalokagathia* et sa fonction éthique et esthétique en Occident, *Les enjeux actuels de l'éthique. Entretiens de l'I.I.P., de Tokyo*, Centre Internat. pour l'Étude Comparée de la Philosophie et de l'Esthétique, 1995, pp. 21-34.

18. Cf. *Imit. Arts*, III, 6-7.

19. Cf. *ibid.*, II, 7.

20. Cf. *ibid.*, II, 8.

21. Cf. *ibid.*, II, 9.

22. Cf. *ibid.*, II, 10. Il est évident que le philosophe pense tout particulièrement à la musique de G. F. Haendel qui connut de grands succès lors de sa vie londonienne. Cf. W. DEAN, *Haendel and the Opera Seria*, London, Oxford Univ. Press, 1968; IDEM, *Haendel's Dramatic Oratorios and Masques*, London, Oxford Univ. Press, 1959.

tendu, guère naturel que l'on chante alors que l'on doit agir ou, pour le moins, persuader ou encore communiquer une intention sérieuse²³. Or, rendre une attitude semblable à une autre, différente, c'est bien le mérite d'un art imitatif. En l'occurrence, il s'agirait d'une véritable transposition que la musique est à même de réaliser²⁴. Dans ces conditions, la musique déploie tous ses attraits pour suppléer à une inadéquation éventuelle et rétablir ainsi la normalité du rapport imitatif. Le sens des paroles chantées contribue également à la restitution de l'ordre dérangé. Même le chant incomplet qu'est le récitatif contribue à rationaliser le processus d'imitation. Et que dire du chant intégralement musical qui met en relief sentiments et passions plus intensément que le discours, en prose ou en vers, le plus persuasif. Être sujet à un souci majeur ou à une passion invite à la solitude, moins à l'extériorisation, *a fortiori*, répétée. Or chanter son chagrin relève du prodige musical par lequel le soliloque s'avère plus impressionnant que l'éloquence du point de vue de l'imitation²⁵.

En conséquence, la musique est l'art qui répond le mieux à ce genre d'imitation. Elle exprime les sentiments les plus nobles, susceptibles de rapprocher les consciences entre elles, comme les plus répugnants qui soient, les éloignant l'une de l'autre; mais, dans chacun des cas, par les moyens les plus appropriés et, presque toujours, agréables à l'ouïe. Il est vrai que la colère, par exemple, est difficile à imiter; elle est décrite par des cris perçants et discordants, à périodes irrégulières, tantôt trop longues, tantôt trop brèves. La musique, alors, ne se révèle pas de plus agréables à écouter; mais elle imite fidèlement, bien qu'avec difficulté, un certain état d'âme²⁶. Comme témoignage à propos d'imitation de sentiments nobles, Smith recourt à Platon pour qui la beauté la plus resplendissante réside dans les vertus, telles la justice et la sagesse²⁷, dont émane la joie de vivre, alors que leur manque fait appel à notre compassion

23. Cf. *Imit. Arts*, II, 11.

24. Cf. *ibid.*, II, 12.

25. Cf. *ibid.*

26. Cf. PLATON, *Républ.* IV, 433 e; *Lois* IX, 876 d; 903 b; Cf. ARISTOTE, *Poét.*, 1, 1447 a 28; 6, 1450 a 1; 5.

27. Cf. PLATON, *Phèdre*, 250 a-d. Cf. *Imit. Arts*, II, 13.



pour ceux qui en sont privés²⁸. Le mérite de la musique en tant qu'art imitatif dépasse celui des arts plastiques. Certes, peut-on parler d'excellence dans leur rendement de la figure humaine, mais ils ne dépasseront jamais les beautés de la nature. En revanche, la musique, en forçant les objets de ses imitations à se plier à ses exigences, les habille, pour ainsi dire, d'un voile transparent qui en fait ressortir davantage la beauté naturelle laquelle est surtout d'ordre moral²⁹. Il s'agit donc d'une imitation au second degré, en plus d'une imitation pure et simple. Or l'imitation en musique peut en atteindre un troisième: c'est le cas du chanteur qui joint à son talent musical celui de comédien³⁰. On assiste ainsi à une performance polyvalente³¹.

La musique instrumentale est loin d'égaliser la richesse et les inflections de la voix humaine. Mention est faite en l'occurrence de l'imitation du bruissement produit par le balancement d'un berceau censé être celui de l'enfant Jésus, dans tel concerto de Corelli³². Or cette imitation, même réussie, ne pèse point comparée à la beauté musicale intrinsèque du concerto en question. Une deuxième mention est relative à l'imitation du son de cloches et au chant de l'alouette au moment du lever de la lune, qui se font entendre au cours de la musique symphonique pastorale que G.F. Haendel a composée pour les poèmes *Allegro* et *Penseroso* de John Milton, suivis d'un *Moderato* pour un poème de Charles Jennens³³. Encore serait-il nécessaire d'être prévenu à l'avance du sens de ces imitations; autrement dit, Smith préconise la promotion d'une véritable musique

28. Cf. *ibid.*

29. Cf. *ibid.*, II, 14.

30. Cf. *ibid.*, II, 15. On ignore si Smith qui, en général, était au courant des œuvres française du siècle des lumières, connaissait les pensées de Diderot sur «*Le paradoxe du comédien*». Cf. Y. DELAVAL, *L'esthétique sans paradoxe de Diderot*, Paris, 1950.

31. Cf. *Imit. Arts*, II, 16.

32. Selon une note de l'éditeur du texte, il s'agirait, en fait, du *Concerto grosso* n° 8, op. 6, composé à l'occasion de la fête de la Nativité. La référence a été vérifiée. Cf. R. ALORTO, s.v. A. Corelli, *Dictionnaire de la musique* (sous la dir. De Marc HONEGGER), t.1, Paris, Bordas, 1970, p. 231 b, où l'auteur de ce texte a collaboré avec un article sur *Platon*, t.2, 1970, pp. 850 a-851 a.

33. Cf. *Imit. Arts*, II, 17; Cf. J.-F. LABIE, *G.F. Haendel*, Paris, Laffont, 1980, pp. 633-634.

à programme, qui ne tarderait guère à se manifester avec la *Symphonie fantastique*, d'un goût dramatique³⁴, précédée de l'*Andante* de la *Symphonie pastorale*³⁵, éventuellement influencé, lui, par le *Penseroso* (=méditatif) haendélien dont les instants forts (=kai-riques) imitatifs sont explicités par Milton lui-même.

Le mouvement, lui, est difficilement imité par la musique³⁶ instrumentale qui recourt alors à des modulations agogiques allant de l'accélération au retardement, voire à la pause, quitte à réitérer leur succession³⁷. Il est souhaitable que la ressemblance de l'imitant à l'imité ne nécessite point d'indication extra musicale pour être saisie. Il suffit qu'il y ait recours à l'analogie³⁸. Une musique traduit des états d'âme très divers par des procédés adéquats: la joie et la gaieté, par des tons aigus et vifs; la mélancolie, par des tons graves et lents³⁹.

C'est à Rousseau que Smith fait appel pour évaluer les mérites imitatifs de la musique instrumentale par rapport aux autres arts⁴⁰. La peinture, soutient Rousseau en substance, en imitant, s'adresse au sens de la vue. Au contraire, la musique ne s'adresse pas au seul sens de l'ouïe, mais encore mobilise l'esprit afin de lui suggérer toutes sortes de représentations mentales. A ces affirmations Smith ajoute que la suggestion d'objets imités par la musique est renforcée au théâtre, toutefois sans abus; entre autres, par la scenographie, et rappelle, par ailleurs, la distinction établie par Aristide Quintilien, entre musique *diastaltique*, *systaltique* et *hésychastique*, ces termes désignant respectivement des correspondances⁴¹ entre états d'âme dépeints et suggérés. Ces commentaires sont illustrés par des exemples d'œuvres musicales du XVIII^e siècle⁴².

34. D'H. BERLIOZ (1830).

35. De L. v. BEETHOVEN, op. 68 (1807-1808).

36. Cf. *Imit. Arts*, II, 17.

37. Cf. *ibid.*, II, 18.

38. Cf. *ibid.*, II, 19.

39. Cf. *ibid.*, II, 20-23.

40. Cf. J.-J. ROUSSEAU, *Dictionnaire de la musique*, 1768, s.v. imitation, art. publié également dans l'*Encyclopédie*, t. 3, 1777, et dans *Essai sur l'origine des langues*, 1781, ch. 16.

41. Cf. ARIST. QUINTILIEN, *De musica*, 82, 27; 84, 5 (éd. R.P. Winnington - Ingram, Leipzig, Teubner, 1963).

42. Cf. *Imit. Arts*, II, 24, 30.

Il ressort de ce qui précède que la musique instrumentale ou concertante que d'aucuns qualifieraient d'absolue et que Schopenhauer choisira comme modèle pour classer la musique tout court au sommet des arts⁴³, à l'encontre de Hegel qui favorise la poésie⁴⁴, n'attire pas la préférence de Smith qui se contente de la musique à spectacle, en la considérant plus appropriée à une mission imitative à côté de la danse et de la poésie et semble même, à l'instar de Platon⁴⁵, regretter toute tendance visant à la séparer de celles-ci pour lui accorder une autonomie⁴⁶. La troisième partie de l'essai de Smith sur les arts imitatifs est uniquement consacrée au renforcement de cette thèse fondamentale par des exemples tirés de la vie sociale de ses contemporains⁴⁷. Ces mêmes conceptions n'ont pas cessé de hanter l'esprit de Smith tout au long de sa vie. La preuve en est que, parmi ses manuscrits, des observations sur le même sujet ont été retrouvées. On ignore si elles étaient destinées à être insérées dans les *Arts imitatifs* ou si elles devaient alimenter un nouvel essai. En raison de leur similitude avec le contenu des textes étudiés⁴⁸ mentionnés dans ce qui précède, les éditeurs les ajoutent en annexe au texte principal, sous le titre général *De l'affinité entre musique, danse et poésie*. Smith s'y révèle un défenseur acharné de la correspondance des arts⁴⁹ et de l'unité de l'univers artistique de l'homme⁵⁰.

43. Cf. A. SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation*, livre III; §51 et *Supplément au livre III*, ch. 39: «De la métaphysique de la musique». Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La dialectique de la volonté comme fondement de l'esthétique, et le système de Schopenhauer*, Athènes, 1958, §22, p. 52.

44. Cf. IDEM, *L'esthétique de l'éthique*, Athènes, Académie d'Athènes, 2009, p. 73.

45. Cf. *supra* et la n. 13.

46. Cf. *Imit. Arts*, II, 31-32.

47. Cf. *ibid.*, III, 1-7.

48. Cf. *ibid.*, II, 1-5. Cf. *supra*, et la n 13.

49. Cf. ÉL. SOURIAU, *La correspondance des arts*, Paris, Flammarion, 1957, pp. 121 et suiv.

50. Cf. *L'esthétique de l'éthique*, p. 122.

27.

D'UN KAIROS QUALITATIF IMPLICITE: BEAU ET SUBLIME. L'ÉVOLUTION D'UNE DIALECTIQUE CHEZ KANT

Comment se fait-il que Kant, philosophe de la rationalité et de la moralité, se transforme, dans sa troisième *Critique*, en philosophe de la subjectivité¹? La réponse à cette question se trouve en germe au cœur même de son opuscule pré-critique, de 1764, intitulé *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*² préfigurant, en quelque sorte, le changement survenu sur le tard dans la pensée kantienne. En fait, il ne s'agit point de changement notoire sur le plan philosophique à proprement parler, mais plutôt d'une série de mises au point relatives, dans les *Observations*, à une caractérologie différentielle qui étoffe le subjectivisme inhérent aux deux ouvrages³; un subjectivisme associé à un relativisme: ils scandent l'ensemble de la «révolution copernicienne» que constitue la production de la période critique du philosophe, mais qui s'annoncent déjà dans l'opuscule en question, rien que par le terme de «sentiment» attribué aux catégories esthétiques que sont le beau et le sublime⁴.

1. Cf. I. KANT, *Critique du jugement*, trad. fr. par J. Gibelin, 3^e éd., Paris, Vrin, 1951. Nos références renvoient à cette traduction. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Forme et subjectivité dans l'esthétique kantienne*, 2^e éd., Paris, I.P.R. - Vrin, 1997.

2. Trad. fr. par Roger Kempf, 2^e éd., Paris, Vrin, 1997. Nos références renvoient à cette traduction.

3. Cf. *ibid.*, III, pp. 37 et suiv.; IV, pp. 51 et suiv. Le ton fut, à l'origine, donné par ARISTOTE, *Politique*, Δ 3, 1290 b 19; H 7, 1327 b 19-30, puis repris par MONTESQUIEU, *L'esprit des Lois* (1748). Il marquera jusqu'à la *Philosophie de l'art*, d'Hippolyte TAINÉ (2 vols., 1965-1969). Cf. *infra* et la n. 52.

4. Cf. *Obs., init.*, I, p. 17: «Les divers sentiments de plaisir ou de déplaisir ... dépendent moins de la nature des choses extérieures qui les suscitent que de notre sensibilité propre... certains hommes trouvent du plaisir où d'autres n'éprouvent que du dégoût».



Une autre caractéristique de la façon particulière dont Kant s'attaque à ces catégories déjà dans les *Observations*, c'est qu'il les relie à des considérations d'ordre moral. Il s'agit, annonce Kant d'emblée, d'étudier «un sentiment... délicat... il suppose... une excitabilité de l'âme qui la rend propre... aux mouvements vertueux...»⁵. Ce sentiment serait «de nature double: il comprend le sentiment du *beau* et celui du *sublime*, émouvants et agréables tous les deux, quoique diversement»⁶. La relation dialectique interne entre les deux manifestations complémentaires de ce même sentiment est de l'ordre de l'équilibre, non de l'opposition: «Le sublime est le contrepoids, non le contraire du beau»⁷. Le sentiment est unitaire, mais, bien que de caractère subjectif, donc psychologique, il se diversifie selon la nature (ou la structure) esthétique de l'objet extérieur qui en est la cause. Plaisir et déplaisir esthétiques sont, affirmera Kant dans la troisième *Critique*, à la fois des sentiments de jugement aussi bien que des jugements réfléchissants de sentiments⁸. Pour l'heure, dans les *Observations*, il s'agit d'états d'âme (d'émotions durables)⁹, suscités par des situations relevant de phénomènes naturels normaux ou exceptionnels ou bien suggérés par des moyens artistiques. Il est à remarquer en l'occurrence que les *Observations* mentionnent des exemples tirés quasi uniquement de la tradition poétique et qu'à part quelques exemples architecturaux¹⁰, elles ignorent les autres arts, contrairement à la *Critique du jugement* où l'on rencontre du moins une esquisse de système des beaux arts, y compris l'art des jardins. La prépondérance de la poésie ne fait que souligner la relation étroite de l'esthétique des *Observations* avec la morale.

1. Une complémentarité alternante. Beau et sublime alternent dans la conscience du sujet, à l'instar d'émotions complémentaires, mais bien diversifiées. Le sentiment du beau est suscité par un paysage paisible; celui du sublime, par un paysage grandiose (*Critique*

5. Cf. *ibid.*, I, p. 18.

6. Cf. *ibid.* Cf. *Forme et subjectivité...*, chap. III, pp. 85-120.

7. Cf. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, I, 2, Buch B: «Vom Gefühl für das Schöne», § 67.

8. Cf. *Crit. du j.*, Introd., IV, pp. 20-21. Cf. *Forme et subjectivité*, pp. 12-15.

9. Cf. *Obs.*, I, p. 18: «qu'on puisse en jouir longtemps sans satiété ni fatigue».

10. Cf. *ibid.*, I, p. 20.

du jugement: magnitudo reverenda)¹¹ tourmenté. Cette dernière considération revient souvent: «... c'est plutôt dans ses états chaotiques, dans ses désordres et ses ravages les plus violents et les plus déréglés que la nature, pourvu qu'on y aperçoive de la grandeur et de la puissance, évoque le mieux les idées du sublime»¹². Or l'«Analytique du sublime» dans la troisième *Critique* stipule que le prédicat de sublime présuppose que le sujet se trouve en sécurité et à l'abri de tout danger provenant d'un dérèglement des éléments de la nature, d'une tempête par exemple¹³. La différence est notoire: elle dénote une restriction importante de l'ampleur de l'application du prédicat de sublime à une situation donnée par rapport aux points de vue contenus dans les *Observations*. Ainsi peut-on comprendre que, dans son ouvrage précoce, Kant affirme que «le sublime émeut»¹⁴, et qu'il se manifeste chez le sujet de diverses manières selon ses espèces. «Il est diverses sortes de sublime... tantôt <il> s'accompagne de tristesse ou d'effroi, tantôt de tranquille admiration et tantôt il s'allie au sentiment d'une auguste beauté. J'appellerai *sublime-terrible* la première sorte... *sublime-noble* la deuxième, *sublime-magnifique* la troisième. Une profonde solitude est sublime, mais elle inspire l'effroi»¹⁵, de même que «le silence d'une nuit d'été»¹⁶, tout comme le silence des espaces infinis (nouvelle évocation de l'ordre de grandeur) effrayait Pascal¹⁷. Est, de même, sublime une longue durée¹⁸.

«La nuit est *sublime*, le jour est *beau*»¹⁹. Si le sublime est *émouvant*, le beau exerce du *charme*. Ici intervient une description des manifestations extériorisées des sentiments respectifs: «Le visage de celui qui est pénétré par le sentiment du sublime respire la sévérité...

11. Cf. *Remarques*, p. 67. Cf. *Forme et subjectivité*, pp. 76-79.

12. Cf. *Crit. du j.*, «Analytique du sublime», § 23. Cf. *Forme et subjectivité*, p. 79.

13. Cf. *ibid.*, p. 81.

14. Cf. *Observations*, I, p. 18.

15. Cf. *ibid.*, I, p. 19.

16. Cf. *ibid.*, et la note, pp. 19-20.

17. Cf. PASCAL, fr. 72 (Brunschvicg). Cf. A. CRESSON, *Pascal*, Paris, P.U.F., 1962, pp. 80-81; J. BRUN, *La philosophie de Pascal*, Paris, P.U.F., pp. 79 et suiv.

18. Cf. *Obs.*, I, p. 19. Cf. *infra* et la n. 27.

19. Cf. *ibid.*, I, p. 20.

tandis que le sentiment du beau se traduit par un regard d'une brillante sérénité, par le sourire»²⁰, un sourire qui exprime une «bienveillante sympathie»²¹. P. Braïlas-Arménis se souviendra de cet état d'âme²² qui, cependant, est, d'après lui, suscité non par le beau, mais par le gracieux. En fait, pour Braïlas il n'existe qu'une seule catégorie esthétique, le beau, dont le sublime n'est que la manifestation élevée; le gracieux, la manifestation réduite; et le risible, la manifestation dégradée. Cet agencement, privé toutefois de la catégorie du gracieux, sera repris, entre autres, par, Charles Lalo²³. Depuis Kant qui réduit le nombre des catégories à deux, mais qui cependant procède à la distinction de plusieurs espèces à l'intérieur de chacune d'elles, notamment du sublime (*terrible, noble, magnifique*)²⁴, la quantité dénombrée des catégories esthétiques n'a cessé d'augmenter, au point qu'elle tend actuellement à s'accroître indéfiniment²⁵.

À la lumière de ce qui précède on constate qu'en général la différence capitale entre le beau et le sublime est située au niveau de la discrimination entre grandeur et normalité lesquelles suscitent respectivement une forte émotion qui secoue et un acquiescement paisible. En tout état de cause, «l'émotion du sublime est plus forte que celle du beau, mais si elle n'alterne avec celle-ci ou ne l'accompagne elle lasse (je souligne) et ne peut être goûtée aussi longtemps»²⁶. On retiendra ici une contradiction avec l'assertion qui attribue au

20. Cf. *ibid.*, p. 19. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Au pays du sourire, *Annales d'Esthétique*, 8, 1969, pp. 99-118.

21. Cf. *Obs.*, I, p. 26. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Le problème du beau chez Pétrios Braïlas-Arménis*, Aix-en-Provence, Ophrys, 1960; IDEM, *Pétrios Braïlas-Armenis*, New York, Twayne, 1974, pp. 68-70; 91-95.

22. «Joyeuse bienveillance» (ἰλαρὰ εὐμένεια). Cf. P. BRAÏLAS-ARMÉNIS (1813-1884), Histoire et définition de la notion du beau, in IDEM *Œuvres philosophiques*, t. 4^A, Athènes, 1973, éd. par E. Moutsopoulos et A. Glycophrydou-Léontsini (*Corpus Philosophorum Graecorum Recentiorum*, dir. par E. Moutsopoulos), pp. 260 et 460.

23. Cf. entre autres, Cf. Ch. LALO, *Introd. à l'Esthétique*, Paris, A. Colin, 1912; *Notions d'Esthétique*, Paris, Alcan 1927; Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Les catégories esthétiques* 2^e éd., Athènes, Arsénidès, 1996, § 3, p. 13 et la n. 9; IDEM, Art as an Axiology of Man, *Philosophia*, 17-18, 1987-1988, pp. 120-152, notamment p. 129.

24. Cf. *supra* et la n. 16.

25. Cf. *Les catégories esthétiques*, § 2, pp. 10-11.

26. Cf. *Obs.*, II, p. 21.

sublime une longue durée²⁷. Néanmoins, cette contradiction ne se voit nullement atténuée en raison de la possibilité de mélange préconisé du sublime avec le beau. Kant explique que «le sentiment du sublime bande davantage les forces de l'âme et, partant, la fatigue plus vite»²⁸. Il produit encore des exemples littéraires qui n'effacent nullement pour autant la contradiction signalée²⁹. Au contraire, il offre une impression de tomber, à cette occasion, dans une nouvelle contradiction. Il venait d'affirmer que «L'Église de Saint-Pierre de Rome, admirable de grandeur et de simplicité, est *magnifique*, parce que la beauté, c'est-à-dire l'or, les travaux de mosaïque etc... y est agencée de telle sorte que prévaut le sentiment du sublime»³⁰. À présent, il déclare que «dans le beau, rien de plus pénible qu'un art laborieux, ni de plus agaçant que les efforts déployés pour charmer», non sans avoir cependant affirmé au préalable que «le beau supporte l'ornement»³¹, ce qui est apparemment contradictoire. En réalité, il en ressort que ce qui se pose comme une qualité typique du beau contribue par complémentarité et par alternance, à rehausser le sublime. La contradiction apparente disparaît ainsi, mais la contradiction de fond, relative à la durée du sentiment du sublime, elle, demeure intacte.

2. Une gradation qualitative. Beau et sublime ne sont pas uniquement ressentis en tant qu'états d'âme impliquant des tensions diversifiées en raison du degré de leur accouplement, et de leur mélange, mais aussi en raison de leurs aspects particuliers qui dénotent telle ou telle nuance répondant à une disposition morale de la conscience³². Dans les *Observations* Kant met l'accent sur le rapport étroit qui existe entre dispositions morales et aptitude à ressentir une tonalité spéciale de sentiment esthétique, ce qui entraîne la formation d'une échelle distincte de tonalités respectives pour chacun des sentiments en question, mais qui n'empêche aucunement que ces deux échelles se recoupent au gré de l'assemblage des deux éléments ainsi associés: «L'intelligence est sublime, l'esprit (Witz) est beau. La hardiesse est grande et sublime (encore une identifica-

27. Cf. *ibid.*, I, p. 19. Cf. *supra* et la n. 18.

28. Cf. *ibid.*, II, p. 21 et la note.

29. Cf. *ibid.*

30. Cf. *ibid.*, I, p. 20.

31. Cf. *ibid.* Cf. *infra* et les pp. 44 et 49.

32. Cf. *ibid.*, II, p. 21 et la note.



tion du sublime avec la grandeur)³³; la ruse est petite, mais belle»³⁴.

On serait tenté de substituer «petite» par «délicate» et «subtile» qui conviendraient mieux en l'occurrence. Il est clair cependant que le terme employé par Kant a été choisi pour faire pendant au terme «grande» de manière plus appropriée. Dans le même paragraphe, qualités et qualifications concordantes se succèdent: d'une part, terreur, magnificence, noblesse, hardiesse, prudence, véracité, probité, simplicité, désintéressement, serviabilité, admiration, amitié, estime, sincérité, constance, sérieux, gravité; d'autre part, charme, ornementation, plaisance, plaisanterie, flatterie, amabilité, finesse, gentillesse, politesse, civilité, aménité, gaieté, joie, familiarité, amour³⁵ alternent en tant qu'aspects respectifs des deux états d'âme fondamentaux et que dispositions envers des situations objectives. Entre les deux séries, dont chacune pourrait se structurer selon un critère d'intensité, il existe un rapport incontestable. Leurs termes se prêtent à interférence respective dans une tentative de mitiger ou, du moins, de tempérer le caractère absolu de chacune des deux «sortes de sentiments». Il n'empêche que Kant semble privilégier l'option de la modération du sublime en faisant intervenir le beau plutôt que l'option inverse³⁶.

Les catégories littéraires illustrent le clivage entre les deux sentiments. Le sublime sied à la tragédie; le beau, à la comédie. On remarquera ici le manque de précision. En effet, Kant néglige de procéder à la distinction entre tragique et dramatique³⁷, alors qu'il attribue le qualificatif de beauté à la comédie en omettant ou, à la rigueur, en évitant de se référer au *comique* ou du moins au *risible* auquel déjà Aristote accordait une importance non négligeable³⁸. On conviendra que la littérature théâtrale sied admirablement à la représentation de situations (et de caractères) dignes d'être qualifiées de sublimes ou de belles au sens élargi où Kant utilise cette dernière

33. Cf. *supra* et les notes 11 et 12.

34. Cf. *Obs.*, II, p. 21. Cf. *ibid.*, p. 22, où les adjectifs «piquant» et «raffiné» sont utilisés au même propos.

35. Cf. *ibid.*, I, p. 19 - II, p. 21.

36. Cf. *ibid.*

37. Cf. *Les catégories esthétiques*, §§ 19-20, pp. 53-59.

38. Cf. ARISTOTE, *Poétique*, 5, a 33: «défaut et laideur anodine et non destructive». Cf. *infra* et la n. 49.

appellation. Une chose semble certaine: c'est que dans son analyse des deux sentiments il accorde, tout au long des *Observations*, la primauté au sublime et ne mentionne le beau que comme son supplément. Par contre, dans la *Critique du jugement* il procède par inversion de ce schéma³⁹, du moins dans la partie qui traite du jugement esthétique du sublime. On admettra que, dans les *Observations*, il est entièrement préoccupé de joindre, ainsi qu'on l'a déjà constaté⁴⁰, des considérations esthétiques à des considérations morales et de les évaluer les unes par rapport aux autres. Sur ce point, il est édifiant de consulter les *Remarques touchant les Observations*, où Kant prodigue des commentaires éloquents sur la question. Si la primauté du sublime l'emporte sur celle du beau, c'est que «Le sublime semble étendre les forces de l'homme; le beau, les contracter»⁴¹.

Particulièrement édifiantes sont aussi les *Remarques* relatives aux qualités particulières inhérentes à des objets esthétiques qui suggèrent des sentiments respectifs. Kant se demande, par exemple: «Le noble s'accorde-t-il mieux avec l'utile que le beau, et pourquoi»⁴²? La réponse, diffuse, certes, est donnée par l'ensemble des considérations contenues dans les *Observations*. Elle est néanmoins expressément exprimée, ne serait-ce que par la voie négative et indirecte, dans la troisième *Critique* où il est affirmé que (seul) le sentiment du beau est totalement *désintéressé*⁴³. On en déduit facilement que l'utilité est inhérente à la nature de l'objet du sentiment du sublime. Certes, le terme de sublime est ici absent, mais il est remplacé par son synonyme équivalent évoquant la noblesse⁴⁴. Quant au beau, Kant stipule qu'il «dure principalement par l'apparence»⁴⁵. Cette réflexion corrobore celle qui prête au beau une prédilection pour l'ornementation⁴⁶. Il n'empêche que l'association du beau au sublime,

39. Cf. *Crit. du j.*, §§ 9 et suiv., pp. 52 et suiv.; §§ 23 et suiv., pp. 74 et suiv.

40. Cf. *supra*.

41. Cf. *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, *Kant's handschriftlicher Nachlaß*, t. VII, hrsg. von der Preuß. Akad. der Wiss., Berlin, 1942, p. 119 (trad. R. Kempf, 2^e éd., Paris, Vrin, [1992] 1997, p. 68 <cf. trad. B. Georget, Paris, Vrin, 1994>).

42. Cf. *Bemerkungen*, *op. cit.*, p. 78 (p. 68).

43. Cf. *Cr. du j.*, §§ 2 et 6: Cf. *Forme et subjectivité*, pp. 56-57.

44. Cf. *supra* et la n. 35.

45. Cf. *Bemerkungen*, p. 71 a (p. 68). Cf. *supra* et la n. 42.

46. Cf. *supra* et la n. 31.

ne serait-ce que par le truchement du noble, est souvent rappelée⁴⁷. D'autres *Remarques* associent, ne serait-ce qu'indirectement, la vérité au sublime, l'apparence au beau: «La vérité est plutôt obligation que beauté»⁴⁸. Et encore: «On ne s'éprend que de l'apparence, mais on aime la vérité»⁴⁹. Enfin, sur ce plan, l'excès touche au ridicule: «Le ridicule est qu'on cultive l'apparence... jusqu'à s'imaginer qu'elle est vérité»⁵⁰.

L'ensemble de la Section II des *Observations* contient des réflexions souvent très judicieuses, à l'appui des thèses avancées au départ. Mais, tout comme dans la totalité de l'opuscule, ce qui y prédomine, c'est le souci d'affirmer le rapport entre les sentiments qualifiés d'esthétiques et les aspects moraux de la nature et du comportement chez l'homme. C'est peut-être là que se situe la cause de la prédilection affichée par Kant pour le sublime par rapport au beau⁵¹. Tout au long de la Section II Kant développe une caractérologie humaine d'après le modèle établi par Hippocrate et admise par Galien, son émule, puis élaborée au cours du moyen âge⁵². Il complète cette caractérologie dans la Section III en l'étendant au domaine des relations entre les sexes et, enfin, dans la Section IV, au domaine des caractères nationaux, fidèle en cela aux enseignements d'Aristote et de Montesquieu⁵³. C'est sous ce rapport que l'on peut qualifier les *Observations* de vestibule débouchant dans la salle d'apparat qu'est la *Critique du jugement*. Plus qu'une caractérologie stricte, les *Observations* constituent une psychologie de la morale, par la part qu'elles accordent aux sentiments du beau et du sublime en tant qu'expressions et que manifestations de comportements humains et, à ce titre, s'apparentent également, quant aux intentions de leur auteur, aussi bien à la *Critique de la raison pratique* qu'au *Fon-*

47. Cf. *Obs.*, II, p. 22.

48. Cf. *Bemerkungen*, p. 125 (p. 70).

49. Cf. *Bem.*, p. 181 (p. 71).

50. Cf. *ibid.* Sur la catégorie du ridicule (risible), cf. *supra* et la n. 31.

51. Cf. *infra* et la n. 54.

52. Cf. J. JOUANNA, L'homme et la nature dans la médecine grecque, *Actes de l'Académie d'Athènes*, 81, 2006, pp. 158-176.

53. Cf. *supra* et la n. 3.



dement de la *Métaphysique des Mœurs*, qu'elles préfigurent, ne serait-ce que de loin⁵⁴.

3. Une approche rigoureuse des catégories esthétiques. Tout autre se révèle l'atmosphère qui règne dans la *Critique du jugement*. Ici point n'est question de considérations éparses, ne serait-ce qu'intelligemment agencées les unes par rapport aux autres, mais bien d'une série de démarches organisées avec une rigueur méthodique et selon un plan strictement établi. La référence à l'importance accordée respectivement au beau et au sublime y est intervertie, ainsi qu'il a déjà été remarqué⁵⁵, en raison peut-être aussi de la complexité qu'acquiert la notion de sublime dans la partie de l'ouvrage, qui traite du jugement téléologique. D'emblée, Kant prend soin de signaler l'antinomie interne de l'esprit esquissée par l'opposition de l'entendement et de la raison en tant que facultés de connaître et de désirer, et qui est due au fait que «l'entendement donne *a priori* des lois pour la nature, objet des sens en vue d'une connaissance théorique dans une expérience possible», alors que la raison procède *a priori* pour la liberté et sa propre causalité en tant qu'élément suprasensible dans le sujet en vue d'une connaissance pratique sans condition»⁵⁶. De même, Kant établit une distinction entre *acte de juger* (*Urteil*) et *faculté de juger* (*Urteilstkraft*), à propos de l'application d'un jugement général à un objet particulier par subsumption⁵⁷, encore qu'il est entendu, lors du premier moment de l'«Analytique du beau», que ce dernier plaît *universellement* et *sans concept*⁵⁸. La subjectivité du jugement esthétique implique l'intervention de toutes les facultés de représentation, y compris l'imagination à laquelle une importance capitale est reconnue.

Il est fermement stipulé que la satisfaction sur laquelle repose un jugement esthétique est dépourvue de quelque caractère utilitaire que ce soit et qu'elle ne saurait être liée à un intérêt quelconque.

54. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Métaphysique des Mœurs et Éthique kantienne, Droit et Vertu chez Kant, Actes du III^e Congrès de la Soc. Internat., d'Études Kantienne de Langue Française*, Athènes, 1997, pp. 1-2.

55. Cf. *supra* et la n. 50.

56. Cf. *Cr. du j., Introd.*, IX, p. 34.

57. Cf. *ibid.*, *Introd.*, IV, pp. 20-21.

58. Cf. *ibid.*, § 6, p. 46. Cf. *Forme et subjectivité*, pp. 55-57.



C'est pourquoi le jugement esthétique dans lequel l'intérêt intervient perd, de ce fait, sa pureté⁵⁹, ce qui n'était pas encore clair dans les *Observations*, surtout à propos du sublime, particulièrement associé à des considérations morales. Tout au contraire, dans la *Critique du jugement*, la beauté est étrangère à tout intérêt⁶⁰, mais aussi à tout attrait⁶¹. Le beau ne sert plus d'enrichissement du sublime en tant qu'ornement⁶². Il n'est pas intégré dans l'objet, mais s'y rattache de l'extérieur sans le compléter et l'*enjoliver*⁶³ et, en tant que tel, il fait tort à la vraie beauté⁶⁴. Par ailleurs, tout jugement esthétique, considéré dans sa rectitude, apparaît comme une application à part de quelque loi du goût sous-entendue, mais jamais explicitement formulée. C'est pourquoi ce jugement *prétend* à l'universalité envisagée comme un *postulat*. Étant lui-même subjectif, sa nécessité ne peut être que *conditionnelle*⁶⁵.

Il en est tout autrement quand il ne s'agit plus du préclicat de beauté, mais de celui du sublime. À propos du beau, tout particulièrement en ce qui concerne le principe de finalité, une finalité objective est étroitement liée à la forme extérieure de l'objet esthétique; s'il existe une finalité subjective, elle se présente comme un principe *a priori* de finalité, auquel s'accorde la finalité de l'objet. De cet accord naît le sentiment de beauté qui détermine le jugement de goût. Au contraire, à propos du sublime on ne saurait distinguer de finalité objective liée à quelque forme de l'objet, car le sublime en semble privé en raison de son caractère *amorphe*, irrégulier, démesuré, incommensurable. Ici encore on pourrait distinguer quatre moments, mais le moment quantitatif serait, de par le caractère même du sub-

59. *Cr. du j.*, § 2, p. 41 (F.S., p. 57).

60. Cf. *ibid.*

61. Cf. *ibid.*, § 7 (F.S. p. 58).

62. Cf. *supra* et les nn. 30-31 et nn. 44-45.

63. C'est SCHOPENHAUER qui introduisit en esthétique la catégorie du *joli* en tant que cause de la décadence du sublime. Cf. *Le Monde comme Volonté et comme représentation*, (1819) 1844, I, III, § 40. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La dialectique de la volonté comme fondement de l'esthétique dans le système de Schopenhauer*, Athènes, 1958, § 20, p. 45 et les nn. 2-3; cf. IDEM, *Questionnements philosophiques*, t. 2: *Rétrospectives et restructurations*, pp. 311-358, notamment p. 349 et les nn. 1-2.

64. Cf. *Cr. du j.*, §14.

65. Cf. *ibid.*, § 19, p. 18 (*Forme et subjectivité*, p. 70 et la n. 69).

lime, prioritaire par rapport au moment qualitatif: interversion dérivant de la nature du sublime, qui ne peut être saisie par l'esprit en dehors de son infinité et de son incommensurabilité. On définirait le sublime comme étant *grand absolument*⁶⁶. On notera la différence entre le sublime qui n'admet en soi aucune quantification et le sublime objet d'un jugement de goût du point de vue de la quantité. Le premier cas s'applique à l'objet; le second, au sujet⁶⁷. Du point de vue de la *qualité* le sentiment du sublime diffère du sentiment du beau parce qu'il apparaît comme sentiment de l'*inaccessible* esthétique, concrétisé par une réaction: «le sentiment de l'impuissance de pouvoir atteindre une idée qui est pour nous... le respect»⁶⁸, et qui se solde par une sorte de *déplaisir*⁶⁹.

Le chemin parcouru par Kant depuis les *Observations* précritiques jusqu'à la *Critique du jugement* s'avère long et pénible. Si les thèmes respectivement abordés demeurent, en substance, identiques, la manière de les traiter a changé du tout au tout. Alors que les *Observations* s'orientaient vers un panorama des mœurs, qui débouchait sur une caractérologie des individus et des sociétés, la troisième *Critique*, elle, est une approche rigoureusement méthodique des problèmes traités. Toutefois l'esthétique kantienne présente, dans l'ensemble, une unité remarquable. D'une manière générale, elle se détourne de l'objet pour s'attacher à l'humain. Cette constatation est renforcée par l'étude poussée du sublime. Le beau exige des règles, alors que le sublime n'en exige guère; il représente, notamment,

66. Cf. *ibid.*, § 25, p. 71 (F.S., pp. 75-76 et la n. 94; p. 148 et la n. 81). L'idée d'*amorphe* appliquée par Kant au sublime ne serait pas sans rapport avec celle prêtée par le néoplatonisme à l'intelligible avant que l'imagination n'intervienne pour lui imposer une forme. Cf. PLOTIN, *Enn.*, I, 1, 9; III, 6, 14; I, 4, 10; Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Le problème de l'imaginaire chez Plotin*, 2^e éd., Paris, Vrin, 2000, pp. 42, n. 2; 47, n. 3; 77, n. 8; Cf. PROCLUS, *in Eucl.*, 62. (Friedlein); *in Parmen.*, 896, 23 Consin; *in Tim.*, I, 67, 27 (Diehl); *in Rempubl.*, I, 59, 11-16 (Kroll); *in Parmen.*, 938, 7-18 (Cousin); *ibid.*, 1060, 33-34 (C.); *in Rempubl.*, II, 52, 1-5 (K.); *in Eucl.*, 285, 8 (Fr.). Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1985; 2^e éd., Paris, L'Harmattan, 2006, pp. (32, n. 20;) 37, n. 50; 40, n. 3; 45, n. 17; 85, n. 77; 86, n. 83; 101, n. 22; 174, n. 32; 190, n. 52.

67. Cf. *Forme et subjectivité*, pp. 76-77.

68. Cf. *Cr. du j.*, § 27, p. 85 (F.S., p. 79).

69. Cf. *ibid.*

au lieu d'un état d'âme, un état d'esprit et paraît ainsi, du point de vue de la subjectivité, plus «réel» que le beau. Si ce dernier résulte du jeu de l'entendement et de l'imagination, le sublime, lui, résulte du jeu de l'imagination et de la raison, ce qui revient à dire que l'unité des facultés intellectives est en partie réalisée grâce à l'activité imaginative⁷⁰. Ainsi, dans l'ensemble, «le jugement esthétique... se fonde sur le sentiment d'une destination de l'esprit qui dépasse... le domaine de l'imagination (le sentiment moral) et relativement auquel la représentation de l'objet est jugée comme finale subjective-ment»⁷¹. Toute attribution d'une qualité esthétique à un objet constitue l'objectivation d'une disposition subjective et, par là-même, prolonge l'humain en dehors de ses limites conventionnelles, conformément au principe de liberté.

On vient de suivre, tout au long des pages qui précèdent, la formation, l'évolution et le développement d'une conception intellectualiste, appliquée à l'esthétique, relative à un *kairos* situé par Kant aux limites respectives du beau et du sublime, mais qui déborde de part et d'autre au gré de d'atténuations particulières. Il s'agit, par conséquent, d'un *kairos* implicitement inséré dans le système kantien et qui y demeurerait occulté dans la mesure où il ne se réfère pas directement à la temporalité, mais surgit, en se laissant deviner, ne serait-ce que lors d'une référence à la durée qui qualifie le sentiment du sublime.

En fait c'est d'un *kairos* de caractère purement qualitatif qu'il s'agit et qui détermine la différence essentielle et capitale qui sépare deux catégories apparemment opposées à la manière parménidienne. Il sert de pivot approximatif autour duquel se meut l'esthétique kantienne dans son ensemble. Il marque une distinction qui couvait dans l'esthétique anglaise de l'époque, et que Kant a su ingénieusement mettre en valeur.

70. Cf. *Forme et subjectivité*, p. 83; IDEM, *Les fonctions mentales comme manifestations du dynamisme de la conscience*, Athènes, Vayonakis, 1963, pp. 136-132; IDEM, *Théorie de la raison*, Athènes, Vayonakis, 1963, pp. 32 et suiv.; Cf. IDEM *Questionnements philosophiques*, t. 3: *Vécus et actions*, pp. 111-166, notamment pp. 131-136.

71. Cf. *Cr. du j.*, § 29, p. 95. Cf. (*Forme et subjectivité*, p. 83).

28.

TRANSITION.

LES CONTRAINTES ESTHÉTIQUES DE L'ÉTHIQUE

En intitulant son principal ouvrage synthétique, *Du Vrai, du Beau, du Bien*, qu'il publia en 1845, avant de le remanier en 1853, et dans lequel il reprenait des idées déjà émises dans un cours professé en 1818, un an après sa rencontre avec Hegel, Victor Cousin mettait en rapport, à la lumière d'un éclectisme naissant teinté d'hégélianisme, les affinités qui, d'après le Socrate de Platon, existaient entre les divers aspects de la préoccupation philosophique, notamment ceux qui ont trait à la découverte du réel, à la formalisation sensible de l'intelligible et à l'exercice de la vertu. À vrai dire, l'ensemble de ces valeurs avait été déjà repéré et mis en évidence dans un ordre analogue, lui aussi inspiré de l'antiquité classique et tardive, par François Thurot, de vingt-quatre ans l'aîné de Victor Cousin, et dont il m'est arrivé de qualifier la pensée de *premier éclectisme*. On ne peut cependant méconnaître que, parmi les nombreux élèves de Cousin, ce fut Pétros Braïlas-Arménis, à qui j'ai dédié nombre de travaux, qui édifia un système éclectique complet conforme aux options préférées du Maître, en affichant une originalité remarquable, et tout en maintenant le rapport étroit établi entre les trois valeurs mentionnées, à la faveur des considérations conjointes platoniciennes, aristotéliciennes et néoplatoniciennes.

1. Or qu'entend-on au juste par le terme de *valeur* ? *A priori*, tout le monde s'accorde pour reconnaître à la notion que ce terme évoque le sens d'un certain centre d'intérêt ou pôle d'attraction vers lequel la conscience est attirée. Mais le consensus général s'arrête là; car, on le sait, la dispute fondamentale a pour objet la nature, partant la source d'où jaillissent les valeurs: sont-elles éternelles, telles les idées platoniciennes, par conséquent existent-elles objectivement, donc indépendamment de la conscience qui y est portée ou bien sont-elles un produit de la subjectivité? J'ai consacré à cette question plusieurs de mes recherches en essayant de dépasser, à ma



façon, les différents conflits entre objectivismes et subjectivismes en la matière, non sans recourir toutefois à la notion primordiale, certes, mais accessoire, voire auxiliaire en l'occurrence, d'intentionnalité de la conscience, dans une acception non point quasiment passive évoquant celle, husserlienne, d'entrepôt de contenus rassemblés au fur et à mesure d'expériences accumulées dans la conscience, mais plutôt active, d'*intention*, de *dessein*, de *projet* et de *prospective*, au sens bergsonien, dynamique, du terme.

L'éventualité d'accéder à une solution de l'opposition entre objectivismes et subjectivismes est alors, pour ainsi dire, entrevue dès qu'une valeur est censée représenter une aspiration authentique de la conscience, *objectivée*, c'est-à-dire *projetée* hors de celle-ci, dans le domaine de la réalité objective où elle a la possibilité de se réaliser. La valeur atteint ainsi le statut d'objectivité, renforcé par le statut d'intersubjectivité que lui confère l'assentiment des autres consciences. Quant à l'action de la valeur par rapport à l'activité de la conscience, j'évoquerai l'exemple, tiré de la physique, notamment de l'acoustique, à savoir celui d'une source sonore qui se rapproche ou s'éloigne d'un observateur, au fur et à mesure qu'elle s'en approche à une vitesse constante, le son qu'elle émet est perçu plus fort et surtout plus aigu, pour s'affaiblir et s'aggraver dès qu'elle s'en éloigne. Il en va des valeurs objectivées tout comme des sources sonores que je viens de mentionner.

2. Pour ma part, je me suis penché, dans divers ouvrages, sur la valeur du vrai en suggérant successivement ses multiples variantes ou ses divergences sémantiques et épistémologiques. Laissant de côté cet aspect de la trilogie axiologique, je m'attarderai sur un sujet qui met en lumière les innombrables facettes grâce auxquelles la valeur du bien rejoint celle du beau. Pour être plus méthodique, je ferai un choix parmi les catégories éthiques et les catégories esthétiques qui sont les plus compatibles entre elles. Par *catégories* en général j'entends des qualités ou, plus précisément, des qualifications qui peuvent être attribuées à tel ou tel objet de jugement de valeur, qu'il s'agisse d'un jugement appliqué à une valeur esthétique ou morale. D'emblée, en matière d'esthétique, et en raison de ce qui précède, l'acception kantienne du jugement de goût réfléchissant en tant que jugement de sentiment aussi bien qu'en tant que sentiment de jugement se trouve sinon dépassée, du moins mise entre parenthèses, car il ne s'agit plus d'un pur sentiment, mais de l'objectivation d'une

intentionnalité précise de la conscience qui va à la rencontre d'un objet à sa convenance ou, plus exactement, celui de son choix.

Quant à la notion de catégorie, elle peut concerner aussi bien le domaine de l'esthétique que celui de la morale pour désigner, outre une qualité appliquée à une valeur, le moyen, partant la forme, donc l'instrument approprié par lequel cette qualité fait l'objet d'une appréciation, intellectualisée afin d'être mieux rationalisée. Il est indéniable que la catégorisation de la typologie des comportements humains suit quasiment les mêmes critères et que tout comportement humain, comme toute œuvre d'art, est strictement unique. Ceci cependant ne signifie guère qu'il n'obéit pas à des règles, même s'il peut en diverger à titre d'exception, tout en s'y référant, d'où la légitimité de sa catégorisation; autrement dit, de son classement dans un groupe de qualifications particulières dont chacune désigne un caractère propre reconnu ou un degré de moralité attribué à un comportement donné. Désormais le problème ne se pose plus de définir les conditions dans lesquelles le beau pourrait se concrétiser sous les auspices du bien. Il s'agit manifestement d'un *axiome*. Au contraire, et inversement, il serait souhaitable de définir les conditions dans lesquelles le bien s'accomplirait conformément au beau, ce qui ne constituerait qu'un simple *postulat*, mais un postulat *catégorique* qui rehausserait l'importance du comportement en cause.

Arrivé à l'âge de raison, Héraklès eut à choisir entre les chemins de la vertu et du vice. Devant cette irréductibilité il opta, sans hésiter, pour le premier. Aristote, quant à lui, semble être moins excessif et plus indulgent quand il parle de la catégorie esthétique du *risible* qu'il qualifie de «laideur anodine et non destructrice», entendant par là qu'il ne cause aucun mal, même s'il est destiné à souligner un trait défectueux d'un mot, d'une personne ou d'une situation, ne serait-ce que par exagération. On peut toujours agir selon la règle imposée par une éthique rigoureuse si l'on tient compte des prescriptions du bon goût. Il suffit de suivre, à côté de la règle morale, les règles de la *petteia* des anciens, à savoir de la «stratégie» ou de l'art de pressentir et d'appliquer, de la manière la plus appropriée, aux situations particulières, les procédés prévus dans le but d'obtenir un résultat positif.

La ligne de démarcation entre la vertu et le vice, entre le bien et le mal est, sans conteste, radicalement absolue, tout comme les domaines qu'elle sépare et délimite. Elle tolère toutefois des osmose

à partir du secteur esthétique et à l'intérieur du secteur éthique toutes les fois qu'il est besoin d'accentuer la gravité de ce dernier. Non parce que le bien en soi admet quelque gradation, mais parce que son intensification, en raison de la présence d'un contingent d'ordre esthétique en son sein, témoigne de l'éventualité des chances qui se présentent à lui de prévaloir dans les conditions les meilleures. Cette éventualité atteint même le niveau d'une réelle nécessité, voire d'une obligation de la part des consciences engagées dans la promotion culturelle des sociétés. Il importe, dans ce cas, que le bien soit assuré avec finesse et élégance, qualités propres par excellence du grand art.

3. En se référant à ce dernier, on ne peut omettre de mentionner les systèmes des catégories esthétiques qui les illustrent et qui les mettent en valeur d'une manière ou d'une autre. À la bipolarité bien-mal correspondrait *apparemment* la bipolarité beau-laid. À la suite de Burke, Kant essaya de transgresser l'idée du beau vers celle du *sublime*, alors que Schopenhauer en conçut une dépréciation possible en introduisant par interpolation dans cette bipolarité la catégorie du *joli*. Le coup d'envoi avait été donné et les catégories esthétiques distinctes ont depuis foisonné. Charles Lalo allait imaginer un système où les catégories esthétiques «normales» atteindraient, sous d'autres dénominations, des degrés d'excellence, pour se dégrader par la suite sous de nouvelles appellations, en s'avilissant (par ex. beau, sublime, comique). Enfin, Étienne Souriau établirait ce qu'il appelait «la roue des catégories esthétiques», toutefois encore bipolaire, dont le rayons représenteraient des catégories descendant jusqu'à celle du laid, puis remontant jusqu'à celle du beau. En fait, le schéma impliqué, loin d'être nettement circulaire, rappellerait plutôt une figure composite, plutôt convexe. Quant au système effectivement circulaire que j'ai essayé de mettre au point, il suppose que toutes les catégories esthétiques jouissent d'une isonomie entre elles tout en étant des expressions du beau, situé au centre d'où il rayonne vers la périphérie (y compris vers le laid en tant que sa négation apparente et occasionnelle), et qu'elles sont subsumables sous des ensembles (qui peuvent, d'ailleurs, s'entrepénétrer), sans pour autant les démunir de leur autonomie ontologique, épistémologique et axiologique ni de leur statut isonomique.

4. Néanmoins, la collaboration de l'éthique et de l'esthétique, à condition de se manifester à un niveau élevé, celui de la promotion de l'éducation tout court et de l'éducation culturelle en particulier, exige le recours à certaines catégories esthétiques privilégiées qui, malgré l'isonomie qui les qualifie parmi toutes les autres et les exigences d'une esthétique libérale et tolérante, jouissent de l'avantage d'avoir été longtemps éprouvées à titre de critères dans la vie culturelle. C'est dans le même ordre d'idées que le dogmatisme du Platon de la *République*, fidèle à l'enseignement de Damon qui préconisait l'enseignement de formes musicales propices à inculquer le courage aux jeunes, sous peine d'assister, autrement, à la destabilisation des cités, se mue en pragmatisme dans les *Lois* où seules les formes musicales classiques sont retenues comme étant valables. Les sociétés originellement qualifiées d'inférieures, puis, tour à tour, de primitives, et d'archaïques; et leur mentalité, plus récemment qualifiée de sauvage, ont mis des millénaires à évoluer du point de vue culturel, notamment artistique, et nombre d'entre elles demeurent encore stationnaires. Plus ou moins stationnaires demeurent aussi les résidus de la culture archaïque des sociétés évoluées, sous l'aspect des produits de leur folklore. Malgré le respect dû à leur prétendue ancienneté et à leur permanence, ces produits ne sont plus que des reproductions artisanales et non point des créations artistiques, des œuvres d'art.

La différence entre production artisanale et création artistique est capitale et évidente. La première se borne à imiter plus ou moins des modèles simples facilement réceptibles et facilement reproductibles. La seconde suppose le dépassement de formes auparavant achevées, grâce à une lutte souvent acharnée contre une matière brute, dont l'issue heureuse n'est pas toujours garantie, et qui exige une préparation technique difficilement acquise et à toute épreuve. C'est ainsi que les créations des anciens maîtres ont mérité la qualification de «grand art» par opposition à celle d'«art futile», convenant à la multitude de produits ou échantillons sans valeur qui inondent nos marchés «artistiques» ainsi appelés par euphémisme. «Inondation» n'est pas un vain mot à l'ère de la publicité et de l'affiche sous toutes ses formes. L'affiche fut une surprise révolutionnaire agréable émanant de l'atelier de Toulouse-Lautrec. En revanche, elle attire, de nos jours, par sa banalité, les regards des passants dans les rues et des spectateurs sur leurs petits écrans, qu'ac-

compagnent, souvent, des slogans et même des fragments musicaux percutants, mais de goût incertain, voire douteux, dans le seul but d'impressionner le «grand public», naïf et influençable; et ce sans égards pour la minorité cultivée qui en pâtit et cherche la cause de cette dégénérescence; une véritable déchéance qui n'a, heureusement, rien de commun avec celle qu'évoquait l'appellation injuste, de triste mémoire, «art décadent» (*entartete Kunst*) des années '30, indûment attribuée à la peinture expressionniste et à la musique d'avant-garde allemandes.

5. Il n'est d'autre réponse à cette question que l'attrait du gain commercial: il faut faire naître chez le «grand public» l'engouement, voire le désir, de tel produit industriel accessible à prix réduit, facile à utiliser, attrayant de surcroît (n'oublions pas le principe de l'esthétique industrielle des années '60: «la laideur se vend mal»), et avec la promesse d'une satisfaction à longue échéance..., néanmoins limitée jusqu'au lancement du modèle ultérieur. Tout concourt ainsi à renforcer la toute-puissance des circuits commerciaux, voire la promotion de talents de valeur artistique pour le moins contestable, mais révélée lucrative grâce au soutien d'autres qualités, a-culturelles, celles-là, largement exhibées et constamment entretenues par une publicité savamment organisée. A une époque où les techniques poussées de reproduction permettent à tout un chacun de se constituer, selon la formule, devenue classique, d'André Malraux, un «musée imaginaire», les célébrités éphémères collectionnent les disques de platine en se partageant inégalement (cela va sans dire) des gains exorbitants avec les industries du disque, aussi vite dilapidés que ramassés.

Et n'oublions pas de mentionner, dans cette même perspective, les élus des clubs sportifs. Ces derniers tirent également profit des capacités, réelles ou prétendues, de leurs vedettes, vendues et revendues, après maintes transactions, à des prix fabuleux et même irritants. Je dois citer ici le cas récent, très révélateur, du scandale causé en Grèce par la publication d'un livre d'histoire contemporaine du pays, destiné aux élèves de première du primaire. Outre les erreurs historiques inacceptables dont l'ouvrage fourmillait et au sujet desquelles l'Académie d'Athènes avait été sollicitée de statuer (son jugement, très objectif, fut sans appel et le livre fut retiré des établissements scolaires), je fus, éventuellement, seul à être particulièrement choqué par le contenu vicié des deux derniers chapitres censés

traiter exclusivement de la soi-disant «culture contemporaine» et respectivement intitulés «La chanson grecque» («légère», cela s'entend) et «Le foot grec», avec mention, respectivement, de deux chansonniers et de deux clubs sportifs. On se rend, dès lors, compte des intérêts et des enjeux, pour le moins illicites, qui se profilent derrière ces formules, tout comme des pseudo-valeurs culturelles promues, elles, aux dépens des jeunes générations.

6. Disciple d'Aristote dès son adolescence, Alexandre le Grand avait comme livre de chevet l'*Iliade* d'Homère, Achille lui servant de modèle. De quel calibre peuvent être les modèles de nos jeunes? Au XXI^e siècle, confronté à la même alternative, Hercule aurait bien du mal à opter pour le chemin de la vertu, tant les tentations du chemin opposé lui paraîtraient attrayantes et prometteuses en raison des «récompenses» qu'elles seraient susceptibles d'entraîner. Partisans du moindre effort, la plupart des jeunes se reconnaissent en les personnes des stars de la chanson et des vedettes du sport, modèles de choix à imiter pour réussir. Rares sont ceux qui s'engagent volontairement sur le vieux chemin, réputé rocailleux, qui conduit au véritable succès bien mérité et, surtout, durable. C'est par le bon exemple, sous forme d'exercice, que l'on prend l'habitude de se conduire de manière vertueuse et, de surcroît, élégante et gracieuse. Grâce et élégance abondent dans la nature et Ménandre fait de la grâce, qui représente un mouvement à trajectoire prévisible, la qualité majeure de l'être humain. Quant à l'élégance, symbolisée par la délicatesse et la pureté de la ligne, elle est jugée, déjà à propos d'une démonstration en mathématiques, comme la qualité principale du raisonnement humain. Et le grand art, objet de création et de contemplation, est l'exemple par excellence à travers lequel l'apprentissage du comportement à la fois correct et finement élaboré se réalise.

Savoir repérer, discerner et évaluer, parmi les diverses manifestations du beau que sont les catégories esthétiques, celles qui s'accordent inévitablement avec une attitude précise projetée, s'avère le meilleur enseignement éthique. Une véritable culture est inconcevable sans l'outillage indispensable que désignent ces catégories pour aborder le grand art dans toutes ses expressions et en jouir largement dans la vie pratique. C'est dans cette perspective que l'on peut légitimement, à côté des contraintes éthiques à l'intérieur de la liberté existentielle de l'homme, sur laquelle des pages exquis furent

écrites, et qui m'ont profondément inspiré, faire état des contraintes esthétiques de l'éthique au niveau de la liberté de l'art.

La liberté de l'expression artistique se manifeste, en réalité, à travers des règles rigoureusement établies et suivies, telles les règles qui définissent la structure d'une fugue musicale au sein de laquelle le compositeur est libre de procéder à toute sorte d'inventions, pourvu que cette structure fondamentale soit scrupuleusement respectée. La forme de la fugue n'est que l'aboutissement génial d'une série de tentatives contrapuntiques réussies. Pareillement, les règles du comportement définissant la *praxis* précise résultent, après coup, d'une expérience répétée, au cours de laquelle grâce, élégance et autres qualités et catégories esthétiques correspondantes, devenues familières aux consciences humaines à cause de leur accoutumance culturelle, même tardive, avec le grand art et sa problématique, contribuent, à titre définitif, à l'esthétisation de l'éthique. Le problème majeur consiste désormais à redresser une situation actuelle déplorable où la valeur du beau se trouve déformée et dégradée au nom de l'intérêt immédiat, donc au détriment de l'intégrité de l'univers axiologique envisagé dans son ensemble, et à restaurer un ordre dangereusement troublé pour la survie de nos sociétés contemporaines, ainsi que le vieux Damon le dénonçait, il y a environ vingt-cinq siècles. Si l'on a affaire à une image du futur de nos sociétés présagée par l'idéologie de la mondialisation qui, comme toutes les idéologies, ne serait qu'un vêtement ayant de l'allure, mais dissimulant un corps couvert de plaies, alors il ne reste désormais qu'une attitude, à appliquer à son égard: la bannir aussi vigoureusement que possible en évitant par tous les moyens de tomber dans le piège de ses attraits éventuels. La restitution de l'équilibre des valeurs du vrai, du beau et du bien demeure pour l'homme de nos jours un devoir continu et absolu.

* * *

Vivre en beauté semble avoir toujours été l'adage librement choisi et suivi par les philosophes de la liberté que furent Aristote, les Épicuriens, de nombreux Pères de l'Église, Descartes ou Kant, pour ne citer qu'eux. Leurs analyses de ces notions (je dirais plutôt: de ces valeurs) ne font que valider une axiologie diachronique fondée sur elles par une option cardinale. Aussi, cette validation se traduit-elle par une hiérarchie bien équilibrée des valeurs pensées qui

ne font que traduire, à leur tour, et de manière authentique, des valeurs effectivement vécues dont l'évidence se solde par la sagesse d'une *ataraxie* acquise aux frais de mainte expérience douloureuse, mais qui se voit confirmer en raison d'une satisfaction permanente à la suite de performances créatives. Ajoutons aux divers plaisirs procurés par le fait de *vivre et créer en beauté*, qui n'est pas si éloigné qu'il paraît de prime abord de la conception platonicienne d'«enfanter dans la beauté», celui non moins appréciable de savoir s'attirer l'amitié constante et dévouée de personnes de toute provenance, grâce à une ouverture d'esprit, à une familiarité spontanée, à une dignité et à un sens de l'honneur, qualités inestimables chez un homme commun, mais capitales chez des esprits cultivés, du mérite de ceux qui viennent d'être cités. On est forcé d'admirer la profondeur de leur jugement, comme la sagacité de leur goût. Méthodiques dans leurs méditations en tous genres, ils excellèrent également dans leurs préférences culturelles qu'ils surent hiérarchiser en dégustateurs avertis des bienfaits de la nature et de l'art. Ils furent, si j'ose dire, des modèles de philosophes décents, pudiques même, mais sûrs d'eux-mêmes par la valeur que les autres leur reconnaissaient, tout en demeurant inébranlables dans leur confiance en l'homme, source inépuisable et simultanément consommateur infatigable et inassouvi de valeurs, ne seraient-ce que transcendantes ou, tout au moins, transcendantales; de valeurs qui assurent un bien-être à côté d'un bien-agir, mais en beauté.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



TROISIÈME PARTIE
LE KAIROS VÉCU

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



29.

LES DEGRÉS KAIRIQUES DE L'EXISTENCE, VALEUR SUPRÊME

Si la valeur n'est concevable que par l'être conscient et, tout au plus, pressentie par l'être doué d'instinct, il s'ensuit qu'elle émerge de la conscience, voire du subconscient. Le mécanisme rigoureux de l'objectivation de la valeur a déjà fait l'objet de nombreuses de nos investigations¹. Il s'agit ici de cerner le problème de la valeur par excellence entre toutes, élémentaire, impérative et dominante de surcroît, indissolublement liée à la vie concrète de l'être. En d'autres termes, l'être, comme existant et comme présence, est sa propre valeur première. Si être revient à exister, donc à durer², maintenir son existence devient un besoin capital et une valeur également première. « Jeté dans le monde » par hasard ou nécessité providentielle, qu'importe pour l'être? L'existence se doit de durer, à défaut de quoi elle se serait elle-même privée de tout sens. Si brève soit la parenthèse de l'existence par rapport à une inexistence infinie, elle tend à s'étirer et à accomplir son être au *maximum*³. Plus elle se comble et plus elle s'intensifie, sans que cela signifie qu'une existence, ne serait-ce que vide, puisse être privée de valeur pour autant⁴, puisqu'elle est valeur elle-même par le seul fait qu'elle vaut plutôt qu'elle ne vaut pas d'être vécue. Il sera question, dans ce qui suit, des niveaux de la vie, auxquels l'existence se révèle en tant que valeur. Il va de soi que plus l'existence s'affirme à un niveau élevé et plus sa valeur est intensément ressentie; mais que, par ailleurs, même sous ses formes les plus rudimentaires, elle demeure une valeur incontestable.

1. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Phénoménologie des valeurs*, 2^e éd., Athènes, Éd. de l'Université, 1981; IDEM, *L'itinéraire de l'esprit*, t. 3: *Les valeurs*, Athènes, Hermès, 1977.

2. Cf. IDEM, *Durée ontologique et conscience*, *Néa Hestia*, 72, 1962, pp. 1101-1102.

3. Cf. IDEM, *L'être accompli*, *Les Études Philosophiques*, 89, 1965, pp. 64-71.

4. Cf. IDEM, *L'autonomie ontologique*, *Univ. d'Athènes, Fac. de Philosophie, Annuaire Scientifique*, 1971, pp. 187-192.



1. L'existence végétative. La nature inorganique n'aurait soit-disant pas d'existence propre, et n'existerait que pour celui qui s'y réfère: c'est notamment la conception leibnizienne de la question⁵, qui envisage cette nature sous un aspect purement passif et statique. Or, un aspect dynamique et actif de la nature s'affirme bel et bien à propos de l'énergie déployée sur le plan cosmique autant que sur le plan terrestre, sous les formes les plus variées, bénéfiques ou malé-fiques à l'homme, qu'elle revêt. À un niveau supérieur, apparaît le phénomène de la vie, répétition infinie des cycles de naissance, de croissance, de reproduction et de disparition d'espèces et d'individus. Le caractère propre à toutes les formes de vie, est manifestement leur insistance à se maintenir, donc à durer indéfiniment, preuve irréfutable que l'existence, même végétative, est un bien à la fois acquis et digne d'être préservé. Il en résulte le mouvement des végétaux en quête d'acquisition d'énergie supplémentaire sous l'apparence de tropismes et autres activités. De ce point de vue, on notera une certaine continuité entre état végétal et état animal.

2. L'existence animale. La différence radicale entre végétaux et animaux réside dans le développement de l'activité instinctive. L'instinct plonge ses racines dans les divers tropismes et se présente sous deux aspects principaux, celui de conservation de l'individu et celui de perpétuation de l'espèce. C'est dire que, d'une manière générale, l'instinct serait à la fois une accumulation et une condensation des expériences d'innombrables générations successives, à partir desquelles se développent maintes techniques de réaction à divers *stimuli* représentant autant d'occasions de sauvegarder et de confirmer l'existence. Le *désir* de subsister traduit la *satisfaction* d'exister, qui à la longue se transmue en *besoin* d'exister, instinctivement ressenti et comblé.

3. L'existence consciente. L'émergence de la conscience, résultat d'un épanouissement et d'une efflorescence de l'existence, devient le

5. Elle revient à réduire l'existence objective au fait d'être *perçue* (*percipi*). Sur le mécanisme de la perception en l'occurrence, cf. entre autres, M. SERRES, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, t. 1, *Étoiles*, Paris, P.U.F., 1968, pp. 104-105.

catalyseur de la mutation de l'*individu* en *personne*⁶. À ce niveau, le besoin d'exister est vécu en tant que valeur cardinale et satisfait par les moyens les plus divers, les plus ingénieux. Il ne s'agit plus, désormais, de simplement exister, mais bien d'exister dans les conditions les meilleures et capables de procurer les moyens appropriés pour un enrichissement des dimensions existentielles, partant pour l'intensification d'une euphorie constamment vécue. L'objet de cet effort se voit, dès lors, objectivé et érigé en valeur à la fois rayonnante et attractive de l'énergie de l'existence⁷. Le degré ultime de l'existence consciente est donc atteint grâce à la créativité de la conscience envisagée comme conscience de l'existence qui, par là-même, devient une *existence créatrice*⁸. Ceci équivaut à voir dans l'existence une réalité qui se veut le plus durable⁹ et qui, en outre, s'évertue à se surpasser par la création de témoignages impérissables¹⁰ de son passage qu'elle sait éphémère, l'homme étant, on l'a assez répété, le seul animal conscient de sa mort prochaine à laquelle il a le devoir de se préparer¹¹.

Des réflexions qui précèdent il ressort que l'existence s'avère pour l'existant la valeur primordiale, la plus universelle, partant la valeur suprême qui impose sa nécessité de manière absolue et pour laquelle il est souhaitable de lutter contre d'innombrables adversités tout au long de sa durée. Les pessimismes de toute obédience, tels ceux d'Hégésias¹², du Kierkegaard des réflexions sur Don Juan¹³, et même de

6. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Vers l'accomplissement ontologique: de l'individu à la personne, *École Supérieure des Sciences Politiques Panteios. Annuaire Scientifique*, 1973, pp. 179-191. Cf. IDEM, Âme humaine et âme des bêtes selon Descartes. Observations sur une argumentation, *L'esprit cartésien*, Paris, Vrin, 2000, pp. 797-801.

7 Cf. IDEM, *Phénoménologie des valeurs*, pp. 52-54.

8. Cf. IDEM, Vers une phénoménologie de la création, *Revue Philosophique*, 86, 1961, pp. 261-291.

9. Cf. IDEM, Durée ontologique et conscience, *loc. cit.*

10. Cf. HORACE, *Carm.*, III, 30,1: «*exegi monumentum acre perennius*».

11. D'où la philosophie considérée en tant qu'exercice, voire que préparation, en vue de la mort. Cf. PLATON, *Phédon*, 81 a: μελέτη θανάτου.

12. Cf. L. ROBIN, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, Alcan, 1923, pp. 204; 208; R. Le SENNE, *Traité de morale générale*, Paris, P.U.F., p. 379; M. CONCHE, s.v., Hégésias de Cyrène, in D. HUISMAN (sous la dir. de), *Dictionnaire des philosophes*, t. 1, Paris, P.U.F., 1984, pp. 1161-1162; E. MOUTSOPOULOS, *Les plaisirs. Étude phénoménologique*, 2^e éd., Athènes, Grigoris, 1967, pp. 32-33.

13. Cf. J. WAHL, *Études Kierkegaardiennes*, 2^e éd., Paris, P.U.F., 1949, pp. 95-97.

Schopenhauer¹⁴, ne furent que des émanations de déceptions censément subjectives. Il reste que tout pessimisme présente des fissures par lesquelles un vent d'optimisme s'infiltré. En effet, encore qu'il s'agisse en l'occurrence, comme chez Schopenhauer¹⁵, de valeurs artistiques à propos desquelles la souffrance de la vie se voit provisoirement suspendue ou, comme chez Sartre, de parenthèses découpées dans l'enfer des autres, l'existence demeure un bien qui vaut d'être vécu¹⁶. C'est dans cette perspective que l'existence est susceptible d'être également érigée en valeur en soi, à l'instar de l'être humain conscient de sa fortune d'exister et capable d'en accepter les bienfaits.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

14. Cf. déjà F. BRUNETIÈRE, La philosophie de Schopenhauer et les conséquences du pessimisme, *Revue des Deux Mondes*, fasc. nov. 1890. Cf. RENOUVIER, Schopenhauer et la métaphysique du pessimisme, *L'Année philosophique*, II, 1893. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La dialectique de la volonté et l'esthétique de Schopenhauer*, Athènes, 1958, pp. 30 et suiv.; 55-56, et la n. 1.

15. Cf. IDEM, L'aspect optimiste de la philosophie de Schopenhauer, *Néa Hestia*, 69, 1961, pp. 38-39.

16. Cf. G. VARET, *L'ontologie de Sartre*, Paris, P.U.F., 1948, Appendice III, pp. 186-187.



30.

LA DIALECTIQUE DE L'UNIVERSEL DANS LE DEVENIR HISTORIQUE

On ne saurait penser l'universel sans se référer aux universaux, du moins tels qu'ils furent initialement établis par Aristote¹, puis définitivement formulés et imposés par Porphyre² qui donna le coup d'envoi d'onze siècles de débats virulents entre réalistes platonisants³ et nominalistes; débats qui devaient marquer la scolastique médiévale⁴ en Orient, puis grâce à la traduction de Boèce, à partir du VI^e siècle, durant sept siècles en Occident; et ce, tout en évitant de considérer ces mêmes universaux plus qu'un ensemble de concepts généraux ou qu'un simple trait d'union entre l'intellect et la notion même d'universel, appliquée au devenir tout court. Ce dernier est, certes, entendu sur un plan d'universalité, mais se différencie selon qu'il concerne l'univers cosmique ou les sociétés humaines auxquelles il se rapporte de manière plus appropriée et quasiment exclusive. Il s'agit, somme toute, d'envisager, à propos du processus historique, une dialectique à trois temps, qui se développe à partir d'une universalité imprécise, vague, obscure même, et à travers des particularités singularisées, individualisées, voire personnalisées, vers une universalisation propre à des consciences extrêmement lucides cherchant à s'intégrer dans l'universel absolu pour y achever leur accomplissement. Nous examinerons dans ce qui suit, séparément, chacun des stades de cette dialectique, tout en tenant compte du fait que, malgré leurs caractères distinctifs, ils font partie d'un même ensemble organiquement articulé.

1. Au nombre de quatre. Cf. ARIST., *Topiques*, A4, 101 b 38: terme, propre, genre, accident.

2. Au nombre de cinq (*quinque voces*). Cf. PORPHYRE, *Isagogé*, IV, 4 a 19 et suiv.: genre, espèce, différence, propre, accident.

3. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Platon, idéaliste ou réaliste?, in IDEM, *Variations sur le thème du kairos*, Paris, Vrin, 2002, pp. 31-45.

4. Cf. IDEM, *La pensée scolastique. Origine et formation*, Athènes, Grigoris, 1978, pp. 29-36.



1. Un universel en élaboration. Qu'elle soit l'aboutissement d'une explosion, au dire des astrophysiciens, ou bien le produit d'une procession de type néoplatonicien⁵, la réalité universelle suppose un état antérieur dont elle est le développement. Teilhard de Chardin l'a bien saisi, lui qui voit, dans les étapes successives que constituent la lithosphère, la biosphère et la noosphère, la marche progressive d'une *conversion* vers un point *oméga* qui n'est que l'aspect renversé correspondant d'un point hypothétique *alpha* à partir duquel la procession, désormais supposée achevée, donc mise entre parenthèses, aurait débuté. L'universalité de notre monde terrestre ne se différencie guère dans son historicité matérielle ou biologique. En général, on se trouve toujours devant des paysages similaires, à quelques exceptions près, qui confirment la règle, et dues, pour la plupart, à l'intervention humaine. Il en est de même des diverses formes de vie, végétales ou animales⁶. Or la situation change du tout au tout dès l'apparition de l'homme⁷. Le facteur humain révolutionne l'équilibre terrestre en y intervenant de manière de plus en plus drastique. Il ne s'agit pas seulement, pour l'humanité, d'imposer son autorité sur la nature en l'exploitant à un rythme accéléré, voire démesuré, avec toutes les conséquences fâcheuses qui s'ensuivent, il est plutôt question d'une domination écrasante de l'environnement, et qui se perpétue aux dépens des ressources que la planète offre encore généreusement à qui veut bien la solliciter, mais à condition de respecter cet équilibre atteint après quelques millions d'années de tourmentes géologiques et, plus récemment, d'ordre climatique.

2. L'avènement de la particularisation. Ce n'est qu'avec l'apparition du phénomène humain qu'il est possible de faire état de l'ouverture d'une ère historique proprement dite, précédée, elle, d'une interminable ère préhistorique au cours de laquelle l'espèce humaine fut graduellement à même de développer une conscience à

5. Cf. par ex. PROCLUS, *Éléments de théologie*, §11 (Dodds).

6. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Merveille et émerveillement, *Revue Philosophique*, 94, 1969, pp. 25-30.

7. Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, Le phénomène humain, *Œuvres*, t. 1, Paris, Seuil, 1955, pp. 179 et suiv.; L'apparition de l'homme, *ibid.*, t. 2, 1956, pp. 312 et suiv.

partir d'une distinction fondamentale entre l'expérience de la vie et l'expérience de la mort⁸, distinction combinée avec un esprit inventif et perfectionniste⁹ qui permettait l'amélioration des conditions de vie de groupes sociaux primitifs déjà constitués. Et il n'exista à partir de cet état de choses, aucune société au sein de laquelle ces deux expressions de la conscience humaine, l'intuition d'un au-delà et l'inventivité, ne se conjuguent sous l'empire tout-puissant de la magie, pour se manifester en tant que créations artistiques, ne serait-ce que rudimentaires¹⁰, et ce à des degrés de raffinement inattendus. On ne saurait, en fait, concevoir d'histoire véritable qu'à propos d'êtres humains, c'est-à-dire conscients de leur mort inéluctable, à moins de la retarder en étirant la durée de leur activité. Néanmoins, l'histoire des faits humains, telle qu'elle s'oppose à l'histoire dite naturelle, est scandée, alternativement ou conjointement, par des moments de grandeur et de misère; de grandeur pour les uns, de misère pour les autres, souvent de misère pour les uns et les autres à la fois. Ces qualifications n'ont certes pas cours si l'on se réfère au bien-être matériel ou culturel de telle ou telle société, mais à propos de son seul comportement moral, selon les circonstances. L'éclat de l'empire athénien à la suite des exploits patriotiques au cours des guerres médiques fut tristement terni à jamais par sa mutation en impérialisme implacable au détriment des Méliens¹¹, pour ne s'en tenir qu'à cet exemple à travers les siècles et jusqu'à nos jours. L'exploitation des ressources naturelles s'est de tous temps effectuée en combinaison avec l'exploitation du potentiel humain sous ses formes les plus variées: de l'esclavage au servage et à la traite de toutes sortes. Or ces déviations, si importantes et déplorables soient-elles, ne suffissent pas à altérer l'orientation générale du devenir historique qui suit la voie du progrès et dont le but final demeure l'accomplissement de l'essence de l'humanité dans son intégralité. La particularisation de l'histoire n'est qu'un des aspects de sa singularisation, de son individualisation et, tout compte fait, de sa personnalisation, à travers

8. L'homme serait le seul animal à posséder la certitude de sa mort prochaine. Cf. SOPHOCLE, *Antigone*, vv. 361-362.

9. Cf. XÉNOPHANE, fr. B 18,2 (D.-K¹⁶. I, 133, 14).

10. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Vers une phénoménologie de la création, *Revue Philosophique*, 86, 1961, pp. 261-291.

11. Cf. THUCIDIDE, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, V, 84, 2 et suiv.

lesquelles une nouvelle universalité devrait être atteinte par la force des choses et sous les auspices d'une valeur fondamentalement existentielle incontournable, à savoir la liberté¹².

3. Un avenir universel. La destinée des hommes les appelle à s'étendre dans l'univers¹³. Après une longue période de rêveries et de conjectures sur la pluralité des mondes¹⁴, après des siècles d'aspirations légitimes et de doutes apparemment fondés qui, en définitive, s'avèrent fallacieux, l'activité humaine se déplacera en direction d'un univers de plus en plus étendu. À force d'exploiter la planète au point d'en épuiser ressources et richesses, l'intérêt humain se déplace vers d'autres objectifs spatiaux, plus ou moins éloignés et nécessitant une adaptation à de nouvelles conditions de vie. Jadis la fin du moyen âge fut marquée par la découverte de nouveaux continents à la suite d'une course effrénée à la recherche de voies d'accès avantageuses à des denrées onéreuses. Toute proportion gardée, la migration humaine dans le cosmos suivra un chemin semblable¹⁵, à la seule différence que les expéditions étaient, par le passé, confiées à des *conquistadors* sans scrupules, alors que celles qui seront entreprises dans un futur assez prévisible ne pourront en aucun cas être conformes aux scénarios des films de *science fiction* où il est d'habitude question d'équipages dirigés par un capitaine probe et loyal, certes, mais suffisamment autoritaire, pour susciter plus que des émulations: des jalousies, des envies, puis des intrigues et des mutineries fomentées par «le» pervers et ses coéquipiers qui, bien entendu, finissent par être châtiés¹⁶.

Contrairement à cette trame imaginaire, calquée sur des schémas d'opérations militaires, toute opération d'expansion extra ter-

12. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Kairicité et liberté*, Athènes, Académie d'Athènes, 2007, pp. 135 et suiv.

13. Cf. IDEM, *Phénoménologie de l'expansion humaine*, *Actes du XIV^e Congrès Mondial de Philosophie*, t. 6, Vienne, 1968, pp. 421-435.

14. Cf. B. LE BOVIER DE FONTENELLE, *Entretiens sur la pluralité des mondes habités* (1686), *Œuvres complètes*, Paris, 1825 (8 vols.).

15. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La conscience de l'espace*, 2^e éd., Paris, I.P.R. - Vrin, 1997, pp. 153 et suiv.

16. Cf. IDEM, *Un avenir pour la démocratie, une démocratie pour l'avenir. Prolégomènes à toute démocratie future*, *2300 Years of Democracy*, Athènes, 1992, pp. 264-270, notamment pp. 268-269.

restre devra impérativement être planifiée selon des règles scientifiques rigoureuses, mais encore selon des lois strictes librement acceptées, émanant d'autorités centrales démocratiquement élues et jouissant de l'assentiment de tous, sans intervention directe ou indirecte de quelque puissance politique ou économique. On rétorquera que pareille indépendance réelle est quasiment impossible à atteindre, surtout à l'ère de la soi-disant mondialisation qui, si elle n'est pas encore réellement entamée, s'annonce, pour certains, imminente. Or tout fatalisme serait, sur ce point, exagéré et rien ne paraît moins inexorable en la matière. Il suffit de mettre en valeur les vertus de la vraie coexistence pacifique des sociétés dans le respect de leurs *propriétés* au sens des appartenances essentielles à chacune d'entre elles, telles que les leur reconnaissaient Aristote¹⁷ et Porphyre¹⁸ à titre d'*universaux*¹⁹, et d'encourager un cosmopolitisme authentique²⁰ à la manière stoïcienne, au sein duquel les citoyens ne souffriraient pas de dégradation au point de soutenir avec fanatisme des politiques démagogiques, mais seraient élevés à la dignité de *sages* en raison du niveau de leur culture personnelle et de leur expérience civique. L'expansion humaine dans l'univers deviendrait ainsi l'objectif d'une universalisation continue et définitive, si l'on peut dire, mais toujours à recommencer sur des bases constamment renouvelables. Les liens avec la «métropole» terrestre demeurerait étroits, du moins au départ, mais nul ne peut prévoir si, au fil des siècles, ils ne se relâcheraient pas graduellement pour, finalement, disparaître, non sans avoir laissé des traces sous forme de valeurs vécues permanentes et durables.

* * *

En conclusion, le devenir historique semble avoir parcouru des étapes dont la première peut être identifiée avec l'histoire naturelle:

17. Cf. ARIST., *Top.*, A5, 102 a 18-30; E1, 128 b 15-21; 24 et suiv.; 34-36; 129 a 6 et suiv.; *De an.*, A1, 402 a 15.

18. Plus particulièrement, ce qui leur est *propre*. Cf. *supra*, et la n. 2.

19. Cf. ARIST., entre autres, *Métaph.*, Z 13, 1038 b 11.

20. Cf. CHRYSIPPE, *SVF* (Arnim), III, fr. 337, p. 82 (= PHILON, *De mundi opif.*, § 143, vol. I, p. 50, 2 Wendl.); E. MOUTSOPOULOS, Les cités humaines comme répliques structurales du monde d'après Zénon de Cittium, *Diotima*, 20, 1992, pp. 7-14.



cosmique, géologique et biologique, et la deuxième, comme ayant été inaugurée par l'apparition de l'homme, seul être vivant au monde doué de conscience de son être par opposition à son non être prévisible. C'est au niveau humain que l'on peut faire état d'un devenir historique à proprement parler, ainsi que d'une particularisation, d'une singularisation, d'une individualisation et même d'une personnalisation de l'histoire, avec les grandeurs et les misères qu'elle entraîne ou encore qu'elle présuppose. La troisième étape qui se laisse entrevoir à travers des signes précurseurs doit, selon toute vraisemblance, se réaliser sous le signe d'une universalité reconsidérée et au titre d'une intégration de l'homme dans l'univers cosmique, mais dans des conditions qui en garantissent la fiabilité et la viabilité, à savoir qu'elle soit scientifiquement planifiée et démocratiquement garantie, agencée et poursuivie pour être effective et surtout réussie. Elle exige la formation de citoyens du cosmos disposant d'une culture et d'un civisme qui les rendent aptes à constituer, dans chaque cas séparé, comme dans l'ensemble, une communauté de sages.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



31.

TEMPORALITÉ ET KAIRICITÉ DANS L'HISTOIRE

La notion newtonienne de temps, sous l'aspect simpliste qu'elle acquiert dans la conscience de notre vie journalière, est conçue comme une ligne droite. Toutefois, dans le même ordre d'idées, rien ne nous empêche de considérer le temps comme un chemin à parcourir et qui se trouve en rapport de mouvement à notre égard. Le caractère linéaire du temps est ainsi conservé. Mais, alors que dans le premier cas nous demeurons de simples observateurs de ce qui se passe sur une ligne droite, dans le deuxième cas nous devenons nous-mêmes des personnages agissants. Et, alors que, précédemment, nous avions une vision objective des faits, puisque nous les considérons *du dehors*, nous voici soudainement mobilisés, du fait que les événements nous concernent en tout premier lieu, au point que nous les envisageons *du dedans*, et même dans une perspective vectorielle, puisque, lors de notre marche, nous sommes portés à regarder tantôt en direction du temps écoulé, tantôt vers celle du temps *à venir*.

Dans sa conception théorique, le temps newtonien est divisible en *passé*, *présent* et *futur*. Sa marche (ou sa «flèche») est Mettement vectorielle, puisqu'elle est censée se diriger du passé vers le futur. Le problème se pose, bien entendu de préciser dans quelle mesure le futur est la région temporelle vers laquelle nous nous portons ou ce qui, de soi s'avance vers nous pour nous rencontrer. Dans ce cas, nous admettrons que, nous aussi, allons à sa rencontre. Il en est de même, symétriquement, de notre démarche à la rencontre du passé. Les trois volets du temps constituent un système fondé sur trois catégories respectives. Si cependant la conscience est conçue en tant qu'agissant dans le temps, autrement dit en tant qu'intervenant sur la structure temporelle en vue de lui imposer une restructuration, alors le système catégorique ternaire statique: passé - présent - futur se voit substituer par un système binaire dynamique: *pas-encore* (*oupô*) - *jamais-plus* (*oukéti*). De ces deux dernières catégories, l'une



concerne ce qui n'a pas encore été accompli; l'autre, ce qui l'a été (ou le sera) irrévocablement. En réalité, c'est dans le cadre de ce système dynamique que nous pensons, voire que nous agissons.

À travers ce système nous introduisons la discontinuité dans la continuité dès lors que tout ce qui existe avant et après l'intrusion d'un *maintenant* dynamique demeure imperturbable, précisément parce qu'il nous est indifférent. La zone dont les termes extrêmes définissent l'*oupô* et l'*oukéti*, et envers laquelle la conscience se comporte comme envers un *minimum* de durée, mais simultanément comme envers un *optimum* d'intensité, puisque c'est à elle qu'elle-même consacre à chaque fois presque exclusivement l'existence dont elle s'affirme être la conscience, c'est le *kairos*. À l'encontre du temps qui n'est qu'une notion, le *kairos* est une réalité que la conscience établit et impose à partir d'une disposition de mise en valeur de possibilités qui s'offrent objectivement à elle. Sur la base de critères aristotéliens on soutiendrait que le *kairos* est le passage d'un état objectif d'*être en puissance*, qui se prête à fruition de la part de la conscience, vers un état d'*être en acte*. De ce point de vue, il est permis d'affirmer qu'au delà du point de rencontre d'un *minimum* et d'un *optimum*, le *kairos* est le résultat d'une mobilisation libre de la conscience à propos de ce qu'elle pose à chaque fois comme l'objet particulier de son activité dans le cadre d'une série d'activités qui se trouvent les unes et les autres en rapports d'activités stratégiques et tactiques.

La réceptivité de la conscience à la kairicité résulte directement de son intentionnalité. Le processus de la kairification se met en marche dès que la conscience s'installe dans une partie du temps à parcourir, qui n'appartient pas au présent vécu, mais qui, par ce bondissement même de la conscience, se transforme immédiatement en présent. Il est vrai que Husserl fait état d'un *présent rétentionnel*, allongé; autrement dit d'un présent que la conscience s'efforce d'empêcher de se muer en passé. Ce schème peut être renversé de deux manières: premièrement, si l'on tient compte du fait qu'en vertu du processus de kairification de l'à-venir, la conscience se porte vers un présent vécu par prévision, aussi bien que vers un à-venir précipité; et deuxièmement, si l'on tient compte du fait qu'en vertu du même processus, cette fois symétriquement renversé en direction du passé, la conscience se dirige vers un passé qui n'est pas accompli et qui, par conséquent, se pose comme renaissant.

La conscience se meut sans cese entre ces deux expressions du

processus de kairification. Passé, présent et futur ne sont que des distinctions schématiques intensifiées par notre insistance à la conception newtonienne du temps, qui prévaut sur le plan du quotidien, justement parce qu'elle permet un accommodement aisé de notre conscience avec la présence objective du monde; accommodement aisé, mais nullement irréprochable, dès lors que, de cette manière, des tendances essentielles de la conscience sont négligées et que tout est réduit à des notions simples, incolores et privées de prolongations vitales. Par contre, la conscience est dominée par son intentionnalité, c'est-à-dire par la fixation intense de son regard vers le passé ou vers l'à-venir qui lui servent de critères pour la restructuration du monde auquel elle se doit d'attribuer un sens. Si ma conscience est mon intention de faire l'expérience de ma propre existence autant que du monde, alors, en restructurant ce monde je ne le supprime guère, mais, au contraire, je le mets en évidence de manière à en mieux m'y intégrer.

Cette attitude risquerait éventuellement d'être jugée idéaliste, mais uniquement si elle se confinait à des considérations herméneutiques. En revanche, elle se veut d'inspiration essentiellement pragmatiste. Les considérations qu'elle entraîne sont nettement correctives et font écho à la manière créative dont la conscience procède à la fruition de son objet auquel elle se reconnaît. En d'autres termes, la conscience ne repousse point la réalité pour se mettre à sa place en tant que réalité unique. Elle est conscience de la réalité dont elle-même fait partie en tant que conscience *de* la réalité de l'existence, à la seule différence qu'afin de l'interpréter, c'est-à-dire de porter un jugement de valeur sur la manière dont elle-même se rattache à la réalité, mais aussi de valoriser cette dernière à son avantage, elle se voit obligée de la restructurer en la réduisant à ses propres structures. Ainsi est-elle en mesure d'intervenir plus aisément en vue de sa fruition. C'est uniquement de la sorte que s'explique sa prétendue ingérence dans le déroulement du réel. Cette position ontologique admet des prolongements et des applications rigoureusement conséquents aux niveaux de la réflexion épistémologique, esthétique et morale, à savoir à l'ensemble des domaines de la pensée philosophique.

Cette même attitude admet un prolongement et une application au niveau de la pensée axiologique à propos de l'histoire. L'histoire est, par rapport à la nature de l'être universellement collectif qu'est l'humanité, l'indication la plus conséquente, de la résultante des tensions subies par cet être et à partir du complexe desquelles il résulte

lui-même, se fait valoir et s'impose de manière créative. En conséquence, l'histoire exprime le caractère essentiel de l'humanité, à savoir le caractère dramatique de son fonctionnement et de son progrès vers un *plus-être*; autrement dit, vers une intensification de son existence. Dans l'ensemble, l'histoire est une finalité sans fin universelle prédestinée, un cadre directionnel qui offre à la conscience la possibilité d'activer ses propres projets et de les mettre à exécution. Reste à définir la façon selon laquelle chaque projet se réalise par la réunion et la combinaison de deux ou plusieurs éléments de la part de la conscience. Si l'on tient compte des conditions dans lesquelles cette liaison se fait, on constatera que la manière de sa concrétisation est d'ordre nettement *kairique*, ce qui signifie qu'elle présuppose une adaptation de la conscience aux situations objectives afin que son action, en tant que manifestation de son intentionnalité, soit précise, donc efficace, étant donné qu'elle résulte d'une série d'essais visant à insérer, dans les conditions les plus favorables, à l'intérieur d'une continuité une discontinuité au gré de circonstances opportunes à l'égard de la conscience même.

Il est fait ici allusion aux catégories du *pas-encore* (*oupô*) et du *jamais-plus* (*koukéri*), du *trop* (*agan*) et du *trop-peu*, pour que soit assuré un *optimum* qualitatif associé à un *minimum* quantitatif et, au delà, grâce à eux, une économie dans le contact de la conscience avec l'histoire; économie qui se manifeste sous forme d'élégance au cours de l'action. Cette élégance, qui se combine avec une simplicité, appose son sceau sur la structure de l'histoire, telle qu'elle s'articule continuellement; une structure qui consiste en un système de structures partielles. L'histoire est comparable à une fugue musicale multiple imaginaire qui, continuellement et sans relâche, se renouvelle et se restructure lors de son développement. D'une fugue donnée en découle une autre, aussi librement que de manière programmée, aussi dynamique que rigoureusement formulée. À la nature des thèmes principaux convient celle des réponses et les thèmes secondaires ne sont pas sans rapport avec les précédents. Ces thèmes apparaissent, se développent, se combinent entre eux, puis disparaissent provisoirement avant de réapparaître, identiques ou modifiés, répétés ou différenciés quant à leur propre consistance, continués ou séparés par l'interposition de divertissements qui contiennent des éléments déjà apparus; divertissements et qui s'acheminent vers leur développement autonome.

Le sens d'une structure de cette espèce où sont particulièrement

soulignées, de manière contrapunctique, les conflits dramatiques, réside, d'abord, dans le fait que cette structure permet à ses parties constitutives d'avancer dans une direction chaque fois choisie afin de coïncider, tout en laissant l'impression que leur coïncidence était programmée autant que contingente; ensuite, dans le fait que, dans l'ensemble, cette structure avance vers une crise finale après laquelle suivra un calme apaisant qui, éventuellement, cèdera la place à une nouvelle structure et ainsi de suite. Ce modèle «fugique» du devenir historique présente l'avantage de contenir la formule de la répétition et du recommencement historique autant que celle du processus vectoriel de l'histoire, et de s'offrir à une confirmation plus analytique des modèles combinatoires totalisants de Vico et de Hegel, mais aussi de modèles modernes plus réalistes, tel celui de Toynbee, qui met l'accent sur les floraisons partielles consécutives, mais indépendantes entre elles, des civilisations humaines.

Dans le cadre de l'intentionnalité historique générale, le facteur agissant de l'histoire lui impose, à chaque coup, l'expression de sa propre intentionnalité qui est une expression kairique; elle tend, par conséquent, à rompre la continuité du temps historique en lui imposant une discontinuité qui, en réalité, joint deux ou plusieurs démarches particulières en assurant une unité polyphonique avec une orientation résultante, différente des orientations composantes respectives des démarches particulières qu'elle relie. Le degré de kairicité de cette intervention est déterminé par la manière dont elle provoque le changement programmé. Le kairos offert par la kairicité de l'histoire est mis en valeur par l'intentionnalité de la conscience du héros qui est le facteur par excellence du devenir historique. Le héros saisit la kairicité de son action par rapport à la kairicité du moment de son intervention qui est d'autant plus efficace que lui-même est en mesure de la déterminer selon sa nature; autrement dit, en évitant toute précipitation et tout retard dans sa mise en valeur, quand les conditions objectives de cette mise en valeur ont atteint le point d'excellence qu'exige la technique de son intervention. Alors l'instant historique, le kairós, condense en lui la durée historique tout entière. En intervenant au cours de cet instant privilégié, le héros s'identifie avec l'histoire même.

La conception kairique de l'histoire constitue sa connaissance la plus décisive, qu'elle se rapporte soit à sa création soit à sa fruition. «On n'isole jamais la science, c'est-à-dire la connaissance de la réalité, puisque... la conscience que l'homme acquiert du passé est

l'un des caractères les plus essentiels de l'histoire», écrit Raymond Aron. Pour que l'historien arrive à interpréter authentiquement un événement, il est nécessaire, selon William Dray, qu'il pénètre dans la conscience même de l'agent historique en se substituant à lui. En paraphrasant Diderot, on désignerait cette pénétration du nom de «paradoxe de l'historien». Même si la direction de la connaissance historique devait être renversée, la terme de «vécu historique» demeurerait encore déterminant pour désigner la vibration de la conscience que ce «vécu» entraîne. Tant la conscience qui parvient à connaître l'histoire que celle qui la crée sont des consciences qui s'introduisent et s'impliquent dans le processus du devenir historique et qui le contrôlent.

Le caractère vectoriel du temps ne suffit pas à mouvoir l'histoire. Est exigée à cet effet l'audace de la recherche et de l'obtention de l'inconnu (quand celui-ci est entrevu en tant qu'aventure) au moyen du connu, comme sa supération, une supération préfigurée, prescrite et réussie d'avance sur le plan de l'intentionnalité des consciences agissantes. L'intervention kairique de ces consciences sur la continuité qu'entraîne le caractère vectoriel du temps est justement celle qui fait avancer le devenir historique, afin que ce dernier s'y intègre de manière toujours plus conséquente et se rende garant de la confirmation ontologique sans cesse plus parfaite de l'humanité dont elle renouvelle sans arrêt le sens en lui procurant l'aisance d'un développement qui n'a de fin que dans la mesure où la fin d'un processus donné s'identifie avec le début d'un processus ultérieur.

Tout comme les vagues de la mer disparaissent les unes dans les autres, ainsi les processus historiques s'entrelacent en assurant de la sorte la coexistence de la continuité en histoire. De ce point de vue, plutôt que d'abolir le devenir historique, le kairos historique finit par faciliter la marche de l'humanité vers son accomplissement. La tâche de l'historien comme du philosophe de l'histoire consiste à discerner le point (ou la zone) kairique où deux processus historiques consécutifs (ou même en rapport différent entre elles) s'ajustent, ainsi que le sens particulier que leur jointure kairique acquiert. L'arrêt de l'historien devant ce point kairique de plus ou moins grande importance équivaut à la pause que, dans le cas d'un texte musical, entraîne la notation d'un point d'orgue; autrement dit, à la fruition libre du sens particulier de ce point (ou de cette zone) kairique suggéré par le point d'orgue en question.

32.

LA MORALE DE DÉMOCRITE EST-ELLE UNE MORALE DU KAIROS?

Sur le plan de l'appréciation épistémologique de la connaissance, et selon des critères aristotéliens, la vérité est définie comme *adaequatio rei et intellectus*. Sur le plan de l'appréciation praxéologique du comportement et selon des critères démocritéens, l'activité de la conscience requiert une adaptation aux possibilités subjectives et objectives qui déterminent l'issue heureuse de l'action humaine entendue comme expression de l'intentionnalité de la conscience. L'obligation morale consiste dans le respect d'une attitude qui correspond aux besoins imposés objectivement par la situation à laquelle la conscience est chaque fois confrontée. Cette conception traduit la nécessité d'un accord de la conscience aux choses, sa faculté d'adaptation aux données sur lesquelles elle est appelée à intervenir. Ces points de vue réalistes ne supposent pas tant la passivité de la conscience (telle que l'entendront, entre autres, les Stoïciens, invoquant le postulat de son *assentiment* au monde), qu'ils ne manifestent une reconnaissance de l'utilité que présente l'acceptation d'une *mesure* qui puisse être, en même temps, un critère de comportement.

À la notion de mesure est aussi liée la notion de situation intentionnellement acceptée et approuvée, qui n'est pas en-deçà du nécessaire et du suffisant, mais ne va pas non plus très au-delà, et qui est exprimée par l'adverbe εὖ en premier composant de toute une série de substantifs, adjectifs et verbes¹. Mais le sens le plus adéquat semble être celui de «subtile supériorité». Les contraires de ces mots composés sont normalement exprimés par la substitution à ce

1. Par exemple, pour se limiter aux fragments de DÉMOCRITE: εὐγένεια (B 57); εὐδαιμονία (B 170 [D.-K.¹⁶ II, 178, 20]; B 171 [II, 179, 1]); εὐεστὼ (A 167 [II, 129, 15]; B 4 [II 113, 8]; B 140 [II 170, 1]); εὐθυμία (A 1 [II 84, 19]; A 33 [II 90 25]; A 166 [II 129 8]; A 167 [II 129 15]; A 169 [II 129 23]; B 191 [II 184 4]; B 258 [II 197, 12]); εὐμορφία (B 294 [II 206, 11]); εὐνοία (B268 [II 200, 15]; B 302 [II 222,20]).



préfixe de l'un ou de plusieurs des éléments suivants: α- (privatif); δυσ-; κακο-; μεγαλο-, respectivement et en fonction de la tradition, quand ils ne sont pas exprimés par un terme totalement différent². Tous les contraires des mots composés avec l'élément εὖ- signifient «être en-deçà» ou «dépasser», «inexistence», «insuffisance» ou même «surcapacité jusqu'à la gêne et la dissolution» et, en tout cas, mise de côté et, enfin de compte, disparition de la mesure.

Sur le plan ontologique, il est évident que la notion de mesure, en tant que moyenne recherchée et liée, par exemple, à la notion aristotélicienne de *mediété*³, implique une déclaration quantitative ou qualitative concrète, avant laquelle la qualité qu'elle exprime n'a pas suffisamment d'appui et risque de ne jamais arriver à confirmation, et après laquelle cette même qualité s'avère si intense et gênante pour elle-même qu'elle s'évanouit dans son excessivité. À côté de cette distinction, il y a place pour une autre, encore plus ténue, selon la-

εὐλογκία (B 3 [II 133, 4]); εὐσαρκία (B 1a [II 131, 9]); εὐσθένεια (B 57 [II 157, 12]); εὐτροπία (B 57 [II 157, 12]); εὐτυχία (B 106 [II 163, 13]); (cf. chez PLATON, *Protagoras*, 326 b: εὐρυθμία et εὐαρμοστία); εὐδοκία (A 135 [II 120, 88]); εὐλογχος (B 166 [II 178, 7]); εὐμαρής (B 223 [II 190, 5]); εὐμεγέθης (A 129 [II 113, 20]; 24), εὐξύνετος (B 119 [II 167, 2]); εὐοσμος (A 163 [II 128, 16]); εὐσταθής (A 1 [II 84, 21]; B 191 [II 184, 8]); εὐτακτος (B 61 [II 158, 3]); εὐτρητος (A 135 [II 116, 6]; 10), εὐτυχής (B 286 [II 206, 5]); εὐφυής (B 5, 111 136, 14; B 56 [II 157, 10]; B 109 [II 164, 8]); εὐφωνος (B 104 [II 163, 9]); εὐθυμειν (B 3 [II 132, 13]; B 183, 16; B 191 [II 185, 3]; B 286 [II 205, 7]; B 279 [II 203, 14]); εὐτυχεῖν (B 180 [II 181, 8]). Cf. surtout M. PROTOPAPAS-MARNELI, *Luxe ou absence de luxe selon les Stoïciens, Actes du Colloque Le Luxe et la Cité: penser le luxe*, Rouen, 2009.

2. Cf. ἀνιάσθαι contre εὐθυμειν; κολακείη contre εὐνοία; εὐτροπία contre εὐσθένεια; μεγαλογκία contre εὐογκία.

3. Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, A 1, 1052 b 20: μέτρον ἐστὶ ὃ τὸ ποσὸν γινώσκεται; *ibid.*, N 1, 108 a 2: ἀδιαίρετον τὸ μέτρον, μέτρον τὸ ἐν, τὸ ἐλάχιστον (cf. *ibid.*, A 1, 1052 b 18); *Éthique à Nicomaque*, Γ 6, 1113 a: κανὼν καὶ μέτρον ὁ σπουδαῖος, ἡ ἀρετὴ (cf. *ibid.*, K 5, 1176 a 17; *Politique*, Θ 4, 1326 a 36: ἔστι καὶ πόλεσι μεγέθους μέτρον. Cf. *Physique*, I 1, 251 b 20: τὸ νῦν ἐστὶ μεσότης τις, καὶ ἀρχὴν καὶ τελευτὴν ἔχον ἅμα; *Éthique à Nicomaque*, B 5, 1106 b 27: ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ μεσότης τις ἐν τοῖς πάθεσι καὶ ἐν τοῖς περὶ τὰ πάθη, αἱ ἀρεταὶ μεσότητες (cf. *ibid.*, B 7, 1108 a 31; B 9, 1109 a 20; Γ 8, 1114 b 27; Δ 13, 1127 a 16, par opposition aux termes ὑπερβολή, ἔλλειψις). Cf. *Éthique à Eudème*, Γ 2, 1231 a 5-39: βελτίστη ἔξις (synonyme de μεσότης cf. *ibid.*, Γ 3, 1231 b 25). Cf. *Éthique à Nicomaque*, E 9, 1133 b 32: ἡ δικαιοσύνη μεσότης; *ibid.*, B 6, 1107 a 6 et suiv.: ἡ μεσότης ἀκρότης πως; *ibid.*, B 6, 1107 a 26: μεσότης οὐκ ἔστιν ὑπερβολή καὶ ἔλλειψις.



quelle l'élément εὖ- sera entendu comme dénotant une légère supériorité qui n'est pas encore un excès; comme dénotant, par conséquent, l'existence d'une «marge minimale de sécurité» précédant la limite ultime de tolérance de la qualité impliquée et au-delà de laquelle commence l'excès réel et essentiel. Aussi la *mesure* dépend-elle de la *limite*, sans forcément coïncider avec elle, de sorte que, combinée avec elle, elle détermine cette différence minimale à l'intérieur de laquelle la qualité considérée acquiert sa valeur optimale.

Cette analyse préliminaire permet d'examiner la morale de Démocrite sous un angle nouveau qui est celui du *convenable*⁴. Dans ces conditions, *mesure*, *limite* et *convenance* définissent non plus statiquement mais dynamiquement l'attitude morale de la conscience face aux choses et aux situations et, par là-même, l'intention de la conscience de ne pas dépasser ses propres possibilités. L'objectif est d'atteindre non pas une simple qualité qui soit exprimée par le deuxième composant du terme composé chaque fois envisagé, mais la qualité optimale, qui sert donc de limite. Dans ces conditions, la seule restriction est celle qui impose à la conscience de demeurer en-deçà de tout dépassement de ce degré qualitatif.

Le fragment B 3 de Démocrite, qui appartient à l'ouvrage *De la Bonne Humeur ou Du Bonheur*, fait état des limitations de la conscience dans l'action: «celui qui cherche à vivre dans un état mental équilibré ne doit pas s'occuper de trop de choses, ni en particulier ni en compagnie d'autres hommes, et tout ce qu'il fait, il ne doit pas le vouloir au-delà de ses forces et de sa nature, mais veiller très attentivement à ce que, même si le sort s'en mêle et l'entraîne à des pensées excessives, il y renonce et n'entreprenne point davantage que ce qui est faisable, car s'étendre autant qu'il sied est plus sûr que s'étendre à excès»⁵. Certes, cette thèse se prête facilement à une interprétation déformée, comme c'est le cas chez Plutarque, qui prétend que, dans son enseignement, Démocrite fait de la bonne hu-

4. Cf. M. POHLENZ, Τὸ πρέπον. Ein Beitrag zur Geschichte des griechischen Geistes, *Göttinger Nachrichten*, Phil.-hist. Klasse, 1933.

5. Cf. fr. B 3 [D.-K.¹⁶ II, 132, 16-133,5]: τὸ εὐθυμεῖσθαι χρὴ πολλὰ πράσσειν, μήτε ἰδίῃ μήτε ξυνῇ, μηδὲ ἅσ' ἂν πράσσει, ὑπὲρ τε δύνανιν αἰρεῖσθαι τὴν ἑαυτοῦ καὶ φύσιν· ἀλλὰ τοσαύτην ἔχειν φυλακὴν ὥστε καὶ τῆς τύχης ἐπιβαλλούσης καὶ εἰς τὸ πλεόν ὑπηγεομένης τῷ δοκεῖν, κατατίθεσθαι, καὶ μὴ πλέω προσάπτεσθαι τῶν δυνατῶν· ἡ γὰρ εὐογκίη ἀσφαλέστερον τῆς μεγαλογκίης.



meur, c'est-à-dire de l'état mental équilibré, un état qu'il en coûte d'atteindre puisqu'il a pour prix l'inactivité⁶. Il est vrai, cependant, qu'une interprétation erronée de cette sorte peut être facilitée par la liaison de la notion de *bonne humeur*, c'est-à-dire d'état mental équilibré, avec la notion d'*intrépidité*, cette absence de crainte et de tremblement que, au témoignage de Cicéron, Nausiphane appelait *impassibilité*⁷. L'erreur d'interprétation est due à une sous-estimation des notions de mesure et de convenance, associée à une surestimation de la notion de limite, toutes entendues comme postulats et comme critères à la fois.

La conception démocritéenne de la mesure et de la limite (et de leur respect) permet, par ailleurs, d'attribuer une interprétation d'orientation totalement différente de l'ordinaire, extrêmement convenable, au fragment B 4, où les notions de *plaisir* et de *désagrément* sont entendues comme critères et termes de référence et d'évaluation de ce qui est *utile* ou *nuisible* à la conscience⁸. Selon cette interprétation, les notions de *plaisir* et de *désagrément* devront être rattachées à celles de *bonne humeur* et d'*intrépidité*, et même, éventuellement, à la notion épicurienne de *plaisir catastématique*, mais aussi à la notion stoïcienne d'*ataraxie*⁹. Le fragment B 31, par ailleurs, rattache indirectement toutes les notions qui précèdent à la notion

6. Cf. fr. B 3 (*ibid.*, II 132, 12-14 [PLUTARQUE, *De tranquillitate animi*, 2,465 et suiv.]): ὁ μὲν οὖν εἰπὼν ὅτι δεῖ τὸν ἐνθυμεῖσθαι μέλλοντα μὴ... ξυνῆι πρῶτον μὲν ἡμῖν πολυτελῇ τὴν εὐθυμίαν καθίστησι, γινομένην ὦνιον ἀπραξίας.

7. Cf. fr. B 4 (*ibid.*, II 133, 13-14. CLÉMENT D'ALEX., *Strom.*, II 130 [II 184 10 Stählin]: καθάπερ Ναυσιφάνης τὴν ἀκαταπληξίαν. ταύτην γὰρ ὑπὸ Δημοκρίτου ἀθαμβίην λέγεσθαι.

8. Cf. fr. B 4 (*ibid.*, II 133, 9-10): τέρψις καὶ ἀτερπία οὖρος «τῶν συμφόρων καὶ τῶν ἀσυμφόρων». Cf. *ibid.*, II 133, comm., 9 et suiv.: οὖρος < > τῶν περιηκμακόντων selon B 188 DIELS: οὖρος τῶν πρηκτέων; ZELLER: οὖρος τῶν πρηκτέων καὶ μὴ πρηκτέων (stoïc.); NATORP: ὄρος τῶν περιχειμένων (Hoyer); cf. *ibid.*, II: παρηκμακόντων, cf. DIELS, compl. et douteux (faux, Langerbeck).

9. Cf. E. MOUTSOPOULOS, La distinction épicurienne des plaisirs et sa réduction axiologique dans la morale stoïcienne, *Actes du VII^e Congrès de la Fédération Internationale d'Études Classiques*, Budapest, 1979, pp. 709-711. IDEM, *Phénoménologie des plaisirs*, Athènes, Grigoris, 1975; 2^e éd. Athènes, Université d'Athènes, 1981, pp. 34-37; cf. J.-M. GABAUDE, Les plaisirs selon Épicure, 5. Kairicité du plaisir catastématique à la lumière de la philosophie d'E. Moutsopoulos, *Diotima*, 11, 1983, pp. 211-214, notamment pp. 212-213. Cf. IDEM, *Le rationalisme d'Épicure* (trad. en grec), Athènes, Académie d'Athènes, 2009.

de sagesse, puisque la médecine et la sagesse y sont mises à contribution en parallèle, la première purifiant le corps des maladies et la seconde, des passions les âmes¹⁰. Mes propres points de vue interprétatifs sont confortés par le fragment B 191, dont les premières lignes semblent particulièrement importantes, car la bonne humeur y est reliée à la mesure et à la symétrie, alors que l'absence et l'excès sont reliés à l'instabilité des âmes¹¹. Enfin, le fragment B 33, où sont comparées la nature et l'éducation, se révèle particulièrement important du fait qu'il y est question de l'approche de la nature par l'éducation¹². Il relie, lui aussi, indirectement bien entendu, toutes les notions qui précèdent à la notion de connaissance du mode optimal de comportement de la conscience face aux situations par rapport auxquelles elle est appelée à prendre position.

Que la morale de Démocrite n'est pas une morale de l'inactivité, c'est ce que dit clairement le fragment B 119, où le facteur du hasard est envisagé comme fiction et prétexte à l'absence de volonté et comme ne résistant pas à la sagesse, alors qu'au contraire, la prudence bien comprise, combinée à la sagesse, est jugée capable de résoudre les problèmes de la vie. Dans le cadre de ces réflexions, l'emploi du terme *ὄξυδερκής* «vue perçante», dont la signification n'est pas sans rapport à celle de la quête du futur¹³, acquiert un poids particulier. Ce fragment est complété par le fragment B 166, où il est question d'images heureuses, c'est-à-dire pertinentes, au sens de représentations qui correspondent à des situations concrètes et permettent, par anticipation, d'y faire face¹⁴. Il convient de rapprocher

10. Cf. fr. B 31 (D.-K.¹⁶, II 152, 1-3; cf. CLÉMENT, *Pédag.*, I 6 [I 93, 15 Stählin]): *ιατρική μὲν... σώματος νόσους ἀκέεται, σοφίη δὲ ψυχὴν παθῶν ἀφαιρεῖται.*

11. Cf. fr. 191 (D.-K.¹⁶, II 184, 4-7 (185,9) [STOBÉE, *Ecl. eth.*, III 1,91 Wachsmann]): *ἀνθρώποισι γὰρ εὐθυμὴ γίνεται μετριότητι τέρψιος καὶ βίου συμμετρῆι, τὰ δ' ἐλλείποντα μεταπίπτειν τε φιλεῖ καὶ μεγάλας κινήσεις ἐμποιεῖν τῇ ψυχῇ.* Cf. fr. B 233 (D.-K.¹⁶, II 192, 1-3 [STOBÉE, *Ecl. eth.*, III 17,38 Wachsmann]): *εἴ τις ὑπερβάλῃ τὸ μέτρον, τὰ ἐπιτρεπέστατα ἀτερπέστατα ἂν γίγνοιτο.* Cf. aussi *infra*, n. 21.

12. Cf. fr. B 33 (D.-K.¹⁶, II 153, 1-3. CLÉMENT, *Strom.*, IV 151 [II 314,2 Stählin], STOBÉE, II 31,65 d [II 213,1 Wachsmann]): *ἡ φύσις καὶ ἡ διδασχὴ παραπλήσιόν ἐστι. καὶ γὰρ ἡ διδασχὴ μεταρυσμοὶ τὸν ἄνθρωπον, μεταρυσμοῦσα δὲ φυσιοποιεῖ.*

13. Cf. fr. B 119 (D.-K.¹⁶, II 166,25-167,2): *ἄνθρωποι τύχης εἰδῶλον ἐπλάσαντο πρόφασιν ἰδίης ἀβουλίας, βαιὰ γὰρ φρονήσῃ τύχη μάχεται, τὰ δὲ πλεῖστα ἐν βίῳ εὐξύνετος ὄξυδερκεῖ κατιθύνει.*

14. Cf. fr. B 166 (D.-K.¹⁶, II 178,5-10 (12) [SEXT., *Adv. math.*, IX 19]): *Δ<ημό-*

de cette thèse la conception de Démocrite relative à la responsabilité de la conscience, selon laquelle c'est de la conscience que dépend l'exploitation rentable ou inefficace d'une même situation, comme le disent clairement le fragment B 172¹⁵ et surtout le fragment B 173 où est mentionnée la nécessité de «guider» les situations et de les conduire à des solutions heureuses¹⁶. C'est pourquoi il est dit au fragment B 193 [5] que la sagesse détourne la conscience de commettre l'injustice, précisément parce qu'elle lui fournit à l'avance un modèle adaptable de comportement.

Le respect de la nature des situations et la conformité, l'adéquation, à l'originalité de chacune d'elles permettent d'y faire face de manière correcte et réussie. Il est inconsideré, pour la conscience, de ne pas aller à l'unisson avec elles¹⁷. À l'opposé de cette sorte d'irréflexion, qui constitue un dépassement de la mesure, Démocrite fait valoir le postulat de la modération, entendue comme l'adoption effective, par la conscience, de la mesure qui, à son tour, est entendue comme modèle de l'action raisonnée, c'est-à-dire de l'action au cours de laquelle l'intentionnalité inconsiderée éventuelle de la conscience se soumet aux exigences du *kairos*. La notion de *kairos* est indissociablement liée à la notion de mesure, qui permet la détermination correcte du moment de l'intervention de la conscience sur les situations, un moment ni excessivement prématuré ni excessivement tardif, qui se manifeste non pas statiquement, par la différence entre *avant* et *après*, mais dynamiquement, par la différence entre *pas – encore* et *jamais – plus*¹⁸.

Pour Démocrite, modération, *kairos* et bonté sont liés, comme

κριτος> δὲ εἰδωλὰ τινα φησὶν ἐμπελάζειν τοῖς ἀνθρώποις καὶ τούτων τὰ μὲν εἶναι ἀγαθοποιὰ τὰ δὲ κακοποιὰ. ἔνθεν καὶ εὖχετο εὐλόγων τυχεῖν εἰδώλων. εἶναι δὲ ταῦτα μεγάλα καὶ ὑπερφυῆ καὶ δύσφθαρτα μὲν. οὐκ ἄφθαρτα δέ, προσημαίνειν δὲ τὰ μέλλοντα...

15. Cf. fr. B 172 (D.-K.¹⁶, II 179, 4-5 (8) [STOBÉE, *Ecl. eth.*, III 1,91 Wachsmann]): ἀφ' ὧν ἡμῖν τὰγαθὰ γίγνεσθαι, ἀπὸ τῶν αὐτῶν τούτων καὶ τὰ κακὰ ἐπαυρισκόμεθ' ἄν...

16. Cf. fr. B 173 (D.-K.¹⁶, II 179, 9-11 (14) [STOBÉE, *Ecl. eth.*, III 4,51 Wachsmann]): ὁ ἄνθρωπος κακὰ ἐξ ἀγαθῶν φύεται, ἐπὴν τις τὰγαθὰ μὴ ἐπιστῇται ποδηγετεῖν μηδὲ ὀχεῖν εὐπόρως.

17. Cf. fr. B 289 (D.-K.¹⁶, II 205, 16-17 [STOBÉE, *Ecl. eth.*, IV 44,64 Wachsmann]): ἀλογιστίη μὴ ξυγχωρεῖν ταῖσι κατὰ τὸν βίον ἀνάγκαις.

18. Cf., par ex., E. MOUTSOPOULOS, Catégories temporelles et kairiques, *Université d'Athènes, Annuaire Scientifique de la Faculté de Philosophie*, 1961-1962,

LA MORALE DE DÉMOCRITE EST-ELLE UNE MORALE DU KAIROS? 243

en témoigne le fragment B 229¹⁹, tandis que le fragment B 228 offre un exemple pittoresque d'absence de modération propre aux *ignorants*, comparés aux acrobates qui évoluent dans l'*orchestra* entre des objets pointus et risquent de se tuer au moindre faux pas²⁰. La mort n'est pas, bien sûr, le seul prix de l'action risquée ou de l'action excessive, autrement dit, sans mesure: il ne faut pas moins éviter la tristesse, prix qu'entraîne l'excès dans l'expérience vécue du plaisir, par exemple, qui a pour conséquence, à long terme, sa perte d'intensité, comme le suggère le fragment B 235²¹. Le comportement idéal sera, dans ce cas, celui qui repose sur la technique de ladite «méthode des essais et des erreurs» que Platon, après Damon, appelle πεττεία²². Le danger est, comme le révèle le fragment B 226, confirmant ce qui précède, la définition erronée, au lieu de la définition correcte, de la mesure qui exprime le *kairos*²³. Il conviendra de rapprocher de ces thèses ce qui a été dit précédemment sur la mesure, exprimée par le composant εὖ, ainsi que ce qui a résulté de l'analyse de ce dernier comme exprimant à la fois un minimal et un optimal, un léger excès qui se situe entre le normal et l'unique, autrement dit, ce qui excelle.

La conclusion qui ressort naturellement des analyses, réflexions et appréciations qui précèdent est que la morale de Démocrite, en

pp. 400-436 (en grec); IDEM, Maturation et corruption. Quelques réflexions sur la notion de «kairos», *Revue des Travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques, et Comptes rendus de ses Seances*, 131, 1978/1, pp. 1-20.

19. Cf. fr. B 229 (D.-K.¹⁶, II 191, 9-10 [STOBÉE, *Ecl. eth.*, III 16,19 Wachsmann]): φειδῶ τι καὶ λιμὸς χρηστή, ἐν καιρῷ δὲ δαπάνη. γινώσκειν δὲ ἀγαθοῦ (cf. la traduction in D.-K.¹⁶, *ad loc.*: «Kargheit und Hunger ist nützlich, zur rechten Zeit aber auch Aufwand; das zu entscheiden ist Sache des Tüchtigen»).

20. Cf. fr. B 228 (D.-K.¹⁶, II 191, 1-4 (8) [STOBÉE, *Ecl. eth.*, III 16,18 Wachsmann]): οἱ τῶν φειδωλῶν παῖδες ἀμαθέες γινόμενοι, ὥσπερ οἱ ὀρχησται οἱ εἰς τὰς μαχαίρας ὀρούοντες, ἦν ἐνὸς μούνου <μῆ> τύχῳσι καταφερόμενοι, ἐνθα δεῖ τοὺς πόδας ἐρεῖσαι, ἀπόλλυνται.

21. Cf. fr. B 235 (D.-K.¹⁶, II 192,8-12 (16) [STOBÉE, *Ecl. eth.*, 18,35 Wachsmann]): ὅσοι... τὰς ἡδονὰς ποιέονται ὑπερβεβληκότες τὸν καιρὸν αἱ μὲν ἡδοναὶ βραχεῖαι καὶ δι' ὀλίγου γίνονται... αἱ δὲ λύπαι πολλάι... Cf. *supra*, et n. 11.

22. Cf. PLATON, *République* VI, 487 c; *Phèdre*, 274 d. Cf. ARIST. QUINT., p. 26 Meibom: Διὸ καὶ τῶν μερῶν τῆς μελοποιΐας ἡ καλουμένη πεττεία τὸ χρησιμώτατον ἐν ἐκλογῇ τῶν ἀναγκαιοτάτων φθόγγων ἐκάστοτε θεωρουμένη.

23. Cf. fr. B 226 (D.-K.¹⁶, II 190, 15-16 [STOBÉE, *Ecl. eth.*, III 13,47 Wachsmann]): οἰκῆιον ἐλευθερίας παρρησίη. κίνδυνος δὲ ἡ τοῦ καιροῦ διάγνωσις (cf. la traduction in D.-K.¹⁶, *ad loc.*: «... die Gefahr liegt dabei in der Abmessung des richtigen Zeitpunktes»).

tant que morale de la mesure, de la limite, de la modération, de la sagesse, du convenable et de toutes les autres notions qui sont apparues au cours du chemin ici parcouru comme liées à elles et éclairées d'une lumière particulière, du fait de leur liaison à la notion de *kairos*, pourrait éventuellement être qualifiée précisément de *morale du kairos*, au sens général qu'il devient possible d'attribuer à ce terme polyvalent, recouvrant des notions qui ont une définition catégorielle quantitative et qualitative, mais aussi spatiale et temporelle. Ajoutons qu'une morale du *kairos* n'est pas nécessairement une morale de la temporisation mais, comme l'a montré clairement l'analyse des fragments de Démocrite, une morale de la quête de l'optimal²⁴. Vu l'importance qu'acquiert la notion de *kairos* dans la morale de Démocrite, la vérité de l'opinion attribuée, entre autres, à Philolaos²⁵ se trouve confirmée: τὰ τοῦ καιροῦ μέτρα δεῖν εἰδέναι ὡς ὑπάρχοντος ὅρου τῆς φιλοσοφίας.

24. Ces analyses ne seraient pas complètes si, outre les fragments authentiques de Démocrite, on ne citait deux fragments, au moins, de ceux qui sont connus sous le titre de Γνωμαὶ χροῦσται et attribués à Democrates (cf. les Γνωμαὶ de Democrates, D.-K.¹⁶ II 153, 16), dont la personne a été étroitement associée à celle de Démocrite et dont les textes sous son nom, dans l'édition Diels-Kranz, ont été intercalés parmi les textes démocritéens authentiques. Cf. E. Wellmann, *Pauly's R. E.*, 9 A, 1903, s. v. Democrates, n° 12, p. 134: «Unter dem Titel Δημοκράτους φιλοσόφου γνῶμαι ist eine Sammlung von 86 Sprüchen überliefert, welche zuerst Lucas HOLSTENIUS (Rom, 1638) aus einer barberinischen, zuletzt J. G. ORELLI (in den *Opuscula Gaecor. veter. sententiosa et moralia* I, Leipzig 1819), nach einer palatinischen Hs herausgegeben hat. Wir haben in ihr einen Auszug aus derselben Sammlung ethischer Fragmente des Demokrit (cf. *ibid.*, pp. 137 et suiv.), welche Stobaios benutzt hat. LORTZING, Über die ethische Fragmente Demokrits, *Programm des Berliner Sophien-Gymnasiums*, 1873, 9». Ces deux fragments, qui portent dans l'édition D.-K.¹⁶ les numéros B 87 (II 161, 7-8: τὸν φαῦλον παραφυλάττειν δεῖ μὴ καιροῦ λάβηται: seule la mauvaise intention définit l'acte selon le *kairos* au sens de l'opération réussie répréhensible) et B 94 (II 162,5: μικραὶ χάριτες ἐν καιρῷ μέγισται τοῖς λαμβάνουσιν: ici réapparaît la conception de la relation entre optimal et minimal comme une relation caractérisant le *kairos*) expriment simplement une morale orientée dans la même direction que celle vers laquelle semble l'être la morale exprimée par les fragments démocritéens authentiques et dont ne semble pas s'écarter le sens du fragment non authentique B 302 (II 222, 5-6: ταῖς τῶν καιρῶν μεταβολαῖς καὶ οἱ σφόδρα δυνατοὶ τῶν ἀσθενεστέρων ἐνδεεῖς γίνονται: ici s'insinue la notion d'inadéquation.

25. Par l'auteur anonyme qui cite ce fragment (p. 201: WESCHER, Φιλολάου καὶ Ἀριστοτέλους, Ἰσοκράτους τε καὶ Ἀριστοφάνους καὶ Ἀπολλωνίου, Schneider, *Gr. Po-liork.*, II, p. 10), alors qu'Athénée le Mathématicien, *Mechan.*, p. 4 (Wescher), écrit sur Στράτωνος καὶ Ἑστιάου καὶ Ἀρχύτου καὶ Ἀριστοτέλους. Cf. D.-K.¹⁶ I 419, 9-20.

33.

L'IDÉE D'EXCELLENCE DU CITOYEN DANS LA TRADITION PHILOSOPHIQUE

Pour Platon, Socrate aurait été un modèle de citoyen, parce que respectueux à l'extrême des lois de sa cité¹, tout en ayant conscience de ses devoirs envers lui-même, qui auraient consisté, en substance, à examiner son statut existentiel par rapport à celui des autres. Déjà dans son premier ouvrage, l'*Apologie*, Platon lui prête une maxime célèbre, aux termes de laquelle «une vie non soumise à examen (sc. philosophique) est invivable»². Et dans l'un de ses derniers dialogues, faisant partie d'une trilogie demeurée inachevée, écrits à la suite de sa quasi-conversion et du quasirejet de sa propre théorie des idées, après la critique qu'en avait faite Aristote, élève génial, mais turbulent, le fondateur de l'Académie, pourtant si sévère à l'égard des artistes de son temps, qu'il accuse de pratiquer les techniques des Sophistes³, revient textuellement sur cette expression en alléguant que, «si l'art venait à nous manquer, notre vie, déjà si difficile à supporter, deviendrait invivable»⁴. L'identité frappante des deux formules, distantes de plusieurs décennies, marque l'identité des préoccupations qu'ils désignent respectivement. Entre les deux s'insère l'affirmation de Socrate qui établit, dans le *Phédon*, que la philosophie est une musique par excellence⁵. Cette identification, formulée à propos de deux activités instauratives⁶, fait du philo-

1. Cf. *Criton*, 50 a et suiv.

2. Cf. *Apologie*, 26 a.

3. Cf. *Sophiste*, 232 b et suiv.; cf. E. MOUTSOPOULOS, Du fondement ontologique de l'art dans le *Sophiste* de Platon, in IDEM, *Questionnements philosophiques*, t. 2: *Rétrospectives et restructurations*, Athènes, Éd. de l'Université, 1978, pp. 68-76.

4. Cf. *Politique*, 299 e.

5. Cf. *Phédon*, 61 a.

6. Cf. Ét. SOURIAU, *L'instauration philosophique*, Paris, P.U.F., 1939.



sophe nourri de musique le citoyen idéal. De son côté, la *République* fait écho à la doctrine de Damon⁷ pour qui l'enseignement de la *bonne* musique, respectueuse de ses propres lois⁸, est essentiel à la formation du bon citoyen en herbe, garant, de surcroît, de la pérennité de la cité. Et Aristote, d'épouser les mêmes opinions⁹, suivi par les Stoïciens¹⁰ et par Augustin, auteur, entre autres, d'un traité *De la musique*¹¹, à côte de *La Cité de Dieu*¹². Plusieurs siècles plus tard, Kant, chrétien fidèle, rejoindra, à sa manière, la problématique du questionnement existentiel du citoyen consciencieux, en émettant les quatre interrogations fondamentales auxquelles sa philosophie se résume¹³ et dont la troisième¹⁴ sous-entend la thèse platonicienne¹⁵ et, surtout, chrétienne, de l'immortalité de l'âme¹⁶, condition requise pour une vie future, mais, encore, pour un avenir imminent: une paix perpétuelle.

Entre-temps, lors de la basse antiquité, Proclus, successeur pénultième de Platon à la direction de l'Académie, et qui avait été formé à Alexandrie, païen dont la doctrine fut brillamment christianisée dans les écrits dionysiens avant de gagner l'Occident et d'alimenter les mysticismes médiévaux de tous bords, essaya de commenter les thèses de Damon, telles que transmises par Platon, sur le statut du citoyen.

7. Cf. *République* III, 398 a-e; IV, 424 c.

8. Cf. P.-M. SCHUHL, *Platon et l'art de son temps (Arts plastiques)*, Paris, Alcan, 1933; IDEM, *Platon et la musique de son temps*, *Rev. Internal. de Philos.*, 1955, pp. 276 et suiv.; E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon*, 2^e éd., Paris, P.U.F., 1989, pp. 305 et suiv.

9. Cf. *Métaph.*, M 1, 1087 b 35 et suiv.; *Politiques* Δ 3, 1290 a 19 et suiv.; Θ 5, 1340 b 7 et suiv.

10. Cf. PHILODÈME, *De Mus.*, 1, 11, p. 12 Van Krevelen; 1, 13 et 3, 77 (pp. 14 et 116 Van Krevelen); cf. *ibid.*, 4, 33, 34 (p. 214 Van Krevelen).

11. Cf. *Œuvres* (sous la dir. de L. Jerphagnon) t. 1, trad. L. Dumas, Paris, Gallimard, 1998, pp. 555-730.

12. Cf. *ibid.*, t. 2 (trad. L. Jerphagnon), livre II, Paris, Gallimard, 2000, XIV-XV, pp. 62-65.

13. Cf. *Critique de la raison pure*, AK, III, p. 522 (*in fine*); OP, 1 (texte établi par Fr. Marty et al.), Paris, Gallimard, 19, p. 1365.

14. Cf. *ibid.*; «was darf ich hoffen?».

15. Cf. *Phédon*, 61 a-d.

16. Cf., entre autres, *Crit. de la raison pratique*, AK, V, pp. 132-134; OP, II (texte établi par Luc Ferry et Heinz Wisman), Paris, Gallimard, 1981, pp. 769-771.

34.

LE MODÈLE DAMONIEN D'ÉGALITÉ CIVIQUE ET SON INTERPRÉTATION CHEZ PROCLUS

Nous avons longuement et à plusieurs reprises disserté sur la philosophie de la musique grecque sous ses divers aspects. À part notre travail, jugé classique, sur *La musique dans l'œuvre de Platon*¹, et traduit dans nombre de langues, nous pourrions citer *La philosophie de la musique dans la dramaturgie antique. Formation et structure*², ainsi qu'une interminable série d'études plus particulières portant sur la transmission de la théorie politico-musicale du pythagoricien Damon d'Oa³, connu à travers ses fragments⁴, eux-mêmes contenus principalement dans la *République* de Platon⁵, mais dont on retrouve des échos chez Aristote⁶ et jusque chez Philodème⁷, sans mentionner Proclus, cela va de soi, qui, pour sa part, s'efforce de commenter, à quelque mille ans de distance l'*Aréopagitique* de Damon (prononcé en 443 avant notre ère, et qui lui valut l'exil) ou du moins ce que Platon prétend être en mesure d'en rapporter.

1. Paris, P.U.F., 1959; 2^e éd., Paris, P.U.F., 1989.

2. Athènes, 1975; 2^e éd., Paris, Vrin, 1999.

3. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Beauté et moralité musicales: une initiative damonienne, un idéal athénien, in IDEM, *L'univers des valeurs, univers de l'homme. Recherches axiologiques*, Athènes, Académie d'Athènes, 2005, pp. 257-264; et *Mousikè et Arètè*, Paris, Vrin, 2006, pp. 41-46; IDEM, L'idée de kalokagathia, *Les enjeux actuels de l'Éthique, Entretiens I.I.P. de Tokyo*, 1995, pp. 21-34.

4. Rassemblés par F. LASSERRE, *Plutarque, De la musique*, texte, traduction, commentaire, précédés d'un étude sur *L'éducation musicale dans la Grèce antique*, Olten et Lausanne, Urs Graf, 1954, notamment pp. 74-79.

5. Cf. *Rép. III*, 398 d et suiv.; 399 c et suiv.

6. Cf. E. MOUTSOPOULOS, L'éducation musicale comme préfiguration de l'égalité politique chez Aristote, in IDEM, *Variations sur le thème du kairos. De Socrate à Denys*, Paris, Vrin, 2002, pp. 109-112; cf. IDEM, Culture morale et politique chez Aristote, in IDEM, *Philosophie de la culture grecque*, Athènes, Académie d'Athènes, pp. 182-194. Cf. *infra* et la n. 46.

7. Cf. IDEM, La philosophie de la musique dans l'ancien stoïcisme, *Pragmata*.

Ce qui intéresse Platon en tant que philosophe et ce qu'il retient surtout de l'enseignement de Damon, c'est l'exercice de la philosophie comme initiation à la vie politique saine marquée par une propédeutique musicale correcte qui prédispose à la vertu par l'habitude, grâce à la pratique exclusive de formes éprouvées pour leur action bénéfique sur le psychisme des futurs citoyens. C'est cette dualité théorique représentée par l'appréciation platonicienne du daemonisme que Proclus met en valeur dans son *Commentaire sur la République*⁸, en soulignant les effets produits par tel ou tel aspect ou détail musical sur les esprits. Ne nous y trompons toutefois pas: le millénaire écoulé depuis Damon jusqu'à Proclus fut témoin de véritables bouleversements en matière de musique. Les théoriciens de l'époque hellénistique ont hautement contribué à brouiller les pistes, chacun interprétant à sa manière une théorie déjà bien fluide au siècle d'or, surtout en ce qui concernait les dites «harmonies». Et l'incertitude, voire la confusion, de se perpétuer à travers le moyen âge jusqu'à nos jours⁹. En fait, si de la rythmique grecque on connaît presque tout, grâce à l'apport précis de la métrique, l'«harmonique», elle, demeure pour nous un domaine quasiment interdit à propos duquel se profile, toujours valable, la formule que je me plais à répéter: *ignoramus, ignorabimus*.

C'est donc à un niveau pour ainsi dire livresque que Proclus se meut en l'occurrence et qu'il s'attaque à un dossier dont il est à peine en mesure de saisir les données techniques et, a *fortiori*, de les mettre convenablement et adéquatement à profit, quitte cependant à en extraire le sens purement philosophique que Platon avait entendu leur prêter¹⁰. Il en sera de même plusieurs siècles plus tard au sujet de la série d'épigrammes anonymes relatives aux *échoi* («modes» musicaux) byzantins, qui mentionnent à ratardement des *éthè* d'«harmonies» de type daemonien célébrées par Platon sans avoir pratiquement aucun rapport réel avec elles¹¹. Les «harmonies», telles

Festschrift für Klaus Oehler (K. M. Hingst - M. Latsi, eds.), Tübingen, Gunter Narr Verlag, 2008, pp. 81-85.

8. PROCLUS, *Commentaire sur la République*, trad. par A.-J. Festugière, t. 1, Paris, Vrin, 1970, pp. 71-82.

9. Cf. J. CHAILLEY, Le mythe des modes grecs, *Acta Musicologica*, 28/IV, pp. 137-163; cf. IDEM, *Revue de Musicologie*, 38, 1956, pp. 96-98; IDEM, L'hexatonique grec d'après Nicomaque, *Revue des Études Grecques*, 69, 1956, pp. 73-100.

10. Cf. *Philèbe*, 17 c-d.

11. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Arts libéraux et philosophie à Byzance, *Actes du*

que Damon les concevait, seraient plutôt des modèles ou plutôt des modules appliqués dans la pratique d'accorder la lyre et s'il leur arriva jamais d'avoir un rapport lointain avec quelques correspondants byzantins, ce serait non point avec les *échoi* mêmes, mais avec les *apéchémata* chantés de ceux-ci, formules condensées, ne comportant que deux traces manifestes de caractéristiques ayant trait à quelque indice de comportement moral¹².

Dans ces conditions, on distinguera trois plans différents, quoique connexes, sur lesquels s'exprime l'intérêt de Proclus en tant que commentateur de Platon, lui-même interprète de Socrate à travers les thèses damoniennes: 1° un plan esthétique, avec ses aspects techniques adhérents¹³; 2° un plan psychologique comportant, entre autres, une configuration pédagogique; et 3° un plan politique censé résulter de la conduite satisfaisante des esprits sur les plans précédents. Les valeurs respectives à instaurer, à honorer et à sauvegarder seraient la beauté, la vertu¹⁴, surtout en tant que courage, et la justice¹⁵.

Le plan esthétique laisse apparaître les particularités de chacun des éléments qui composent l'ensemble d'une forme musicale, notamment la mélodie et le rythme, à l'excellence desquels le *Protagoras* platonicien reconnaît déjà une nécessité vitale¹⁶. On notera qu'il

IV^e Congrès International de Philosophie Médiévale, Montréal, 1967, pp. 79-88.

12. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon*, § 43 et suiv. pp. 69 et suiv.; IDEM, Modal «Ethos» in *Byzantine Music, Akten des XVI. Internat. Byzant. Kongr.*, t. 2, 7 (32, 7), Wien, 1981, pp. 3-6. Cf. déjà R. P. WINNINGTON-INGRAM, *Mode in Ancient Greek Music*, Cambridge, Univ. Press, 1936.

13. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Le droit à la culture d'après Platon, in IDEM, *Poïesis et Technè*, t. 3: *Évocations et résurgences*, pp. 96-108.

14. Cf. IDEM, La notion d'*arété* dans le commentaire de Proclus sur le *Premier Alcibiade* de Platon, in IDEM, *Variations sur le thème du kairos. De Socrate à Denys*, Paris, Vrin, 2002, pp. 156-165.

15. Cf. IDEM. De la quadruple racine de la raison pratique chez Platon, *Athéna*, 1965, pp. 12-16 et IDEM, *Questionnements philosophiques*, t. 2, Athènes, Éd. de l'Université, 1978, pp. 122-125.

16. Cf. *Protag.*, 326 b: πᾶς γὰρ ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου εὐρυθμίας τε καὶ εὐαρμοστίας δεῖται; cf. PROCLUS, in *Rempubl.*, I, 56, 1, 9-10 (Kroll): εὐαρμοστίας καὶ εὐρυθμίας. Ici l'ordre des notions est inversé par rapport au *Protagoras*, mais conformément à celui suivi dans la *République*.

est fait état non point de n'importe quelle qualité de ces éléments mais d'une qualité portée au plus haut degré. C'est le sens que le préfixe *εὖ-* confère en général¹⁷ aux substantifs qu'il précède. Aux éléments prétendument irrationnels de la musique, le rythme et l'harmonie, Proclus ajoute l'élément rationnel par principe: la parole, qui, à l'origine, faisait partie intégrante de la réalité musicale¹⁸, et la rattache à l'excellence des autres éléments, sous la dénomination d'*eulogie*¹⁹. Sous ce rapport, il est essentiel de remarquer que le Diadoque établit une espèce de hiérarchie entre les données élémentaires des formes anciennes de la musique unitaire, du fait qu'il subordonne le rythme et la mélodie au *logos* (à la fois parole et raison) qui demeure pour lui l'épine dorsale de l'œuvre musicale, du moins telle qu'elle le fut avant le développement de la musique concertante contre laquelle Platon fulmine en invoquant le mélange des genres survenu avec l'avènement d'une théâtrocratie ayant vicié les goûts d'un public admirateur naïf de la virtuosité²⁰. En tout état de cause, la hiérarchie en question ne manque pas de justification politique²¹: exprimée par la parole, la raison innée sert de mise en ordre de l'irrationnel.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

Le plan psychologique concerne l'influence de la musique, à travers le corps, sur l'âme. Platon formule dans le *Timée* une théorie originale, bien que complexe, de l'audition²², d'ailleurs plus ou moins

17. Cf. E. MOUTSOPOULOS, La morale de Démocrite est-elle une morale du *kairos*?, *Actes du I^{er} Colloque Internat. sur Démocrite* (1983), Xanthi, 1984, pp. 317-326.

18. Cf. IDEM, La rupture de l'unité constitutive de la parole, de la musique et de la danse et la critique platonicienne du théâtre, *Actes Sud*, Théâtre National de Chaillot, 1986/4 (n^o *Haine du Théâtre*), pp. 63-67.

19. Cf. *in Rempubl.*, I, 56, 1, 8-9. K.: εὐλογίας, I, 56, 1, 11-12: εὐλογίας. Cf. *infra*, et la n 40.

20. Cf. *Lois VII*, 700 a et suiv.; cf. *infra*, et la n. 31.

21. Cf. *in Rempubl.*, I, 56, 7-14 K.: (ὁ Σωκράτης) τὸν πολιτικὸν φυλάττων, ἀλλ' οὐκ εἰς τὸν μουσικὸν μεταπεσεῖν ἐθέλων, καὶ εἰς Δάμωνα τὴν περὶ τῶν ῥυθμῶν ἀποπέμψας θεωρίαν ἐν ἐκ πάντων συλλογίζεται. Χρῆναι τὸν παιδευτικὸν εὐλογίας στοχάζεσθαι καὶ εὐαρμοστίας καὶ εὐρυθμίας, τάχα καὶ τούτοις εἰς πᾶσαν βλέπων τὴν ψυχὴν. διὰ μὲν γὰρ τῆς εὐλογίας ὁ ἐν ἡμῖν τελειοῦται λόγος, διὰ δὲ τῆς εὐαρμοστίας καὶ εὐρυθμίας τὸ ἄλογον κοσμεῖται.

22. Cf. *Timée*, 61 a-b; 80 a-b.



conforme à celle de la tripartition de l'âme, exposée dans la *République*²³, et aux termes de laquelle les gens niais parce qu'incultes ne ressentiraient à l'audition d'œuvres musicales qu'un simple plaisir, alors que les gens cultivés en saisiraient les messages profonds qui leur seraient salutaires²⁴. Sur la différence du niveau intellectuel des uns et des autres Platon insiste également dans le *Théétète*²⁵ et dans le livre VII de la *République*²⁶. L'influence s'exerce certes, moyennant l'harmonie et le rythme. Mais Proclus ajoute dans son *Commentaire*, faisant ainsi écho à la *Republique*²⁷, qu'il est impératif de ne point se contenter de se référer aux apparences, mais de chercher à s'élever à partir des rythmes et des harmonies sensibles à leurs homologues intelligibles qui conviennent à notre propre intelligence²⁸.

Il s'agit, en somme, de remonter aux raisons universelles qui dominent tout processus visant à atteindre la vérité²⁹. Proclus met également l'accent sur le caractère pédagogique de la pratique musicale parallèlement à celle de la gymnastique. Cette dernière contribue à la formation du corps; l'autre, à la formation de l'âme: autrement dit, du caractère du futur citoyen qui doit, avant tout acquérir du courage, afin d'être en mesure de défendre efficacement la cité. D'où

23. Cf. *Rép.* IV, 443 d.

24. *Tim.*, 80 b. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Science harmonique et empirisme musical chez Platon, *Actes du XII^e Congrès Internat. de Philos. des Sciences* (1968), Paris, A. Blanchard, 1971, pp. 109-112.

25. Cf. IDEM, La signification du merveilleux dans le *Théétète* de Platon, *Parnassos*, 7, 1965, pp. 83-87; *Théét.*, 155 e.

26. *Rép.* VII, 530 d-e.

27. *Ibid.*

28. Cf. *in Rempubl.*, 63, 10-15 K.: πανταχοῦ δεῖ... τὸν ποιητὴν εἰς δύο ταῦτα βλέπειν καὶ ἐν ταῖς μιμήσεσιν καὶ ἐν ταῖς ἀρμονίαις καὶ ἐν τοῖς ῥυθμοῖς τὸ καλὸν καὶ τὸ ἀπλοῦν, ὧν τὸ μὲν ἐστὶ νοερὸν τὸ δὲ θεῖον· καὶ εἰκότως· δεῖν γὰρ ὁμοιωθῆναι τούτοις τὴν ψυχὴν πρὸ αὐτῆς οὖσιν· καὶ γὰρ μετ' αὐτὴν σῶμα καὶ ὕλη, αὕτη μὲν αἰσχος οὖσα, σῶμα δὲ σύνθετον.

29. Cf. *ibid.*, 60,3 - 6 K.: ὥσπερ εἰς τὴν πρὸ ταύτης, ἥνικα εἰς τὰς ἐπιστήμας ζητῶν τὰς ἐχούσας τι πρὸς τὴν ἀλήθειαν ὁλκὸν ἀξιοῖ καὶ τὴν ἀρμονίαν μὴ τὴν αἰσθητὴν ἀσπάζεσθαι.... ἀλλ' εἰς τοὺς καθολικοὺς ἀνάγειν λόγους, μεθιστᾶσαν τὸν νοῦν ἡμῶν εἰς τὰ νοητὰ ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν. Sur la supériorité des réalités intelligibles, cf. E. MOUTSOPOULOS, *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1985; 2^e éd., Paris, L'Harmattan, 2006, pp. 56 et suiv.



le rôle pédagogique primordial de la musique, qui se résume à habituer le citoyen à aimer et à pratiquer de préférence la musique que les connaisseurs et les gouvernants jugent apte à lui inculquer les qualités requises³⁰. Il importe de souligner le rôle des autorités de l'état à côté de celui des enseignants eux-mêmes dans l'établissement des programmes, rôle assez minutieusement précisé par Platon dans les *Lois*³¹ qui, en plus des formes musicales qui renforcent les prédispositions à faire preuve de courage, privilégient également celles qui contribuent à renforcer l'esprit religieux, ce qui n'était guère expressément signalé dans la *République*³². Le politique a, par conséquent son mot à dire en la matière, même en dépit du spécialiste en musique³³. Cependant l'idéal de la juste mesure et de l'équité exige que ni le politicien manque de culture ni le musicien demeure en retrait des affaires de la cité en évitant d'y participer, car il ne sera pas au courant des effets psychologiques, partant pédagogiques, des matières à enseigner³⁴. Du coup, celles-ci seront sélectionnées d'office, toute autre en étant exclue. Il en est ainsi plus exactement de certaines formes avantagées par les autorités précisément parce qu'elles favorisent l'acquisition de vertus viriles. Outre les autres formes rythmiques attribuées par Platon à Damon³⁵, il est question de la παριαμβίς³⁶. À l'opposé se situeraient les formes convenant à des

30. Cf. *in Rempubl.*, I, 59, 27 et suiv. (K.): καὶ ταύτην εἴποις ἂν εἶναι τὴν παιδευτικὴν μουσικὴν ὑπὸ τῷ πολιτικῷ τεταγμένην τῇ γυναστικῇ σύστοιχον, εἰς ἣν ὁ ἐν Πολιτείᾳ Σωκράτης βλέπων τοὺς περὶ ἁρμονιῶν καὶ ῥυθμῶν κεκίνηκεν λόγους.

31. *Lois* VI, 765 a-d; VII, 802 d-e; 812 e - 813 d. Cf. *supra*, et la n. 20.

32. Cf. *Rép.* III, 398 a et suiv.

33. Cf. *in Republ.*, I, 54, 7-9 (K.): λέγωμεν τοίνυν καὶ πρὸς ταύτην τὴν ζήτησιν τῷ πολιτικῷ προσήκειν καὶ περὶ ἁρμονιῶν τι λέγειν καὶ περὶ ῥυθμῶν, ἀλλ' οὐχ ὡς τῷ μουσικῷ.

34. Cf. *in Republ.*, 54, 16-22 (K.): διὸ καὶ ὀρθῶς... λέγοντες ὡς ἄρα δεῖ μήτε τὸν πολιτικὸν ἄμουσον εἶναι μήτε τὸν μουσικὸν ἀπολίτευτον, ὃ μὲν γὰρ ἄμουσος ὢν οὐδ' ὅτι συντελεῖ τις ἁρμονία πρὸς παιδείαν γινώσεται διὰ τὴν ἄγνοιαν τῆς μουσικῆς. ὃ δὲ ἀπολίτευτος ὢν ὁμοίως ἀσπάσεται πάσας, ὅσαι τε συντείνουσιν εἰς ἀπαιδευσίαν καὶ ὅσαι συντελοῦσι πρὸς παιδείαν.

35. Cf. *Rép.* III, 399 e et suiv.

36. Cf. *in Rempubl.*, I, 61, 2-11 K.: τοὺς μὲν οὖν ρυθμούς, ἐξ ὧν καὶ Δάμωνος (ὁ Σωκράτης) ἀκοῦσαι λέγει καὶ ἀποδέχεται τοῦ λόγου, δηλὸς ἐστὶν τῶν μὲν συνθέτων τὸν ἐνόπλιον ἀποδεχόμενος, ὃς ἐστὶν ἐκ τε ἰάμβου καὶ δακτύλου καὶ

femmes parce qu'exprimant des lamentations³⁷; et celles qui sont habituelles aux festins, du fait qu'elles expriment le relâchement³⁸. Le souci majeur des gouvernants étant d'assurer aux citoyens en herbe une instruction civique correcte, il est impératif que les moniteurs en musique soient en mesure d'y répondre en déterminant les formes à la fois bienséantes et bienfaisantes, de même que les formes nocives, pour en détourner les jeunes tout en leur inculquant une prédilection pour les premières, avec tous les effets escomptés à la longue³⁹. Tout mélange serait inacceptable, partant condamnable⁴⁰,

τῆς παριαμβίδος· τοῦτον γὰρ ἀνδρικὸν ἦθος ἐμποιεῖν καὶ παρατεταγμένον πρὸς πάσας τὰς ἀναγκαίας καὶ ἀκουσίους πράξεις. τῶν δὲ ἀπλῶν τὸν ἡρῶον δάκτυλον, περὶ οὗ καὶ λόγων φησὶν ἀκοῦσαι Δάμωνος καὶ δάκτυλόν τε καὶ ἡρῶον διακοσμοῦντος, ἐνδεικνύμενος ὡς ἄρα εἰς τοιοῦτον ῥυθμὸν ἡγεῖται κοσμιότητος εἶναι ποιητικὸν καὶ ὁμαλότητος καὶ τῶν τοιούτων ἁγῶν. Selon EPICHARME, 75 Ahr, παριαμβίς serait chantée avec accompagnement de cithare. Παρίαμβος consisterait en une syllabe longue suivie de quatre brèves.

37. Cf. E. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ, L'univers musical des femmes d'Eschyle, *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*, Kernos, suppl. 10, CIERGA, Liège, 2000, pp. 21-28.

38. Cf. in *Rempubl.*, I, 22-28, (K.): τὰς ἀρμονίας... (Rép. III, 398 e) εἰδέναι τὰς συμποτικὰς αἵτινές εἰσιν καὶ τὰς θρηνώδεις, οὐδὲ ἄς ὁ προσδιαλεγόμενος ὡς ἀμείνους τῶν ἄλλων προτείνει καὶ πρὸς παιδείαν ἀξιοχρεωτέρας, καίτοι περὶ γε τῶν ῥυθμῶν εἰδέναι τι προσποιοῦμενον ἀπὸ τῆς Δάμωνος ὑφηγήσεως ὁ Σωκράτης, καὶ ὀνομάζων οὓς ἐκεῖνος παρεδίδου ῥυθμούς (Rép. III, 400 b).

39. Cf. in *Rempubl.*, I, 54, 9-16 (K.): τοῦ μὲν γὰρ (πολιτικοῦ) ἔργον ἀφορίσασθαι τὸ εἶδος οἷον εἶναι δεῖ τῶν ἀρμονιῶν τῶν εἰς ὀρθὴν ἀγωγὴν νέων καὶ παιδείαν συντεινουσῶν, τῷ δὲ (μουσικῷ προσήκει) πάσας ἡκριβωκέναι τὰς ἐν αὐταῖς διαφοράς, ὅσαι τε τὸ φιλόλυπον ἐγείρουσιν τῆς ψυχῆς καὶ ὅσαι χαλῶσι τὸ φιλήδονον καὶ ὅσαι μετροῦσι τὰς ἀμφοτέρων κινήσεις· δεῖ γὰρ αὐτὸν εἶπερ ἐστὶ τῷ ὄντι μουσικός, ἐπεσκέφθαι τίνες ὠφέλιμοι ταῖς πολιτείαις. Le *Commentaire* de Proclus à la *Republique* n'en serait qu'une simple paraphrase, s'il ne recourait aux véritables causes des phénomènes; dans le cas présent, à la *spécificité des mouvements* externes des sons et des mouvements de l'âme qui leur correspondent.

40. Cf. *Lois VII*, 700 a et suiv.; cf. *supra*, et la n. 19; cf. in *Rempubl.*, I, 63, 64, 6 (K.): ἕτερον δὲ (τούτων ὧν ὁ Σωκράτης φησι τοὺς καθ' ἑαυτὸν ποιητὰς πλημμελεῖν) τὸ συγχεῖν τὰς ἀρμονίας καὶ τοὺς ῥυθμούς πρὸς τὰ εἶδη τῶν λόγων καὶ τὰ ἀσύγκλωστα συγκλῶθαι, οἷον λόγοις θρηνητικοῖς ἀρμονίαν δῶριον ἐπιφέρειν καὶ ἀνδρικοῖς Λύδιον γοερὰν οὔσαν· δεῖν γὰρ ἐπεσθαι τῷ μὲν λόγῳ τὴν ἀρμονίαν, τῇ δὲ ἀρμονίᾳ τὸν ῥυθμόν. καὶ εἰ μὲν ἀνδρικός ὁ λόγος, καὶ τὰ λοιπὰ εἶναι τοιαῦτα πάντως, εἰ δὲ θρηνώδης κάκεινα τῆς ὁμοίας εἶναι δυνάμεως. Ici Proclus se contredit: il a été établi que la parole prévaut (cf. *supra*, et les nn. 19 et 20). Or

car il imiterait des genres de vie incompatibles et dont la coexistence s'avérerait irréal⁴¹.

III.

Sur le plan politique la qualité principale inhérente aux formes musicales retenues par les autorités de la cité réside, selon Proclus, dans leur régularité qui se manifeste à travers l'égalité dans les proportions de leurs éléments rythmiques, eux-mêmes concordants avec les éléments métriques des textes poétiques. Le principe d'égalité est, de la sorte, communiqué aux consciences des jeunes, ainsi appelés à l'appliquer dans leur vie de citoyens, tout en jouissant des privilèges qu'il leur assure dans le domaine social. Le rythme *enhoplien* est propre à inciter à l'élan guerrier plutôt qu'à instruire les jeunes. Il suggérerait une danse armée figurant le courage au combat, mais désignerait, de toute évidence, un exercice à reporter à un âge plus avancé que l'adolescence⁴². Il sera donc provisoirement supprimé du programme de la partie musicale de l'instruction civique. Ne sera retenu que le rythme dactylique, propre à l'hexamètre héroïque qui qualifie avant tout l'épopée, et ce en sa qualité de mesure équilibrée «parée d'égalité»⁴³.

L'explication analytique de cette justification est fournie im-

c'est le rythme qui doit, en tout premier lieu, s'adapter à la métrique de la poésie, non l'harmonie. Il y a lieu de soupçonner que, déjà au V^e siècle de notre ère une grande partie de la musique aurait été dépourvue de rythme, du moins apparent, ce qui renforce l'hypothèse que les données musicales auxquelles Proclus se réfère sont d'origine purement livresque.

41. Cf. *in Rempubl.*, I, 63, 21-28 (K.): ... τὸ τοὺς λόγους καὶ τὰς ἀρμονίας καὶ τοὺς ῥυθμοὺς μὴ ποιεῖν οἰκείους τοῖς εἶδεσι τῆς ζωῆς ἃ μιμοῦνται, περι-ἀπτοντας γυναιξὶν μὲν ἀνδρικοὺς λόγους, ἀνδράσι δὲ γυναικῶν καὶ οὐδὲ τούτων σπουδαίων· τοῦτο γὰρ οὐκ ἔστιν μιμήσεως ὀρθῆς, ὥσπερ οὐδὲ τὸ δειλοῖς ῥυθμοὺς ἀνδρείων ἢ ἀνάπαλιν διανέμειν.

42. Cf. *ibid.*, I, 62, 9-12 (K.): τῶν δὲ ῥυθμῶν τὸν μὲν ἐνόπλιον οὐκ εἰς τὸ παιδεύειν νέων ψυχάς, ἀλλ' εἰς τὸ ἐξορμᾶν εἰς τὰς πολεμικάς πράξεις παρέχεται χρεῖαν ὑπειληφέναι, καὶ τὸ ὄνομα λαβεῖν ἐντεῦθεν τὸν ῥυθμόν.

43. Cf. *ibid.*, I, 62, 13-17 (K.): μόνον δὲ τὸν δάκτυλον καὶ ἡρῶν ἀρμόττειν πεπαιδευμένοις καὶ ὅλως τὸν τῇ ἰσότητι κεκοσμημένον. διό μοι δοκεῖ καὶ οὕτω εἰπεῖν (τὸν Σωκράτη) Δάμωνος ἀκοῦσαι τοῦτον διακοσμοῦντος τὸν ῥυθμόν ὥς εἰς κατακόσμησιν ὥς ἀληθῶς συντελοῦντα τῆς ζωῆς καὶ παιδευτικόν.



médiatement après. Une seule harmonie convient en l'occurrence: l'harmonie dorienne (mais laquelle au juste?)⁴⁴, et un seul rythme: le rythme dactylique (bien précis celui-ci), et ce à titre d'égalité, en tant qu'éléments communicants grâce à leur similitude structurale. Harmonie et rythme présentent des traits communs: équivalence entre eux et égalité dans leurs divisions respectives: deux tétrachordes identiques dans l'un des cas; dans l'autre, la levée et son complément, de durée strictement équivalente, indépendamment du nombre de pieds dont ils sont composés, ce qui exclut excès et defaillances et impose un régime de mesure rigoureux⁴⁵, en éliminant, du même coup, tout risque de tomber dans l'irrationnel. On voit se résumer ici ce qui chez Aristote est développé en une théorie accomplie de l'éducation musicale du citoyen⁴⁶.

Néanmoins Proclus ne semble absolument pas en tenir compte; son propos établit clairement que la théorie remonte directement à l'enseignement de Damon, dont Platon fut le premier à hériter, bien que tardivement, au point que maints détails, sinon une grande partie de l'essentiel, ont pu lui échapper. La longue série de philosophes, de musiciens, d'érudits, et même de poètes de tous bords, qui en ont retenu quelques bribes, les ont transmises accessoirement au Diadoque tout au long des siècles qui le séparent de sa source principale dont l'incompréhension de sa part s'est vue entre-temps aggraver par l'évolution, sans doute précipitée, du langage musical, en raison d'apports post hellénistiques. Il n'empêche qu'il maintient fermement les principes éthico-politiques du damonisme déjà retenus par Platon et les applique à son propre compte à sa conception de la notion d'égalité envisagé comme un droit inaliénable du citoyen, dont celui-ci devra être conscient dès son plus jeune âge.

44. Cf. J. CHAILLEY, *op. cit.*; cf. *supra*, n. 9.

45. Cf. *in Rempubl.*, I, 62, 17-27 (K.): *μίαν οὖν ἁρμονίαν τὴν Δωρίον καὶ ῥυθμὸν ἓνα τὸν δακτυλικὸν αὐτὸν (τὸν Σωκράτη) ἐγκρίνειν ἡμῖν λεκτέον τοῖς παιδεύειν μέλλουσι ποιηταῖς ἐμπρέπειν· καὶ γὰρ ἐστὶ τούτους τοῦτοις κοινωνία κατὰ τὸν τῆς ἰσότητος λόγον. καὶ γὰρ ὥσπερ <ὁ> δακτυλικὸς ῥυθμὸς ἐν τῷ ἴσῳ συνίσταται τῆς ἄρσεως καὶ τῆς θέσεως, οὕτω καὶ ἡ Δωρίος ἁρμονία τὸν ἴσον ἐφ' ἐκάτερον τοῦ τόνου λόγον ἀρμόζει· δύο γὰρ τετράχορδα διοριζόμενα τόνῳ μελωδεῖται κατ' αὐτήν· ἐμπρέπει δὲ ὁ τῆς ἰσότητος λόγος ταῖς τῶν ἀλόγων εἰδῶν ἀρεταῖς, τὰς ὑπερβολὰς καὶ τὰς ἐνδείας ἀφελῶν. αἱ δὲ τῆς τοῦ ἀνίσου μερίδος εἰσίν.*

46. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Culture musicale, culture morale et politique chez Aristote*, *loc. cit.* Cf. *supra*, et la n. 6.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



35.

LES NOTIONS DE JUSTICE ET DE JUSTESSE DANS LA *THÉOLOGIE PLATONICIENNE* DE PROCLUS

Tout en marquant le domaine sémantique de l'adjectif *juste* ou *équitable*, le terme *δίκαιος*, -α, -ον est, lui, très inéquitablement réparti dans l'œuvre de Proclus. Dans la Première partie de l'*Index* général de ses écrits authentiques, entrepris sur notre initiative au *Centre de Recherches sur la Philosophie Grecque*, de l'Académie d'Athènes, et en voie d'achèvement (une Deuxième partie comprendra l'*Index* général des écrits incertains ou suspects du Diadoque), on n'en compte pas moins (et pour cause, vu la thématique de l'ouvrage précis) de 253 occurrences du terme dans le seul *Commentaire du Premier Alcibiade*, de Platon. Or les chiffres décroissent dramatiquement dans les autres *Commentaires*: 31 pour celui du *Parménide*; 18 pour celui du livre I de la *République*; 13 pour celui du livre II; 6 au total pour les livres I et III du *Commentaire sur le Timée*; 4 pour celui du *Cratyle*; 1 pour celui du *Premier livre des «Eléments» d'Euclide* et 1 respectivement pour chacun des livres I et V de la *Théologie platonicienne*. Nous nous arrêterons sur les deux dernières occurrences qui condensent à elles seules les deux groupes d'acceptions possibles du vocable.

* * *

1. Pour des raisons de méthode, mais aussi, pour la commodité de l'enquête, il semble indiqué d'intervertir ces deux occurrences pour accorder la priorité à celle du livre V de la *Théologie*. Elle répond à l'acception traditionnelle, plus générale, du terme en cause, inséré dans le chapitre 24, pp. 87, 15 et suiv. de l'édition Saffrey-Westerink, qui traite du mythe du *Protagoras* platonicien. Rappelons brièvement l'essentiel du contenu du récit originel¹ avant de procéder à son exégèse

1. Cf. PLATON, *Protag.*, 320 d - 328 d; *Timée*, 31, b. Cf. E. MOUTSOPOULOS, La



proclusienne. On est d'emblée introduit dans le devenir de la création à laquelle ce n'est pas une divinité «subalterne», le «demiurge» intelligent² du *Timée*, qui préside, mais bien les dieux de l'Olympe et, en particulier, Zeus en personne. Le récit de la construction de l'âme du monde est présupposé³. On en est à la formation des êtres vivants. Leur tour arrive précisément au moment (opportun, le *kairos*), fixé par le destin (*heimarménè*). Ils reçoivent leur formes respectives à l'intérieur de la terre grâce au mélange, pour le moins, des quatre éléments empédocléens⁴, avant d'émerger à la lumière du jour. Les deux frères, Prométhée et Épiméthée, sont chargés de les équiper pour en assurer la survie. Sur sa demande, Épiméthée entreprend le travail, son aîné consentant à en inspecter le résultat. Les aptitudes, physiques et autres, auraient été convenablement, équitablement et judicieusement réparties entre les espèces, afin d'en empêcher la disparition à cause des intempéries ou de leurs frictions mutuelles. Or, sa sagesse étant limitée, Epiméthée aurait épuisé ses ressources à équiper les espèces «déraisonnables»⁵, laissant l'espèce humaine privée de toute ressource⁶. À ce moment (nouveau *kairos*, lui aussi fixé par le destin) où le tour des hommes serait venu de surgir de la terre démunis de tout équipement défensif, survient l'inspection de Prométhée qui constate l'injustice (involontaire) commise par la frivolité de son frère à l'égard du genre humain⁷. Dans son embarras (*ἀπορία*), il recourt à un stratagème dont il subira les conséquences: s'étant introduit furtivement dans l'atelier d'Héphaistos et d'Athéna⁸, il s'empare de leur savoir ar-

création de l'homme, *Les origines de l'homme*, Univ. de Nice, Sophia-Antipolis, Publ. de la Fac. des Lettres, n. s., n° 46, pp. 125-132.

2. Cf. *Timée*, 34 b - 37 c; *Lois* V, 790 e et suiv. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Mouvements de sons, de corps et d'âmes, *Philosophia*, 31, 2002, pp. 104-109.

3. Cf. IDEM, Hasard, nécessité et *kairos* dans la philosophie de Platon, *Hasard et nécessité dans la philosophie grecque*, Athènes, Académie d'Athènes, 2005, pp. 65-69; Nécessité et intelligence, dans le *Timée* et les *Lois*, *Philosophia*, 37, 2007, pp. 48-59. Cf. *Timée*, 28 a-b.

4. Cf. EMPÉD., fr. A 28-52 (D.-K.¹⁶, I, 287, 34 - 293,23). Cf. E. MOUTSOPOULOS. Le modèle empédocléen de pureté élémentaire et ses fonctions, *Giornale di Metafisica*, 21, 1999, pp. 125-130.

5. Cf. *Protag.*, 321 c: ἄλογα «privés de raison» (cf. *infra*, et la n. 9).

6. Cf. *ibid.*, 320 c: ἀκόσμητον.

7. Cf. *ibid.*, 321 c.

8. Cf. *ibid.*, 321 e. C'est l'art du tissage, dont l'instrument par excellence est la navette. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Un instrument divin: la navette, de Platon à Proclus, *Kernos*, 10, 1997, pp. 241-247.

tisanal en même temps que du feu sans lequel ces bienfaits n'auraient été d'aucune utilité à l'homme, pourtant doué de raison, par opposition, implicitement indiquée, aux autres espèces⁹.

Cette raison originale fut la cause de la participation des humains de l'essence divine et, en conséquence, du développement des sociétés: religion, langage, habitations, habillement, économie rudimentaire¹⁰. Il leur manquait toutefois l'art de vivre ensemble en groupes organisés pour pouvoir se défendre. Sur ce, nouvelle intervention de Zeus, cette fois par l'entremise d'Hermès, chargé de leur distribuer la pudeur et la justice¹¹ à titre d'égalité et d'équivalence: en effet, ces deux valeurs sont mentionnées à cinq reprises, coup sur coup, même en ordre inversé. À la question d'Hermès, s'il doit répartir ces vertus au choix, à l'instar des autres dons, des divers arts, par exemple, la réponse est catégorique: «À tous, et que tous y participent!»¹². Ainsi les experts en médecine ou en architecture suffisent à conseiller un groupe restreint¹³, tandis que sans justice et pudeur, communes à tous, et sans législation, la formation de cités serait impossible¹⁴. Aussi, quand il est question de consultation en matière de politique, qui est elle-même une vertu¹⁵, tout un chacun est écouté¹⁶, à condition que cela se passe sur fond de *justice institutionnelle*¹⁷ et de *prudence*¹⁸. Un peu plus loin il sera question de la justice comme faisant partie de la vertu politique en général¹⁹. La vertu politique fait l'objet d'un enseignement. C'est d'ailleurs la thèse que Protagoras défend au sujet de toutes les vertus²⁰. C'est aussi, ne serait-ce que sous une forme différente, la thèse défendue par Socrate déjà dans l'*Apolo-*
*logie*²¹ comme dans le *Théétète*²², à savoir que nul n'est méchant vo-

9. Cf. *Protag.*, 321 c (cf. *supra*, et la n. 5; cf. *infra*, et la n. 26).

10. Cf. *ibid.*, 322 a-b.

11. Cf. *ibid.*, 322 c-d.

12. Cf. *ibid.*, 322 d.

13. Cf. *ibid.*, 322 c-d.

14. Cf. *ibid.*, 322 d; 323 a.

15. Cf. *ibid.*

16. Cf. *ibid.*

17. Cf. *ibid.* δικαιοσύνη au lieu de δίκη.

18. Cf. *ibid.*: σωφροσύνη au lieu de αἰδώς; 324 e - 325 a.

19. Cf. *ibid.*, 323 a: δικαιοσύνης καὶ τῆς ἄλλης πολιτικῆς ἀρετῆς; 323 b (cf. *Phèdre*, 250 b: δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης).

20. Cf. *ibid.*, 324 a; 324 c.

21. Cf. *Apol.*, 37 a; *Protag.*, 345 d; 358 c; *Tim.*, 86 d; *Rép. I*, 336 e; *II*, 360 c.

22. Cf. *Théét.*, 146 c; 206 b; *Philèbe*, 37 d.



lontainement²³ et que l'on ne commet d'erreur que par ignorance qui est le plus grand mal qui puisse frapper l'homme²⁴. Du coup, l'ensemble du récit de Protagoras acquiert l'aspect d'une doctrine plus précise: le don des dieux aux humains ne leur est pas accordé gratuitement; il leur faut le conquérir en le faisant valoir.

Le chapitre 24 du livre V de la *Théologie platonicienne*, quant à lui, débute sur l'identification de la divinité, supposée subalterne, qu'est le «demiurge» du *Timée* avec la divinité suprême qu'est le Zeus du *Protagoras*²⁵, ce qui d'ailleurs n'est pas ici le sujet de notre propos. C'est l'action de Prométhée qui est surtout envisagée et qui concerne en tout premier lieu le don de la raison à l'espèce humaine²⁶, afin de lui éviter les passions terrestres et la soumission aux impératifs de la nature²⁷. La complexion de l'homme reflète celle de Zeus qui tient son intellect de son père; son âme, de sa mère²⁸. Ainsi les techniques artisanales sont différenciées et n'aboutissent qu'à des imitations de l'intellection et des formes²⁹ en imposant l'ordre à la matière sous-jacente³⁰. Il en est de même chez les dieux artisans: au départ, l'incitation, cause de tous les arts, invite à la création à laquelle la cognition et l'intellection, procurées d'en haut, confèrent du brillant³¹. Pro-

23. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Épistémologie et ontologie dans le Théétète platonicien*, *Athéna*, 64, 1961, pp. 230-238.

24. Cf. IDEM, *Erreur et solitude*, in IDEM, *Parcours de Proclus*, Athènes, C.I.E.P.A. - Paris, Vrin, 1993, pp. 14-15.

25. Cf. PROCLUS, *Théol. plat.*, V, p. 87, 15-21 (S.-W.); p. 90, 4; 11-12; 15; 22-23, (cf. PLATON, *Timée*, 31 c; 41 d-42 d).

26. Cf. *ibid.*, p. 87, 22-24 (S.-W.): τὸν Προμηθεῖα κοσμοῦντα τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ προνοοῦντα τῆς λογικῆς ἡμῶν ζωῆς (cf. PLATON, *Protag.*, 321 c). Cf. *supra* et les notes 5-9.

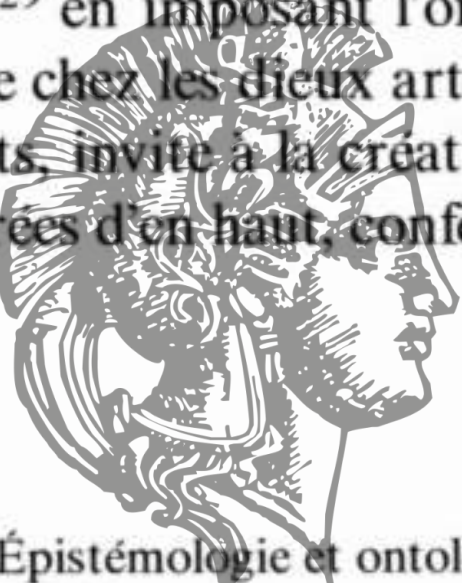
27. Cf. *Théol. plat.*, p. 87, 24-25 (S.-W.): χθονὸς οἴστροις et φύσεως ἀνάγκαις.

28. Cf. *ibid.*, p. 87, 6-13 (S.-W.).

29. Cf. *ibid.*, p. 88, 1-4 (S.-W.): τὴν φύσιν ἐνδῆσαι ταῖς τέχναις καὶ ταύτας οἶον παιζούσας ταῖς ψυχαῖς τοῦ νοῦ μιμήματα προτείνει καὶ διὰ τούτων ἀνεγείραι τὸ γνωστικὸν ἡμῶν καὶ διανοητικὸν εἰς τὴν τῶν εἰδῶν θεωρίαν. Cf. PLATON, *Rép.* X, 596 e - 599 b.

30. Cf. *Théol. plat.*, p. 88, 4-5 (S.-W.): εἰδοποιὸς καὶ κοσμητικὴ τῆς ὑποκειμένης ὕλης.

31. Cf. *ibid.*, p. 88, 8-11 (S.-W.): ἡ αἰτία πρώτως περιέχεται τοῦ μὲν Ἡφαίστου τὸ δημιουργικὸν πρώτως παρεχομένου τῆς δὲ Ἀθηνᾶς τὸ γνωστικὸν καὶ νοερὸν ταῖς ψυχαῖς ἐπιλαμπούσης ἄνωθεν.



clus recourt à l'ambiguïté à propos de l'initiative de l'apport de la «science politique»³². Ce serait Prométhée qui en aurait conçu le besoin, en tant que science de synthèse³³, mais n'aurait pu s'introduire, pour la dérober, dans la demeure bien gardée de Zeus qui en est toutefois la source et l'unique dispensateur³⁴ et, en désespoir de cause, se serait rabattu sur l'atelier des dieux artisans. Le récit du *Protagoras* ne mentionne pas cette première tentative avortée ni le châtement encouru à sa suite par Prométhée, ce qui implique que les deux tentatives furent quasiment simultanées. Toujours est-il que «le grand Zeus» a tenu compte favorablement du projet prométhéen. À partir d'ici le commentaire de Proclus rejoint le récit platonicien. Hermès se voit chargé d'apporter aux hommes la pudeur et la prudence, avec, en bloc, la science politique, à partager entre tous³⁵ et non point séparément à l'instar des arts particuliers³⁶. Il est à souligner qu'à la différence de ces *arts*, la politique est conçue, ici encore, comme une *science*, voire comme une science d'ensemble comparable à une *vertu*³⁷ entraînant une *connaissance globale*³⁸ de ce qui a trait aux affaires ou réalités ou causes *justes, belles et bonnes*³⁹.

Justes, belles et bonnes sont des adjectifs qui renvoient à des valeurs, notamment à la triade des valeurs mises en évidence par Victor Cousin, éminent philosophe érudit, père du système de l'enseignement philosophique en France, promoteur du «second éclectisme» français⁴⁰, fortement, influencé par l'hégélianisme, mais te-

32. Cf. *ibid.*, p. 88, 12-13: (S.-W.): τελειοτέρας ἐπιστήμης τῆς πολιτικῆς; cf. 84, 2-3; 10.

33. Cf. *ibid.*, p. 88, 13-14: (S.-W.): τὰς τέχνας... συντάττειν δύναται καὶ κοσμεῖν.

34. Cf. *ibid.*, p. 88, 17: (S.-W.): τῷ μεγάλῳ Διὶ πρῶτως ἐστὶν ἡ πολιτικὴ.

35. Cf. *ibid.*, p. 88, 24-25: (S.-W.): πᾶσιν ὁμοίως μεταδοῦναι τῆς ἀρετῆς ταύτης καὶ ἐπὶ πάντα νεῖμαι p. 89, 7 (S.-W.). Cf. PLATON, *Protag.*, 322 d. Cf. *supra* et la n. 12.

36. Cf. *Théol. plat.*, p. 88, 27-28 (S.-W.).

37. Cf. *ibid.*, p. 88, 24: (S.-W.): ἀρετήν.

38. Cf. *ibid.*: μὴ διηρημένως.

39. Cf. *ibid.*, p. 88, 23-26 (S.-W.): τῶν δικαίων καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν. Cf. *infra* et la n. 45.

40. Sur la «premier éclectisme» français dont le chef de file fut François Thurot (1768-1837), cf. E. MOUTSOPOULOS, Néophyte Bambas et sa position au sein de la pensée grecque du XIX^e siècle, *Université d'Athènes, Discours officiels*, 1969-1970, pp. 267-282.



nant à la tradition platonicienne et néoplatonitienne et auteur de l'édition monumentale du *Commentaire sur le Parménide* platonicien, de Proclus⁴¹. Pour ce qui est des termes *belles* et *bonnes* aucun problème ne se pose. Quant au terme *justes*, il renvoie sans nul doute à l'idée de justice, mais il faudrait rappeler que le groupe des trois valeurs cités présuppose une connaissance elle aussi transmise *équitablement*⁴². Or la connaissance de ce qui est juste équivaut, à plus d'un point à la connaissance de ce qui est raisonnable, rationnel, précis, exact et correct, et la rectitude n'est que l'aspect par excellence de la vérité⁴³. On conçoit, dès lors, le glissement de sens qui amena Victor Cousin à substituer, dans son ouvrage capital⁴⁴, au terme *juste* le terme *vrai* à travers les notions de justice, d'équité, de loyauté, de droiture, de rectitude, d'impartialité, d'intégrité etc., conjointement avec les deux autres termes désignant des valeurs (ou groupes de valeurs) expressément mentionnées par Proclus⁴⁵. Cette hypothèse pourrait être qualifiée d'arbitraire, n'était-ce le texte du livre I de la *Théologie platonicienne* qui la corrobore⁴⁶.

2. Effectivement, on a affaire ici à un passage très particulier. Il est censé rapporter une discussion à propos de l'ontologie du *Parménide*⁴⁷, du *Phèdre*⁴⁸ et du *Banquet*⁴⁹, en corrélation avec l'ontologie du

41. Cf. PROCLI DIADOCHI, in *Platonis Parmenidem commentaria* ed. Victor Cousin, in *Œuvres de Proclus* (6 vols.) Paris, 1820-1827; Hildesheim, Olms, 1961². Cf. V. COUSIN, *Cours de philosophie sur le fondement des idées absolues du vrai, du beau et du bien*, Paris (1818; 1836; 1845), 1953.

42. Cf. *Théol. plat.*, p. 88, 24-26 (S.-W.): πᾶσιν ὁμοίως μεταδοῦναι... καὶ ἐπὶ πάντας νεῖμαι τὴν γνῶσιν... Curieusement, ceci rappelle de près le tout début du *Discours de la méthode* cartésien.

43. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La pensée et l'erreur*, Athènes, 1961, pp. 92-43; IDEM, *La connaissance et la science*, Athènes, Éd. de l'Université, 1971, pp 134-141; IDEM, *Le vrai et les catégories affiliées, L'homme et la réflexion*, Paris, Vrin, 2006, pp. 238-242.

44. Cf. *supra* et la n. 41.

45. Cf. *supra* et la n. 39.

46. Cf. *Théol. plat.*, I, p. 30, 21 (S.-W.).

47. Cf. *ibid.*, p. 31, 12-13 (S.-W.). Cf. PLATON, *Parménide*, 131 a - 133 a; 144 b et suiv.; 157 b - 158 b; 160 d 161 a; cf. *Sophiste*, 264 e.

48. Cf. *ibid.*, p. 31,3 (S.-W.); cf. *Phèdre*, 246 b - 250 b.

49. Cf. *ibid.*, p. 31,5 (S.-W.); cf. *Banquet*, 209 e - 212 c. Cf. E. MOUTSOPOULOS,



néoplatonisme⁵⁰ et en particulier avec celle de Proclus dont la caractéristique principale réside dans le foisonnement d'entités intermédiaires entre l'Un et le quasi-non-être qu'est la matière⁵¹: foisonnement qui assure la continuité du système, ainsi que la solution de problèmes philosophiques qui, autrement, demeureraient insolubles⁵².

La question à laquelle Proclus est censé devoir répondre est assez clairement formulée à la fin du chapitre 6⁵³ et porte sur la théorie «transcendante» (ὕπερφυῆς) de l'amour chez Platon⁵⁴. Elle incite à la réflexion, mais manque de précision comparée à l'exposition platonicienne. L'essentiel de la question posée est repris de manière analytique dans la réponse qui couvre l'ensemble du chapitre 7⁵⁵. Or ce qui intéresse ici, c'est que cette réponse se présente sous forme de développement et quasiment *punctum contra punctum* au regard de la formulation qui précède. Elle en introduit le sujet particulier traité, dont elle est le reflet fidèle, en ces termes: «En ce qui me concerne, je répliquerai à pareille objection⁵⁶ par une riposte *juste et nette*»⁵⁷. L'adjectif σαφῆς, «nette», ne pose visiblement pas problème. Il désigne la perspicacité, la sagacité et la limpidité, la transparence et l'intelligibilité de l'argumentation.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

De la perception à la contemplation du beau dans le *Banquet* de Platon, *Philosophia*, 35, 2005, pp. 64-71.

50. Cf. IDEM, L'évolution du dualisme platonicien et ses conséquences pour le néoplatonisme, *Diotima*, 10, 1982, pp. 179-181.

51. Cf. IDEM, Mouvement et désir de l'Un dans la *Théologie platonicienne*, *Diotima*, 28, 2000, pp. 70-74.

52. Cf. IDEM, L'idée de multiplicité croissante dans la *Théologie platonicienne* de Proclus, *Néoplatonisme et philosophie médiévale*, Louvain, Brépols, 1997, pp. 59-65; L'Un et la fonction architectonique et épistémologique des hénades dans le système de Proclus, *Diotima*, 28, 2000, pp. 75-76; The Participability of the One through the Henads, *Elementa* (Amsterdam - Atlanta, Ga.), 69, 1997, pp. 83-93; Proclus comme lien entre philosophie ancienne et moderne, *Actualité de la philosophie grecque*, Athènes, Lettres Grecques, 1997, pp. 372-385; IDEM, *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, 2^e éd., Paris, L'Harmattan, 2006, pp. 7-11 et 255-256.

53. Cf. *Théol. plat.*, I, p. 30, 11-17 (S.-W.).

54. Cf. *supra* et les notes 48 et 49.

55. Cf. *Théol. plat.* I, pp. 30, 19 et suiv.

56. Cf. E. MOUTSOPOULOS, La notion de controverse, *Philosophia*, 33, 2003, pp. 21-25.

57. *Théol. plat.*, I, p. 30, 21 (S.-W.).



Tel n'est pas, dans ce contexte, le cas de δικαίαν, «juste». La thématique de la controverse n'entraînant point l'application de quelque «loi du talion», il n'est manifestement pas question de «rendre justice», tout au contraire. Il s'agit d'avancer à l'adresse de l'interlocuteur une rétorsion adéquate et appropriée. La spécificité de la réplique consiste, en fait, en sa *rectitude* et sa *précision* à l'égard de l'objection formulée. On entendra, finalement, dans ce cas, par «juste» ce que l'on est en droit de désigner par correct, précis, exact, raisonnable, convenable (πρέπον, δέον)⁵⁸ ou conforme à la vérité et qui, en dernière analyse, mérite d'être taxé de *justesse*. Cette dernière qualification non seulement met en jeu la racine commune des deux notions en cause: *justice* et *justesse*, et par suite des deux acceptions ainsi différenciées du terme «juste», mais encore elle milite pour les droits accrus de la seconde de ces acceptions qu'elle rapproche de l'idée de jugement épistémologiquement correct, à l'encontre de celle de verdict juridiquement ou moralement équitable et impartial. De toute évidence, la distinction sémantique sous-entendue n'est pas la seule possible et ne renvoie certainement pas à un signifié isolé (*hapax*). Elle est cependant très indicative de la richesse des nuances du vocabulaire proclusien.



58. Cf. PLATON, *Politique*, 284 e: τὸ μέτριον καὶ τὸ πρέπον καὶ τὸν καιρὸν καὶ τὸ δέον. Cf. PLOTIN, *Enn.*, VI, 8, 18, 44.



36.

LA NOTION DE KAIROS DANS LES ÉCRITS MINEURS D'EUSTATHE DE THESSALONIQUE

Dans une longue série de recherches¹ consacrées aux notions de *kairòs* et de *kairicité* nous en avons établi les sens philosophiques respectifs en tant que significatifs (a) d'un «moment-ou-jamais», défini par la différence de succession désignée par les locutions adverbiales «pas-encore» et «jamais-plus» qui, en grec, correspondent aux adverbes οὐπω et οὐκέτι; (b) d'une part, de l'intentionnalité de la conscience en quête d'occasions favorables; d'autre part, de la réserve, objective et réelle, dans laquelle la conscience puise, pour mettre en valeur, ces occasions, soumises à fruition. Les trois catégories temporelles d'avant, de pendant et d'après se voient ainsi réduites à deux, et la temporalité neutre et indifférente, une fois *kairifiée*, se voit humanisée en attente et en regret. C'est sous cet angle que nous entendons envisager les incidences du terme *καιρός* dans les *Œuvres mineures* d'Eustathe de Thessalonique², qui ne sont essentiellement que discours prononcés à diverses occasions³.

Le style des *oraisons* d'Eustathe est encore plus fleuri que celui de ses œuvres érudites, tels les *Extraits des Commentaires sur l'Iliade et l'Odyssée* et, par conséquent, encore moins aisé à suivre. Mais le Thessalonicien y fait preuve d'une brillante érudition et

1. Énumérées dans notre ouvrage sur *Kairicité et liberté*, Athènes, Académie d'Athènes, 2007, pp. 177-180.

2. Cf. EUSTATHII THESSALONICENSIS, *Opera minora, magnam partem inedita, recensuit* Peter Wirth, *Corpus fontium Historiae Byzantinae*, vol. XXXII, Series Berolinensis, ed. H.-G. Beck, A. Kambylis, R. Kaydell, Berolini et Novi Eboraci, MM (2000).

3. Cf. Discours II, à l'occasion du Carême; VI et VII, à l'adresse du patriarche Michel d'Anchialos; IX, Catéchétique; XIV, à l'adresse de Manuel Comnène; XV, à l'occasion de l'arrivée d'Agnès, fille de Louis VII de France, future épouse de l'empereur Manuel I^{er} Comnène; XVIII, Rapport.



d'une richesse de vocabulaire diachronique extraordinaire. Cette richesse s'étend au vocabulaire relatif à la temporalité et à la kairicité, la précision laissant toutefois à désirer en raison de la diversité des circonstances à propos desquelles il l'utilise. Ainsi, à côté de καιρός, de καιρίος, de μήπω et d'οὐκέτι, rencontre-t-on χρόνος, τάχῃ, ὥρα, συχνά, πολλάκις, ποτέ, πάλαι, ἄρτι, παρόν, ὅτου, ἤδη etc., à signification flottante ou, tout au moins, pas toujours exactement définie. Ces textes occasionnels sont néanmoins indicatifs de l'importance qu'Eusthathe accorde à une différence capitale entre indifférence temporelle et intentionnalité kairique.

Les textes les plus caractéristiques à cet égard, qui nous ont servi d'exemple et d'étalon et à partir desquels on peut se référer pour l'évaluation des autres textes du recueil, qui contiennent des occurrences du terme καιρός sur lequel l'essentiel de notre enquête est axé, portent les n^{os} VII⁴ et VI⁵ respectivement. Ce sont deux panégyriques à l'adresse du patriarche Michel III (1169-1177), précédemment évêque d'Anchialos, et se faisant suite. La notion de *kairos* y est dominante. Dans le discours n^o VII⁶ el le intervient⁶, au sens d'occasion bienvenue que l'on saisit pour s'exprimer. Elle y est accompagnée de l'adjectif καιρός, déjà homérique⁷, qualifié, lui, de βραχύς et désignant une allocution brève, mais essentielle⁸, de même que le verbe ἐνευκαιρεῖν⁹ signifiant «saisir l'occasion» unique de prononcer des paroles auparavant inouïes et agir de manière originale, par opposition à l'habitude naturelle qui encourage la répétition. Suit une longue digression en hommage à l'empereur dont le prélat mentionne le courage depuis sa tendre enfance et les bienfaits dont il a su faire profiter son armée en prévenant à *temps* (ἐν καιρῷ) les dangers et en partageant sans relâche les peines de ses troupes¹⁰. Et d'attribuer tous ces mérites à l'éducation dont le jeune prince aurait bénéficié, digne de celle de Cyrus, rapportée par Xénophon¹¹.

Reprenant le cours de son oraison, Eustathe évoque le *temps*

4. Cf. *loc. cit.*, pp. 100-140.

5. Cf. *loc. cit.*, pp. 78-99.

6. VII, p. 116, 62.

7. *Iliade*, Δ 185; E 439; Θ 84.

8. VII, p. 116, 65.

9. VII, p. 116, 67.

10. VII, p. 116, 84.

11. VII, p. 117, 23-24.



(καιρός) où (τότε) le patriarche réfléchissait sur l'occasion (καιροῦ) convenable, à l'instar des militaires qui, apercevant l'adversaire prêt à attaquer, *guettent* (καραδοκεῖν), en jubilant¹², le *moment opportun* (ὀπηνίκα; πότε) pour intervenir. Il évoque également le *temps* (καιρός) révolu (χρόνος ἀφηρημένος)¹³ de l'appel des mystères externes, de l'Église; et intimes, de la conscience, auxquels le patriarche répondait respectivement par la vision et par l'intuition. Ainsi, *par moments* (ῥας), il élevait son auditoire aux éminences sublimes du sujet théologique de circonstance, alors que la concision de sa prédication était à l'image de la parole divine¹⁴.

Le discours n° VI fut prononcé en présence du même patriarche Michel III, à de la mémoire de saint Lazare, selon la coutume du patriarchat. Le texte débute par une constatation: accomplir n'importe quelle tâche exige un *temps* (χρόνος) nécessaire; or, composer un discours digne d'une circonstance n'exige-t-il pas un *temps* (καιρός) adéquat? Et ce *temps* (χρόνος) ne doit pas être pris au hasard; il y a donc une raison de le fixer à la manière d'un καιρός. L'orateur se propose donc de s'appliquer à tenir compte des proportions *temporelles* (καιρός et χρόνος, à la fois) qui lui sont imposées, bien que le *temps* (καιρός) réservé aux éloges soit amplement utilisé¹⁵ et qu'il (χρόνος) suffise à qui sait s'y (καιρός) réfugier et s'y maintenir. Quant à celui qui fait l'objet de tels éloges mérités, il y est habitué (χρόνια). À tout cela cependant une autre *occasion* (καιρός) se présentera; pour l'heure (παρόν), il serait de rigueur que le discours fût *mesuré* (μετριολογεῖν)¹⁶. Suit une référence à l'arrivée, encore *récente* (χρόνος οὐ μακρός) du patriarche, de son ancien évêché

12. VII, p. 126, 32; 37; 94. Cf. XIV, p. 213, 77-78: «il ne guette pas ce qui semble à propos (καίριον), mais considère tout à-propos (καιρόν) comme une occasion (καιρόν) d'agir». Cf. XV, p. 254, 43-44: «ils comptaient le temps (guettaient l'occasion - καιρόν) où (πηνίκα) ils apercevraient ce qu'ils expectaient».

13. VII, pp. 126, 53-54; 127, 55-56; 58-59. Cf. XVIII, p. 303, 87: «tu as saisi, alors que le καιρός était déjà passé pour toi aussi, fait totalement nouveau, le *temps* (χρόνος) par la chevelure qu'il portait à l'arrière et ainsi tu obtins ce que tu désirais; quant à nous qui le tenions, il nous glissa d'entre les mains». Allusion à l'épigramme de POSEIDIPPOS, *Anthologie Palatine*, XVI, 275, célébrant la statue de Kairos, sculptée par Lysippe vers 330 avant notre ère. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Kairos. Balance ou rasoir?, *Actes de l'Acad. d'Athènes*, 72, 1997/1, pp. 134-135.

14. VII, p. 127, 75; 80; 86.

15. VII, p. 78, 13; 16-18; 21; 27; 29.

16. VII, p. 79, 34-36; 39-40.

d'Anchialos, diocèse jugé bienheureux justement à cause du séjour temporaire du prélat¹⁷.

L'orateur dévie alors momentanément de son sujet pour décrire son expérience en terre d'Égypte qu'il croyait «heureuse» (par synecdoque rhétorique), mais en *période* (καιρῶ) de disette, et d'où il revint une fois le *temps* (καιρὸς) prescrit écoulé¹⁸, et ce, en vue d'établir un parallèle, mais par contraste, avec le déplacement du patriarche de son ancien diocèse vers le trône «suprême» de l'Église, en un *temps* (χρόνῳ) qui semble participer à la fois du *présent* (νῦν), de l'*encore* (ἔτι), du *passé proche* (τέως), du *déjà* (ἤδη), de quelque *moment incertain* (ποτέ), du *jadis* (πάλαι) de l'*avant* (πρίν), de l'*à-nouveau* (εἰσαῦθις), du *jamais-plus* (οὐκέτι)¹⁹ et de l'*une-seule-fois*, (καθάπαξ). L'éloge du patriarche s'étend jusqu'à le considérer comme incomparable à ses devanciers et à ses successeurs potentiels²⁰. Un *καιρὸς authentique providentiel* est néanmoins sous-entendu à propos de l'avènement du patriarche²¹.

Après quoi, la thématique se dirige du *présent* (τὰ παρόντα) vers le *passé* (τὰ πρότερα) qu'il n'est certes pas le *moment approprié* (καιρὸς) d'énumérer en présence de tous ceux qui, nombreux, en sont déjà avisés²². L'orateur regrette l'absence de *moment opportun* (καιρός), mais constate la présence du *moment qui impose* (καιρὸς) de se rappeler les lumières et les éclairs que l'objet de son admiration distribuait *alternativement, selon les circonstances* (ἄμφω κατὰ καιρόν)²³. Il est probable qu'Eustathe ait pensé à *juste titre* (καιριώτατον) à comparer Michel III à Michel I^{er} Cérulaire (1043-1058), non seulement en raison de l'identité de leur nom monacal, mais encore vu la conformité de leurs vues dogmatiques et de l'ardeur avec laquelle ils étaient censés les défendre²⁴; si bien que le successeur sut attirer les âmes, telles des vierges sages, car le καιρὸς y conviait²⁵. En conséquence, des hymnes euphémiques en l'honneur du nouveau patriarche ne seront point entonnés *une fois pour toutes* (εἰσάπαξ

17. VI p. 79, 60.

18. VI p. 86, 88; 87, 15-16.

19. VI 87, 26-27; 29-31; 35; 37-38; 45.

20. VI p. 88, 54-56.

21. VI p. 88, 62; 64; 68; 74.

22. VI p. 88, 79; 80; 82.

23. VI p. 89, 86-87; 93-94.

24. VI p. 89, 3-5; 7-15.

25. VI p. 92, 3.

ώρας), mais seront consacrés, en tant que rituels, dans le présent comme dans l'avenir²⁶. Et si *jamaïs* (ποτέ) il arrivait qu'un épigone, pénétrant dans le sanctuaire de Sainte-Sophie, ému par ces psalmodies, s'enquêtait en l'honneur de qui elles avaient été composées, il obtiendrait *aussitôt* (εὐθὺς) la bonne réponse²⁷ qui renverrait à la gloire de celui qui les avait inspirées et qui ne sera *jamaïs* (οὐποτε) ternie²⁸; car tels sont ses mérites de capitaine qui, au gouvernail du bateau, ayant précédemment tenu compte des conditions météorologiques, *est en mesure de prévoir* (προορώμενος) les vents adverses pour sauver le navire *en cas* (καιρῶ) de danger, en évitant les écueils, dans l'attente d'un apaisement de la tempête²⁹.

Pareilles tempêtes auraient été naguère signalées au sein de l'Église, et ce serait grâce au grand Capitaine décédé, divinement inspiré, qu'elles auraient été apaisées. Or, observerait-on que les esprits malins que l'on croyait désormais assujétis seraient à nouveau prêts à saisir *l'occasion* (καιρὸς) de répandre leur venin. Le Thessalonicien fait ici une allusion directe aux Phéaciens de l'*Odyssée*³⁰ pour dénoncer l'évêque de Corfou³¹ comme l'instigateur d'une secte qu'il n'hésite pas à qualifier de satanique. Étant donné les liens de Corfou avec l'Italie, notamment avec Venise³², on serait tenté d'y voir le rebondissement d'une affaire ayant trait au schisme de 1054 où le protagoniste «triomphant» fut Michel Cérulaire dont on espérait *alors* (ποτέ) que le triomphe ne fût *jamaïs plus* (οὐκέτι) contesté et dont Eustathe attend que Michel III s'avérera encore,

26. VI p. 92, 21-22.

27. VI p. 92, 24-93, 25; 31; 49; 51.

28. VI p. 93, 53.

29. VI p. 93, 60-70.

30. *Odyssée*, ζ 7; 8; η 34; θ 390 et suiv.; 244 et suiv.; 537 et suiv.

31. VI p. 95, 94.

32. Mais aussi avec *Baris* (= Bari), plus proche, ancien chef-lieu du «thème» byzantin d'Italie méridionale, dont les autorités religieuses s'étaient en 1087 rendues coupables du pillage, du rapt et du transfert de la quasi-totalité des reliques de saint Nicolas, à partir de Myra, en Lycie d'Asie Mineure (abandonnant, dans leur fuite précipitée, quelques restes, recueillis plus tard par des croisés francs), pour en faire la destination d'un pèlerinage lucratif en Occident; puis, d'avoir, en 1098, et à cet effet, réuni en concile 185 évêques, parmi lesquels Anselme d'Aoste, évêque de Canterbury, le «docteur angélique», joua un rôle éminent. Serait-on en droit de supposer qu'un comportement «pro latin» de l'évêque corfiote aurait soulevé les invectives d'Eustathe sept décennies plus tard et presque à la veille de la prise de Constantinople par les croisés?

dans les circonstances en cours, le digne continuateur, à l'instar de Josué, continuateur, lui, de l'épopée de Moïse³³.

* * *

Il ressort de ce qui précède que la conception de la notion de *καιρός* chez Eustathe, telle qu'elle apparaît dans ses deux discours célébrant la personnalité du patriarche Michel III, surtout comparée à celle de Michel I^{er} Cérulaire, est dominée par deux traits saillants extrêmement caractéristiques. *D'une part*, cette notion, qui fut jadis précise au possible, acquiert, paradoxalement, sous la plume d'un érudit exceptionnel de la classe d'Eustathe, une ampleur d'extension logique et une variété de significations qu'on n'attendrait guère de lui; entre autres, elle n'est pas toujours très distincte de la notion de temps, la confusion ayant, en l'occurrence et de toute évidence, débuté avec la diffusion des passages évangéliques, lus pendant les offices. À cette confusion il faudrait ajouter d'autres amplifications sémantiques que nous nous sommes efforcé de signaler tout au long de notre enquête, en soulignant les sens respectifs.

D'autre part, la notion de *καιρός* tend à se démunir de sa signification classique de «moment-ou-jamais», d'instant propice opportun, unique et irrépétible, au profit de l'apparition, timide, il est vrai, de la conception d'une kairicité répétitive et d'une temporalité circulaire, ce qui, certainement, contrarie la pensée judaïque³⁴ dont l'Ancien Testament est empreint mais, inversement, s'inscrit très ouvertement dans l'orbite de la théorie du temps des Stoïciens³⁵ et des Pères de l'Église, leurs émules³⁶. *Enfin*, d'une manière générale et malgré ses ambiguïtés, dues vraisemblablement davantage à son style fleuri, ainsi que nous l'avons qualifié, par conséquent convenant davantage à un rhéteur qu'à un philosophe, d'après le double échantillon que nous venons d'analyser, Eustathe demeure un penseur bien sensible aux nuances du domaine sémantique de la kairicité.

33. VI p. 95, 3-4.

34. Cf. notre communication sur Prospective et historicité de la présence divine, *Il senso della filosofia cristiana oggi*, Brescia, Morcelliana, 1978, pp. 103-104.

35. Cf. V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée du temps*, Paris, Vrin, 1953.

36. Cf. M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris, Seuil, 1957; cf. J.-M. GABAUDE, *Du stoïcisme à la protophilosophie chrétienne*, *Diotima*, 37, 2007, pp. 7-13.

37.

L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE, UN LIEN ENTRE LES PEUPLES DE L'EUROPE

Le «miracle grec» s'est principalement produit par l'émergence de la pensée philosophique dont le trait saillant fut la mutation du *Mythos* en *Logos*, du récit en raisonnement, grâce à la recherche des causes premières du *cosmos* non plus dans la légende, mais dans le processus discursif qui conduit à la preuve. À partir de la Grèce, la philosophie gagna l'Orient hellénistique et l'Occident latinisé, directement à travers Rome, puis, indirectement, par la voie périphérique de la côte méridionale de la Méditerranée et la péninsule ibérique. On pourrait, sans risque d'exagérer, soutenir, que l'unité de l'Europe chrétienne s'est faite sur fond philosophique grec. Les divergences entre des conceptions philosophiques nuancées, voire opposées, ne font que renforcer l'unité même de la philosophie que j'aime à comparer à un diamant: plus il est taillé, travaillé, plus il est doté de facettes nombreuses, et plus il brille d'un éclat majestueux. Unité dans la diversité, voilà la nature de la pensée philosophique, à l'image des sociétés humaines.

Plus intime, plus douloureuse peut-être, mais certes plus authentique, plus conforme aux aspirations de l'existence, la philosophie en plein devenir répond au besoin profond de la conscience, de saisir l'être dont elle est conscience. Plus palpable et mieux définissable, la philosophie en rétrospective répond au besoin de la conscience de capter son identité pérenne, condition nécessaire à l'exercice de l'activité précédente. De tous temps, la relation entre ces deux activités des esprits a été marquée par une dialectique assez complexe dont Platon, après Parménide (fr. B1, D.-K., *Vors.* 16, II, 230, 30-32), a donné la définition la plus pertinente (*Philèbe*, 15 c-d; 51 c), et aux termes de laquelle la connaissance concrète des problèmes philosophiques est impérative en vue de leur supériorité (*République*, VII, 530 e - 531 d). La «philosophie» s'érige ainsi en propédeutique du «philosopher» lequel alimente, à son tour, l'activité précédente en en



élargissant et enrichissant le champ: éternel rapport réversible entre donné et suggéré, possédé et désiré, définitif et recommencé, et que rappelle l'image bergsonienne du jet de vapeur qui, arrivé à une certaine hauteur, se refroidit pour retomber sous forme de gouttes d'eau; image qui illustre également la notion de complémentarité cyclique à travers laquelle le pouvoir autocompréhensif de la conscience est saisissable.

Pour ma part, j'ai toujours soutenu que la philosophie et son histoire sont inséparables, tout en étant dissemblables, au point que l'on puisse avancer, qu'elles constituent les deux faces de la même pièce de monnaie et même que c'est à travers la recherche au niveau de l'histoire de la philosophie que les peuples de l'Europe ont pris conscience du lien qui les unit. La création philosophique, elle, répond, comme toute création, à l'angoisse existentielle en rassurant l'être humain sur sa destinée. Or, quelle est au juste le rapport entre ces deux disciplines?

Dans les temps modernes, c'est indubitablement à Kant que remonte la distinction radicale entre la «philosophie» et le «philosophe», le premier de ces termes étant entendu comme décrivant un acquis global de la pensée; et le second, comme un engagement de l'intellect à contribuer à l'avancement et au devenir de cet acquis en reprenant ses données en vue de les approfondir. C'est, par ailleurs, à Husserl que remonte, dans ce dernier sens, la qualification du philosophe, d'éternel débutant. Enfin, c'est à Whitehead que remonte l'affirmation que, dans l'ensemble, après Platon, la philosophie n'est qu'une série de commentaires aux méditations platoniciennes. Faut-il envisager ces points de vue comme représentant des thèses contradictoires relatives à l'enseignement de l'histoire de la philosophie? Celle-ci est-elle une science descriptive à part ou bien participe-t-elle au développement du «philosophe»? Et quels sont les paramètres de la problématique, à partir desquels on pourrait envisager l'approche de ses enseignements et des questionnements qui en résultent pour les esprits de notre continent? Voilà des problèmes incontournables auxquels on peut tenter de faire face.

Il serait hors de question que la philosophie et l'étude de son passé puissent être asservies à quelque pensée engagée que ce soit. Il est toutefois utile de ne pas perdre de vue que, pour des raisons psychologiques et épistémologiques, l'activité et l'étude en cause présentent tous les caractères d'une création et d'un échange libre des es-

AKADEMIA AΘHNΩN



prits, sur lesquels s'appose le sceau de l'interpolation personnelle du philosophe et de l'historien de la philosophie, qui ne font qu'un. Ce personnage indivis est en mesure de dominer constructivement son matériel, aussi ample soit-il. Ne pourrait-on pas entrevoir en l'occurrence l'éventualité de discerner deux étapes particulières: l'une analytique et critique; l'autre, synthétique et herméneutique, qui permettrait de faire état d'une pensée *métahistorique*? Ce terme, loin de sous-entendre le rejet d'une pensée «primaire» et positive visant l'examen concret du matériel, implique le postulat d'une supériorité de l'étape qui caractérise cette pensée, en tant qu'étape préparatoire de l'autre. Celle-ci, disons, «secondaire», s'avère substantiellement axiologique, malgré le fait qu'à son niveau, non plus, la réflexion philosophique ne coïncide pas exactement avec la réflexion thématique, également qualifiée de «systématique», mais en constitue un complément nécessaire. Il semble alors que nulle attitude philosophique qui se voudrait compatible avec les postulats d'une épistémologie élémentaire de la philosophie ne serait en mesure de négliger l'importance de la communication continue entre ces deux niveaux de l'intellection, communication qui contribue à l'enrichissement effectif du rendement de l'activité scientifique. L'histoire de la philosophie diffère donc radicalement de l'histoire de toute autre science, et son enseignement sera impérativement conforme à sa nature.

En conséquence, l'objet de l'étude du passé de la philosophie serait l'examen de tout philosophème transmis par la tradition orale ou écrite, mais de manière évidente considéré comme tel depuis l'aube de la présence de l'esprit humain à ce jour et sa liaison dynamique serait adéquate au questionnement raisonné. Cet objet est d'habitude introduit dans un cadre beaucoup plus étroit, étant donné qu'il aura été épuré de toute considération, périmée ou vivante, se rapportant à la pensée dite magique, mythique, primitive, archaïque ou sauvage, tout comme de celle de la mentalité de l'enfant, qui lui est apparentée; si bien que, même quand il s'agit de problèmes relatifs à des manifestations de préoccupations humaines perdues dans la brume des temps, la plupart des auteurs sont d'accord pour en exclure toute survivance. Il est toutefois intéressant de constater que l'examen du *Mythos* dans la Grèce antique permet la compréhension plus exhaustive du *Logos*, et que la confrontation d'éléments mythiques et théorétiques contribue à la meilleure connaissance réciproque de deux mentalités, décidément opposées.

L'objet de l'étude du passé de la philosophie sera dès lors défini de manière synthétique en y incluant subsidiairement et accessoirement ce que l'on en avait exclu précédemment, et ce pour des raisons de complémentarité. Dans ces conditions, on entendra par histoire de la philosophie non seulement l'histoire des philosophes et de leurs systèmes, mais encore, et surtout, des philosophèmes élémentaires, à savoir des idées, de leur formation et de leur survivance dans le cadre de l'activité universelle de l'esprit des personnes et des sociétés. À partir de la définition de l'objet et de l'importance de l'étude du passé de la philosophie on en déduira la finalité qui est la recherche et la fruition de l'héritage philosophique, lesquelles constituent les conditions *sine quibus non* de sa légitimité. Chaque époque envisage ses problèmes d'une manière différente, mais toutes concourent à l'enrichissement du patrimoine universel de l'humanité. Ceci est plus particulièrement avéré à propos des peuples de l'Europe, qui en sont, de droit, les héritiers directs.

En l'occurrence, l'axiomatique de la philosophie, comme de toutes les autres sciences, est tenue à respecter obligatoirement les principes de la logique aristotélicienne. Le *principe d'identité* assure la continuité dans l'évaluation des manifestations de l'esprit humain. Le *principe de contradiction* contribue à compléter le principe précédent: les différences entre systèmes philosophiques peuvent être envisagées comme confirmant l'unité de l'esprit philosophique dans un cadre plus général. La dynamique de la pensée philosophique n'en devient que plus manifeste. La richesse de la philosophie reflète la richesse de l'esprit humain. Le *principe de la raison suffisante* ou de *causalité*, sera, lui, traduit comme suit: tout philosophème est considéré comme dérivant d'un besoin intime de l'esprit qui en prend conscience lors d'une occasion donnée. Le prolongement de cette occasion et de ses rapports avec la spécificité du philosophème en cause doivent être pris en considération et soumis à un examen critique et axiologique. Cette causalité ne s'oppose nullement à la liberté fondamentale de l'esprit, car elle est de nature logique, puisqu'elle concerne l'organisation interne de tout système philosophique. Il se peut, à la rigueur, qu'en raison de cette causalité le même philosophe se contredise sur le même sujet dans deux textes distincts, parce qu'il agit à partir de prémisses différentes. C'est pourquoi la seule nécessité obligatoire pour un système est celle de sa cohérence. Enfin, le *principe de finalité* suggère que l'étude du passé de la philosophie vise non pas

tellement à se justifier soi-même, mais à résoudre les problèmes de la pensée philosophique «en acte», afin de les intégrer dans une perspective élargie.

De la multitude des questions qui forment la problématique de cet aspect de la philosophie, certaines se rapportent à l'objet et au but de la recherche rétrospective, alors que d'autres se réfèrent à l'élaboration du matériel historique. J'ai longuement disserté sur les premières. Celles de la deuxième catégorie visent à la conception des fondements d'une méthodologie. Dans ce domaine, plus qu'ailleurs, les points de vue varient depuis déjà l'antiquité. L'attitude méthodique la plus ancienne envers les considérations philosophiques révolues, après Démocrite et son école, est due incontestablement à Aristote dont une partie du début de la *Métaphysique*, ayant trait aux Présocratiques (A3, 984 a1 - 5, 987 a3), peut être considérée comme la première histoire scientifique de la philosophie. Quant à la méthode suivie, l'exposition y est à la fois historique et thématique, car elle met l'accent sur la succession interne des philosophèmes préaristotéliens entre lesquels elle établit des rapports substantiels. Dans ce cas, la distinction et la recherche des éléments historiques se fait selon des critères thématiques. À l'opposé de cette méthode se situe la méthode biographique et doxographique à laquelle recourent, par exemple, Diogène Laërce ou Aétius, qui sont, malgré tout, des sources précieuses pour la postérité, ainsi que la méthode à la fois critique et éclectique suivie plus tard par Stobée et, dans les temps modernes, par Pierre Bayle.

Ces trois conceptions méthodologiques fondamentales, considérées tantôt en soi et tantôt en fonction l'une de l'autre, furent suivies par tous les auteurs d'histoires générales de la philosophie à partir de la renaissance jusqu'à Hegel qui tenta d'appliquer également dans ce secteur sa méthode dialectique (thèse, antithèse, synthèse); il s'agit d'un schème *a priori* d'après lequel on serait en mesure, à tout instant, de prédire avec une précision quasiment mathématique, l'avenir de la philosophie (Hegel prétendait, de manière contradictoire, il est vrai, que sa propre philosophie serait définitive). Or pareille prétention s'avère purement théorique, car, en réalité, un tel schème conduit à des divagations (pour emprunter l'expression critique de Julian Huxley).

Une dernière méthode, peut-être la plus féconde et la plus créative, est celle qui suit l'apparition, le développement, l'imposition et

la survivance d'une idée (d'un philosophème) dans l'œuvre d'un philosophe ou au cours d'une période donnée, avec toutes les précautions nécessaires pour éviter des malentendus; puis à procéder par synthèses, mises en rapport et évaluations successives, pour reconstituer une histoire précise des idées. La reconstitution génétique et non seulement critique du discours philosophique doit ici prévaloir. Il faut préciser le fil conducteur selon lequel un texte philosophique fut créé. Les éditions critiques et diplomatiques qui découlent de ce travail reflètent le mieux possible la démarche d'un philosophe, qui consiste à créer (sous forme de découverte) et à compléter la vérité; démarche qui s'apparente à celle d'un artiste. Les dialogues platoniciens ne sont-ils pas des œuvres littéraires autant que philosophiques? C'est dans ces conditions que s'achève le stade préparatoire du travail de l'historien de la philosophie, et qui ouvre la voie vers l'estimation axiologique de la matière qui lui est offerte, ce qui, à l'évidence, fait surgir la dimension *métahistorique* de l'histoire de la philosophie, celle-là même qui en fait ressortir plus parfaitement le rapport étroit avec l'intellection vivante.

Ne serait-ce qu'à l'échelon régional et au dire de l'éminent philosophe roumain Constantin Noica qui fut mon maître à penser et, entre autres, l'éditeur des *Œuvres Philosophiques* de Théophile Corydalée, dernier des grands commentateurs d'Aristote au cours du XVII^e siècle, l'apport philosophique de cet Athénien, tant dans sa ville natale qu'en Roumanie, a fourni «la base de l'enseignement supérieur dans tout le Sud-Est européen pendant 150 ans» (C. NOICA, *Œuvres philosophiques de Th. Corydalée*, t. 1, *Introd. à la Logique*, Bucarest, 1970, Avant-propos, p. X.). On réalise, dès lors, combien l'apport, presque trois fois millénaire, de la philosophie et de son histoire sans cesse enrichie, a pu contribuer de manière décisive à resserrer les liens entre les populations de notre continent, malgré les déchirements familiaux, sans raison véritablement suffisante, dont elles ont si souvent souffert.

Par philosophie et par histoire de la philosophie on entendra, en conséquence, l'histoire des aventures de la conscience humaine qui se cherche à travers les siècles. Cette attitude ne se manifeste ni sous forme de systèmes accomplis ni sous forme de problèmes généraux, mais plutôt en tant que succession d'idées; car ce sont les idées et non les systèmes qui font carrière comme personnages du drame de l'esprit humain. Elles se comportent tel le cours d'un ruisseau, s'ampli-

fient, puis disparaissent avant de resurgir de quelque profondeur. Histoire des idées, certes, mais avec les réserves méthodologiques signalées. Conformément à ce qui précède, l'histoire de la philosophie est une réflexion rétrospective et restructurative parallèle, mais aussi inséparable de la réflexion «en acte», et qui confirme, de son côté, la liberté de l'esprit; une réflexion qui met en évidence et évalue, à son tour et à sa manière, les «bornes» qui marquent le passage de la pensée humaine à travers les avenues ou les sentiers qu'elle-même a tracés. Aussi l'histoire de la philosophie, en tant que formatrice de mentalités collectives et de liens culturels profonds et indissolubles dans le cadre de notre Europe et, par extension, dans notre univers, s'affirme et demeure une supériorité tant de l'histoire que, d'un certain point de vue, de la philosophie tout court.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



38.

UNE VALEUR KAIRIQUE PERMANENTE: L'ÉDUCATION

1. La notion de valeur. Il est souhaitable, avant de développer l'essentiel de mon sujet sur la valeur de l'éducation, de procéder à l'analyse de son titre, pour expliquer ce que j'entends par le qualificatif «permanente», attribué à la notion de valeur, et en clarifier tant soit peu le sens. Par sa nature, la valeur s'affiche d'ordinaire comme un *centre d'intérêt*, qui attire la conscience à titre d'avantage pour elle; d'un centre d'intérêt lui aussi en mouvement, dans la mesure où il rayonne en direction de la conscience. L'origine de la valeur, de toute valeur, a, certes, fait l'objet de maintes discussions. Une valeur existe-t-elle en vertu de la conscience qui la crée et dont elle émane ou indépendamment de cette conscience, c'est-à-dire à titre absolu? Des subjectivismes variés se sont, de tout temps, heurtés aux divers objectivismes établis en l'occurrence. Sans entrer dans le vif de cette controverse à laquelle j'ai consacré plusieurs écrits, j'opterai pour une solution modérée, en soutenant qu'une valeur prend naissance dans la conscience à partir d'un besoin intensément ressenti, avant de se projeter sur fond d'objectivité, pour trouver finalement sa justification dans son universalisation à l'échelle d'une intersubjectivité.

Tout se déroule, sur ce plan, dans le mouvement: d'abord mouvement ascendant de la valeur jusqu'à un degré d'auto-suffisance, complété par son mouvement descendant sous forme de rayonnement; puis, mouvement de projection de la conscience, complété par son mouvement de quête de son propre produit; enfin, mouvement latéral de la conscience, visant à la légitimation de sa propre émanation par référence à une émanation similaire de chacune des autres consciences, elles aussi dans un état identique de mouvement. Le caractère intersubjectif de ces mouvements contraires et réciproques témoigne, quant à lui, de la quasi-universalité des besoins et, par voie de conséquence, des désirs et aspirations dont les valeurs sont

le résultat objectif; résultat qui se voit confirmé en s'universalisant, ne serait-ce que partiellement, par intersubjectivation. En conclusion, puisqu'elle exprime un ensemble de réalités vécues par une collectivité de consciences individuelles, toute valeur acquiert un statut de réalité en soi.

Il y a plus. La dynamique des rapports qui s'établissent entre conscience et valeurs se manifeste à travers une cinétique authentique. Je rappelle à ce propos le processus désigné en acoustique sous le nom de phénomène ou loi Doppler-Fizeau. On sait qu'aux termes de cette loi la hauteur et l'intensité d'un son émis par une source sonore mobile varie, par rapport à un observateur demeurant immobile, en fonction de sa distance et de sa vitesse de déplacement. Le même phénomène prévaut quand l'observateur se déplace par rapport à une source immobile ou enfin dans le cas du déplacement simultané de la source et de l'observateur. Plus ils se rapprochent et plus le son émis est aigu et intense; plus ils s'éloignent et plus le son devient grave et faible.

Les apparences de ce processus sont perçues, toute proportion gardée, dans le comportement respectif des consciences et des valeurs. Il est évident que tout se passe comme si une valeur approchait et atteignait la conscience par le biais de son rayonnement; et qu'en revanche la conscience se portait elle-même vers cette valeur vu l'importance qu'elle revêt pour elle, puisqu'elle représente un vécu primordial doté d'un pouvoir accru émanant de son objectivation et soutenu par une intersubjectivité de gravité capitale. Au delà de la prépondérance de sa provenance, une valeur agit donc au même titre que si elle jouissait effectivement d'un statut d'autonomie qui lui permettrait de s'imposer à la conscience avec d'autant plus de chances de réussir qu'elle correspond à des besoins et désirs inhérents à celle-ci, vécus désormais sous la forme souveraine d'aspirations. Ce modèle d'attitude est, sans nul doute, celui de l'ensemble des consciences jugées normales qui en côtoient d'autres, jugées réfractaires et privilégiant des valeurs négatives dont seul le terme grec, *ἀπαξία*, est apte à exprimer la teneur.

Dans ce contexte, on reconnaîtra à la valeur le statut d'une réalité transcendée à caractère de paradigme doublé d'un caractère de norme. À l'instar de l'idée platonicienne et englobant l'ensemble de ses fonctions, la valeur apparaît finalement, et indépendamment de sa préhistoire, un *ὄντως ὄν*, un être en soi. J'ai, récemment, insisté

sur le réalisme ontologique de Platon en m'appuyant sur le fait que la théorie des idées est fondée sur la reconnaissance de leur double qualité d'êtres et de valeurs. L'idée de justice, par exemple, ne saurait être conçue sans que soient pris en considération son caractère normatif et son exigence d'être toujours applicable sur le plan humain. Il va sans dire qu'il en est de même des autres idées. Les valeurs, répétons-le, outre leur origine et telles qu'elles ont été définies jusqu'ici ont un comportement identique. Élevées au rang d'entités par excellence, elles réclament le respect et trouvent, de surcroît, les consciences disposées à y répondre. Promues, quant à leur statut, à partir de désirs et d'aspirations, en modèles revendiquant leur application, elles se révèlent, en définitive, comme étant de nature à être vécues intersubjectivement, partant quasi universellement.

Chaque valeur n'est certes pas toujours ressentie à un degré égal d'intensité, qui rejoint une dialectique répondant à une cinétique axiologique. Certaines valeurs se manifestent d'emblée chez l'homme primitif; d'autres s'affirment plus tardivement. D'autres encore s'éclipsent provisoirement, tels les motifs d'une symphonie, pour réapparaître, renforcés, par la suite. Quelques-unes, enfin, bien que lentes à devenir conscientes, s'imposent définitivement une fois répertoriées. C'est, par exemple, le cas de la valeur d'éducation, laquelle peut être envisagée sous plusieurs aspects complémentaires qui seront plus particulièrement étudiés dans ce qui suit.

2. L'éducation comme valeur. Semblable à l'être d'Aristote, l'éducation, valeur autant que pratique, *se dit de plusieurs manières*, ou encore se présente sous plusieurs profils. Mis à part celui, formel, d'*enseignement*, qui met sur scène un enseignant et un enseigné et qui, sous sa configuration officielle, est désigné sous le nom de *scolarité*, on distinguera celui d'*instruction*, qui suppose la poursuite d'un apprentissage précis, celui de *formation*, envisagé à un niveau de spécialisation poussée et, enfin, celui de *culture*, qui, lui, pourvoit à l'enrichissement général des connaissances et dépend de l'action libre d'une personne consentante. À l'image des catégories aristotéliennes de l'être, on a affaire ici à des dénominations en nombre chaque fois approximatif, et qu'il est malaisé d'inventorier exhaustivement, puisque leurs sens se recouvrent dans le domaine de la pratique. Néanmoins, les aspects éducatifs discernés affichent des particularités natives pour ne pas être regardés comme représentant des comportements spéciaux dont les singularités sont fixées

par l'usage courant, en dépit des confusions auxquelles elles sont susceptibles de se prêter par ailleurs.

On en vient, dès lors, à imputer à la valeur d'éducation ce qui a été reconnu à la valeur en général. Cette procédure ne saurait être cependant assimilée à une déduction géométrique rigoureuse, précisément à cause des éventuelles confusions que je viens de mentionner. L'éducation possède donc, dans son ensemble, tout les caractères d'une valeur, tant par ses assises qui en font un objet d'aspiration que par son reflet sur les consciences, qui s'affirme sous forme de respect, puis d'acceptation, avant de s'imposer en institution efficacement organisée. Ces étapes successives sont caractéristiques de l'attitude des consciences face à l'évolution des formes de l'éducation au cours des âges, en soulignant, de surcroît, ce qui est demeuré invariable au long de son histoire, à savoir le respect universel pour la personne éduquée. À ce titre, il est essentiel de distinguer ces diverses formes de l'éducation d'après les états qu'elles qualifient. Ce sont, en général, des structures agencées de sorte qu'elles accusent une continuité normalement sans faille. Des interruptions toutefois, plus ou moins concevables engendrent des difficultés en principe insurmontables. Que de reprises pénibles ne faut-il pas alors assurer et que d'efforts astreignants ne doit-on pas fournir pour récupérer des occasions manquées! En conséquence, pour s'avérer bénéfique, voire salutaire, l'éducation doit suivre un cours sans heurts et sans secousses, conformément à un programme bien établi.

Plus spécifiquement, à l'intérieur de la configuration globale de l'éducation qui inclut scolarité, instruction et culture, la première, rappelons-le, désigne un caractère de contrainte; la deuxième, un caractère de plénitude technique; et la troisième, un caractère d'enrichissement libre de la conscience par l'acquisition de nouvelles dimensions axiologiques. Comment l'éducation ne serait-elle pas, dès lors, une valeur unique à acquérir, puis à préserver à tout prix? Son but ne consiste pas uniquement à amonceler des connaissances, mais aussi à savoir en profiter dignement et, surtout, à en faire profiter l'humanité entière. Il s'agit, à vrai dire, d'une création continue de valeurs mises au service de l'homme pour son bien-être et pour la promotion de la dignité humaine. On ne saurait perdre de vue que l'éducation est une valeur en progression constante, et ce pour deux raisons principales: (a) elle englobe un champ de plus en plus

élargi; et (b) elle se développe en profondeur, devenant ainsi non seulement un moyen, mais encore une véritable assurance de la communication entre les consciences. Elle est l'expression par excellence d'une axiologie triomphante et, dans ce domaine axiologique, la conscience établit des relations parmi les valeurs épistémologiques, esthétiques ou morales, selon le cas. Les limites de chaque catégorie de valeurs ne sont pas toujours nettement définies, vu des fluctuations de leur applicabilité. Outre son caractère axiologique, l'éducation admet un caractère méthodologique: elle suppose l'approche organisée de son objet, sous forme de démarche réglée visant à la mise au point d'un itinéraire avantageux et enrichissant pour l'esprit; en vertu de quoi le caractère méthodologique de cette démarche paraît inséparable de son caractère axiologique qu'il contribue à renforcer. Méthodologie et axiologie deviennent les deux volets principaux qui composent la structure de la valeur d'éducation. En ignorant leur relation, la conscience serait incapable de procéder à la poursuite de ses buts. Dans le secteur qui intéresse ici, ces deux facteurs sont solidaires, et leur mise en rapport répond à une réalité indiscutable. Cet aspect essentiel du problème domine l'ensemble de l'axiologie de l'éducation.

Il ressort que ces considérations purement axiologiques rejoignent indissociablement des considérations d'ordre fondamentalement épistémologique; tant et si bien, que les deux ordres de pensée parviennent à se dépouiller de leur caractère initial propre pour se fondre en un ensemble bien équilibré sous la prévalence d'une conception à dominante somme toute axée sur le postulat du bien-être: mélange qui, à première vue, paraît insolite, mais qui, à y bien réfléchir, est, à coup sûr, rationnel. En effet, l'aspect épistémologique de la question se concilie parfaitement avec son aspect axiologique. Il s'agit d'une conception qui combine avec bonheur des aspects des deux niveaux d'activités de la conscience.

3. Valeur et valeurs de l'éducation. La besoin d'enquêter sur le poids qualitatif de l'éducation en général avant de passer à la recherche des qualifications respectives de ses aspects particuliers est ici évident. Descartes soutenait que la raison humaine est capable d'atteindre d'elle-même la vérité. Retenons toutefois qu'elle accepte, souvent bien volontiers, l'appui que lui offre le processus d'éducation, qui lui permet de donner le coup d'envoi dans sa recherche de la vérité qu'elle est censée découvrir ensuite par ses propres moyens.

Cet appui met parfois au départ la raison sur une fausse piste qui pourra être éventuellement bénéfique grâce à l'intelligence, capable de se reprendre aussitôt que libérée de l'emprise d'une éducation déficiente. Au demeurant, tout processus éducatif n'est pas forcément néfaste. Pendant des siècles l'éducation astronomique fut dominée par l'enseignement du système erroné qu'était le système ptolémaïque lequel avait auparavant évincé le système héliocentrique aristarchéen. Cette domination n'empêcha pas la mise au point de maintes questions qu'il suffit d'intégrer plus tard dans le cadre du système copernicien pour les concevoir correctement. En général, la vérité, en tant que rectitude, ne peut être atteinte sans effort constant des consciences: elle n'apparaît qu'à retardement et à l'issue de tentatives fréquentes. Rares sont les cas où la lumière jaillit spontanément dans les esprits. L'*euréka* d'Archimède est l'expression d'une trouvaille à première vue fortuite, mais qui ne fut, en fait, que le résultat d'un concours de circonstances répondant à des exigences bien précises d'un raisonnement donné. En revanche, maint enseignement, révélé ultérieurement déficient, fut à l'origine de l'élaboration d'une théorie finalement correcte. Il suffit de tenir compte au préalable de toutes les options possibles d'une hypothèse avant d'opter pour la meilleure moyennant un raisonnement décisif d'un esprit adéquatement éduqué.

D'ailleurs (et je crois l'avoir montré dans plusieurs de mes travaux précédents), l'erreur n'équivaut pas forcément à la fausseté et l'erroné, au faux. En termes militaires, l'erreur équivaut plutôt à un tir de préparation. Étant une pré-vérité, elle fait partie du domaine de la vérité au même titre que la rectitude et ne s'oppose qu'au caractère falsificateur du mendicatif qui procède d'une volonté d'altération du correct *punctum contra punctum*. Une éducation bien organisée et correctement administrée, se révèle salubre, en dépit même de certaines déficiences: elle autorise à faire le point sur presque tous les acquis de la raison et à appréhender avec succès bon nombre de connaissances pour contourner des erreurs éventuelles. À ce titre, l'éducation rendrait la raison capable d'agir d'elle-même à partir d'un certain point de formation. En effet, ainsi qu'il a été affirmé, la raison accepte quelque aide préalable que ce soit à sa mise en marche; mieux, une aide *lors même* de sa mise en marche. C'est dire qu'à l'intérieur de ce processus l'éducation incite la raison à s'affranchir, à longue ou à brève échéance, de sa tutelle et devient

source de profit pour la conscience, le plus important étant celui de l'apprentissage à partir de la répétition. Point n'est question, certes, de rabâchage, mais, au contraire, de l'acquisition d'un ensemble d'habitudes qui libèrent la raison de maintes contraintes lesquelles, en définitive, ne lui sont d'aucune nécessité et vont jusqu'à en entraver l'exercice. Affranchie de ses liens provisoires et nantie d'une assistance substantielle, la raison recherche par ses propres moyens le vrai sous l'aspect du correct.

Parallèlement à l'éducation contrôlée, planifiée et réglementée prescrite se profile une autre éducation selon les préférences et les orientations particulières de la conscience et indépendamment de toute prescription imposée: la culture, éducation autonome qui privilégie certaines règles méthodiques recueillies au cours de sa pratique en tant qu'acquisition d'aptitudes complémentaires. Elle s'avère l'élément qui marque la distinction entre une certaine personne cultivée et toute autre personne ou même un groupe de personnes ayant reçu une éducation identique. La culture elle, se spécifie selon les personnes, pour s'individualiser. Dans la mesure où elle existe effectivement, elle est personnelle sinon unique dans chaque cas. Il existe, bien entendu, dans les sociétés dites achaïques, une culture de groupe au niveau de laquelle un ensemble de valeurs sont vécues en tant que communes, mais sur ce fond axiologique s'édifie tout un système de valeurs acquises en vertu d'une axiologie fortement personnalisée dont toutes les consciences sont virtuellement appelées à participer activement. De cette culture, la conscience ne se sature pas. Elle s'abreuve à cette fontaine de jouvence spirituelle sans jamais s'assouvir. Sa nature l'appelle à ingurgiter sans cesse davantage. Si l'éducation est destinée à garantir un *minimum* de connaissances, la culture, elle, n'est jamais accomplie: plus elle se consolide, plus l'esprit s'en enrichit, et plus il se montre avide d'en tirer profit. Dans ce contexte, «cultiver son jardin» revient à signifier «parer son esprit» non seulement en y accumulant des connaissances, mais aussi (et surtout) en l'habilitant à les hiérarchiser du point de vue axiologique, après les avoir préalablement soumises à un examen critique minutieux. Mention sera faite à ce propos des conditions dans lesquelles fut élaborée, au cours du XVIII^e siècle, la théorie générale de la différenciation du goût, sur le modèle de la conception aristotélicienne aux termes de laquelle le climat d'une région influence le caractère de ses habitants; conception à laquelle se sont



jointes celle de Montesquieu, qui fait état de l'action de l'environnement sur l'esprit de la législation; celle de l'empirisme anglais; celle de Kant; et, enfin, ne serait-ce que tardivement, celle d'Hippolyte Taine, qui, eux, font état de l'action du milieu sur l'art.

Il semble normal que les considérations aristotéliennes aient été reprises lors du siècle des lumières, ne serait-ce que dans des conditions différentes. Aristote avait, en effet, soulevé le problème dans le cadre de sa théorie de la mesure et de la modération. Les représentants de la pensée moderne, eux, l'ont suivi afin de souligner le caractère relatif des mentalités. C'est ainsi que cette nouvelle acception du terme de culture est venue s'ajouter à l'ancienne acception du terme de *paideia*, admirablement éclairé, il y a trois quarts de siècle, par Werner Jaeger. Si la culture d'une société donnée se forme à partir d'une mentalité commune, en revanche la culture personnelle ne se façonne que grâce à la quête de valeurs culturelles individuellement recherchées. C'est ce qui fait la richesse d'un esprit qui se pose, dès lors, en tant que valeur en soi. C'est aussi ce qui fait sa différence par rapport à tout autre esprit. Le terme grec de *paideia* ne traduit pas exactement le terme de culture dans son ensemble. Les acceptions d'éducation et de culture y sont confondues. Par contre, le terme de *didaskalia*, qui désigne un enseignement systématiquement prodigué, ne pose pas problème en l'occurrence. L'examen étymologique de toutes ces notions rend désormais indiscutable le sens général du terme d'éducation. De fait, alors que *culture* signifie un enrichissement volontaire continu de l'esprit, *enseignement*, compte tenu de l'étymologie du terme correspondant: *didaskalia*, dénoterait l'acte de remettre, de confier, son savoir à qui peut en tirer profit. Dans le même ordre d'idées, *éducation* désignerait l'acte de conduire un esprit dans le sillage d'un apprentissage à la fois préorganisé et prédisposant à la culture personnelle, poursuivie indéfiniment.

L'esprit humain, aussi rigoureusement structuré soit-il, possède en outre la qualité d'être assez malléable pour se laisser conduire au départ et pour forger à la longue un arsenal de connaissances et de principes nécessaires qui, après son émancipation, lui épargnera égarements et errances inutiles. Le jeune doit donc, dans ce cadre, s'astreindre à acquérir tout le savoir qui, au cours des âges, a été jugé indispensable pour sa formation à un stade préparatoire, quitte à s'affranchir quand il sera muni des instruments mentaux

qui lui garantiront la poursuite indéfinie de l'acquisition de connaissances originales ainsi que l'enrichissement de son esprit par des valeurs jusque-là ignorées, mais vécues au gré de ses découvertes. Il ne faut pas non plus passer sous silence le cas particulier de l'accumulation quantitative de valeurs nouvelles, qui aboutit graduellement à un enrichissement qualitatif permettant de franchir des limites conventionnelles, et ce sans qu'un passage critique d'un état donné à un autre, ainsi qu'Hegel le soutenait, soit désormais nécessaire.

Je ne saurais omettre de me reporter, à cette occasion, à l'idée de *kairicité*, qui apparaît en filigrane derrière la pensée hégélienne, mais que je ne désire pas introduire dans le développement de ma réflexion, du moins telle qu'elle se présente ici. De *kairicité* il est bien entendu question, mais au seul sens d'une sélectivité à l'intérieur d'un processus où la conscience privilégie une valeur plutôt qu'une autre valeur déterminant son action. Ce n'est donc pas le passage d'une quantité à une autre qui joue en l'occurrence le rôle de charnière axiologique, mais plutôt l'importance cardinale d'une valeur donnée pour l'organisation d'une hiérarchie axiologique personnelle, qui en définit la priorité. En dépit des apparences, le fonctionnement de l'idée de *kairicité* se fonde non point sur une conception mécaniste, mais sur une conception exclusivement dynamique. Ayant longuement insisté sur le problème de la *kairicité* axiologique dans plusieurs travaux antérieurs, je passerai immédiatement à l'examen d'une question qui me paraît être de plus en plus d'actualité.

4. Droit à l'éducation, droits de l'éducation. Nul ne saurait nier que toute personne humaine est censée *devoir* et *pouvoir* profiter d'une éducation et d'une culture poussées, et ce, dans les conditions les plus avantageuses. J'ai développé ailleurs ce thème en mettant l'accent sur l'aspect de la qualité de la culture à rechercher, notamment sur le rapport à établir entre la qualité et la valeur de la culture acquise. Je me référerai, dans ce qui suit, aux perspectives d'élargissement du domaine relatif de l'axiologie de la culture, aspect privilégié de l'éducation, en une axiologie de l'éducation dans son ensemble. On s'accorde à dire que, dans le passé, l'éducation était une entreprise individualisée. Tant le statut de l'enseignant que celui de l'enseigné relevaient du droit privé. Ce n'est qu'avec Platon, puis avec Aristote, qu'il fut, en principe, question d'une institutionnalisation de l'éducation, d'ailleurs jamais accomplie de leur vi-

vant. Il fallut attendre la création de la Bibliothèque alexandrine pour qu'un noyau sérieux d'institution étatisée d'enseignement et de recherche fût établi. Ayant subi de nombreuses vicissitudes avant d'être complètement détruite, la Bibliothèque alexandrine fournit pendant longtemps le modèle de maintes institutions médiévales, placées toutefois, en Occident, sous la tutelle de l'Église, avant de servir de modèle aux universités, puis aux écoles dispensant l'enseignement à tous les degrés. Cela étant, le droit à l'éducation s'étendait à tous, l'Église garantissant l'accès aux bienfaits de l'instruction à toute personne apte à en bénéficier: évolution démocratique s'il en fut, dont la responsabilité passa, par la suite, aux mains de l'État. Valeur elle-même, l'éducation devint un bien à partager entre tous, alors que l'ignorance représenta un mal qui se retournait contre la société même.

Cette idée, avancée à l'origine par Socrate, ne concernait pour lui que les individus. Reprise à partir des temps modernes, elle fut appliquée au niveau des États. Le droit à l'éducation acquit le sens de la fruition d'une valeur universelle et, comme je l'ai affirmé dès le début, permanente. Il en découle le devoir d'en assurer l'accès par tous les moyens, en le rendant obligatoire pour tous, tant pour les citoyens de souche que pour ceux récemment intégrés dans les rangs d'une société. À ce titre, même les groupes de réfugiés, politiques ou économiques en provenance du tiers-monde devraient, eux aussi, en jouir, ne serait-ce que pour éviter des dangers encourus en raison des difficultés d'adaptation et d'acculturation de ces groupes. Envisagée en tant que valeur, l'éducation mérite en outre l'attention des instances officielles en vue d'une amélioration constante de sa qualité. À cette fin, aucune restriction, financière ou autre, n'est permise et tout sacrifice devient impérativement nécessaire.

Le droit à l'éducation entraîne comme corollaire, l'idée du respect des droits *de* l'éducation. Ces droits supposent le maintien des voies d'accès et l'intensification des services rendus, sans passer sous silence que ce qui est vrai pour les sociétés dites évoluées n'est pas pour autant un fait accompli de par le monde. De surcroît, l'éducation peut être également vécue comme une valeur fondamentale enrichie de valeurs particulières. Citons le cas de la recherche et de la valorisation des qualités et possibilités individuelles des jeunes doués, comme des sujets problématiques (autisme, dyslexie, difficultés d'apprentissage etc.), où doit intervenir une pratique de dis-

pense mesurée d'une éducation personnalisée à côté d'une éducation globale.

De nos jours, l'évolution de la portée de l'éducation et les changements survenus se localisent, avant tout, au niveau de l'importance acquise par la technologie, qui exige un renforcement de l'enseignement de certaines matières au détriment d'autres, jadis traditionnellement favorisées. On constate notamment une baisse inquiétante de l'intérêt pour l'étude des humanités au profit des sciences dites de pointe, avec, comme résultat direct, l'appauvrissement ininterrompu des programmes et la restriction du personnel enseignant dans ce secteur, autrefois privilégié, si l'on se rappelle le rôle de premier plan que les humanités ont joué jusque dans un passé récent pour la formation du caractère des jeunes et pour leur prise de conscience de la réalité. Il est aussi décevant de voir l'inflation de la part accordée dans les programmes à l'éducation physique qui n'a rien de négatif en soi, mais fonctionne négativement dans la mesure où elle encourage des ambitions de réussite facile et rapide accompagnée de gains considérables. Moins apparents sont les résultats néfastes de l'incitation des jeunes à suivre une carrière «artistique» de goût douteux, pour accéder à une notoriété précaire et à des rémunérations astronomiques grâce à la complicité d'un public mal formé et au bénéfice de l'industrie du disque de musique dégradée, portant préjudice aux esprits intéressés au grand art et à la qualité du niveau culturel général des sociétés.

Y a-t-il, alors, moyen de renverser cette situation qui, à première vue, semble irréversible? La responsabilité en incombe impérieusement aux instances étatiques dont le rôle est de veiller à la restructuration des programmes et à la répartition plus rationnelle et plus équitable des matières à enseigner, dans un effort non point de rétablir complètement un ordre sérieusement dérangé, mais d'améliorer autant que possible les conditions de dégradation de l'éducation par le redressement, ne serait-ce que partiel, d'une situation à l'intérieur de laquelle on entrevoit, au dire de Nietzsche, toujours actuel, une transvaluation des valeurs. Outre l'État, les citoyens eux-mêmes sont concernés et doivent cesser d'opter pour des solutions faciles, mais catastrophiques à longue échéance. Les valeurs traditionnellement véhiculées par l'enseignement des humanités méritent d'être restaurées. Une civilisation qui se veut démocratique se doit impérativement de les préserver et de les promouvoir. Les humani-

tés doivent être réintroduites dans les programmes de l'enseignement et y occuper une place prépondérante non pas en simple objet d'apprentissage, mais surtout comme un instrument de formation du caractère et une garantie pour la réglementation d'un comportement humaniste digne du génie humain et de la culture la plus prestigieuse qui soit. La science et la technologie ne sont, certes, point des conquêtes moins prestigieuses, mais ne sauront jamais déclasser des réalisations ayant fait leurs preuves depuis l'antiquité et qui, en raison de leur importance capitale, doivent être honorées parallèlement, et au même degré qu'elles. C'est grâce aux humanités, inscrites dans les programmes, que l'éducation, en tant que valeur, a droit à la qualification de permanente, et c'est uniquement à ce titre qu'elle pourrait continuer de la mériter. Valeur éminente, l'éducation ne saurait renier son passé sans se détruire.

5. Éducation et enseignement philosophique. C'est surtout moyennant l'enseignement philosophique que l'éducation s'affirme comme valeur universelle. Entendue comme un fondement de questionnement authentique et non comme une sophistique, la philosophie devient une arme de poids pour quiconque sait s'en servir avec probité et courage, tout déterminé soit-il à ignorer les préjugés à son égard, susceptibles de surgir au sein de la société. La distinction entre philosophie et rhétorique est évidente. Mais, à y bien regarder, la philosophie a été rigoureusement soutenue et défendue en Occident par des philosophes éminents doublés de politiciens éclairés qui ont contribué à sculpter le profil de l'enseignement philosophique: profil saillant, s'il en fut, parmi ceux des grandes traditions philosophiques. On pourrait déceler l'émergence d'une dialectique entre la pratique de l'éducation philosophique dans le secondaire selon le modèle de l'enseignement de la philosophie, tel que pratiqué en France, par exemple, et le modèle de son enseignement en Italie. Dans le premier des cas la philosophie est envisagée du point de vue thématique; dans l'autre, du point de vue historique, en en étalant l'apprentissage sur une période de trois ans respectivement consacrés à la philosophie ancienne, médiévale et moderne, ce qui rappelle la distinction kantienne entre «philosophie» et philosopher. Tout dépend alors du dosage selon lequel le mélange méthodique de chacune des tendances prépondérantes sera expérimenté. La philosophie peut être pratiquée sous un aspect attrayant que rehausse la transparence, d'origine cactésienne, avec laquelle les sujets doivent

être le plus souvent traités. Bref, il s'est formé en Occident une sorte de langage commun qui diffuse une multitude de théories et d'attitudes de pensée et de discours se rapportant à l'activité philosophique. L'enseignement de la philosophie vient ainsi couronner l'activité de l'éducation. C'est justement ce que Socrate professait. En s'initiant à la philosophie le jeune devient apte à appliquer son apprentissage dans tous les domaines et à tous les niveaux de la pensée et de l'action, tout en actualisant l'éducation en tant que valeur permanente qui, de son côté, assure la conscience permanente de la dignité humaine.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



39.

SURMONTER LA CRISE CULTURELLE MONDIALE

1. La crise culturelle en Europe.

L'étymologie du terme *crise*, renvoie à la notion de *kairos*. Aussi nous en procure-t-elle la clé de la qualification sémantique qui, elle, renvoie à l'idée de distinction de deux portions contiguës du réel, séparé en deux tranches par un espace kairique qui s'y insère automatiquement. Au dire d'Hippocrate, le *kairos* est «aigu», à savoir d'une durée minime, mais pouvant se prolonger indéfiniment en son sein, et délimitant un «moment-ou-jamais» qui marque le passage définitif d'un état à un autre, complètement différent; en l'occurrence de la maladie à la guérison ou bien à la mort. Or la question se pose, comment éviter, et à tout prix, ce dernier résultat.

Une telle crise est, de nos jours, vécue sur le plan surtout culturel qui prolonge le plan idéologique, dominé par l'idée politico-économique de mondialisation. Pareille crise culturelle pourrait être définie comme la conséquence d'un virage qui éloigne des valeurs humanistes traditionnelles pour orienter les esprits vers une nouvelle catégorie de valeurs rattachées à la révolution technologique en cours de progression. En fait, ces nouvelles valeurs n'ont rien de très imprévu: elles accusent, avant tout, une dégradation des valeurs qui ont marqué l'humanité pendant des siècles: le vrai, le beau et le bien. La valeur d'efficacité dans le temps, par exemple, connue sous le nom de *kairos* dans l'antiquité classique, a tout simplement acquis une connotation plus compliquée.

Cette crise peut, en outre, être définie comme un tournant dans la recherche de nouveaux modèles. De tels modèles sont principalement des rationalisations de valeurs et des sources de valeurs *dérivées*. On dénote une tendance à identifier modèles, paradigmes, ainsi que formes synthétiques avec des efforts qui, plus ou moins, correspondent à des fins concrètes pour faire face à des besoins également concrets. De tels modèles sont manifestement adéquats au dyna-



misme et à l'activité mentale, caractéristique de l'entreprise moderne. Même le progrès est envisagé comme l'équivalent d'une aventure.

Le modèle européen traditionnel se voit cependant concurrencer par des modèles extra européens, entre autres, venant d'Asie et d'Amérique. La géopolitique s'infiltré dans ce qu'étaient des conceptions purement européennes. De plus, des modèles traditionnels unicentriques se voient remplacer par des modèles polycentriques, ce qui entraîne une restructuration des concepts auxquels on était accoutumé. La nouvelle relation fonctionnelle peut être envisagée, en termes d'opposition ou de complémentarité entre modèles généraux, européens ou d'ailleurs, et, tout particulièrement, de modèles fondés sur des principes et appelant des critères géopolitiques tels qu'Est-Quest, Nord-Sud ou des conceptions socio-politiques. Ceci concerne, en tout premier lieu, des problèmes relatifs à la jeune génération. On doit rechercher une justice plus prononcée, tout en maintenant le principe de liberté personnelle, dans les limites prescrites par la décence et l'élégance du comportement, tout autant que par le respect pour la vie humaine, ce qui soulève deux questions subsidiaires: d'une part, celle de l'exclusion rituelle de la femme de la quasi-totalité des fonctions publiques culturelles actives; et celle de la marginalisation de certains groupes dont la présence s'est avérée une importante réserve de biens ayant trait à la culture.

Pour en revenir à l'idée de polycentricité, l'Europe est, sans conteste, en mesure de s'inspirer à propos de son avenir en puisant plus profondément dans le lot de ses éléments constitutifs hérités de cultures étrangères dans passé lointain, voire récent. Parmi eux, elle en trouvera qui l'aideront à se décentraliser en se les assimilant davantage, afin de réévaluer ceux de ses produits culturels destinés à être exportés en vue d'activer, d'enrichir et de renouveler des traditions extra européennes. Ce contrepoint de données culturelles de tout bords nous renseigne encore mieux sur l'échange de valeurs culturelles à l'intérieur même de l'Europe. Ainsi qu'il vient d'être souligné, notre tâche principale consiste désormais à non seulement chercher à conserver intégralement des valeurs acquises de longue date, mais encore à les actualiser en en élargissant voire en en approfondissant la teneur. Nous ressentons le besoin non pas simplement de réponses à nos questionnements, mais, tout aussi bien, de solutions permanentes.

La crise culturelle mondiale est due principalement au tournant

kairique contemporain qui mène d'une période que l'on pourrait qualifier de «préhistorique» à une nouvelle période, «historique», ce qui signifie que la crise en question nous est devenue tellement vécue et consciente, qu'une intégration culturelle paraît désormais nécessaire. Pareille intégration serait complète uniquement si elle faisait partie d'un processus dialectique émergeant d'une opposition entre diversité externe et unité interne des valeurs culturelles au sein du présent modèle de formation et d'organisation de l'Europe en tant qu'entité et que valeur en plein essor.

2. Vers un dialogue interculturel.

On ne saurait parler de civilisation sans la distinguer de la culture. Les deux notions sont complémentaires. Elles s'appliquent respectivement aux divers aspects de la vie des personnes et des sociétés. «Civilisation» est un terme employé dans le passé surtout par des auteurs d'expression française, alors que «culture» est surtout rencontré chez des auteurs de tradition allemande. Ceci ne signifie nullement qu'il existe une ligne de démarcation définie ou conceptualisée entre ces termes auxquels il faudrait ajouter le terme grec de *paideia* qui sied davantage à la «formation du citoyen cultivé», plutôt qu'à la culture proprement dite laquelle comprend également, de nos jours encore, les aspects magico-religieux, artistiques et moraux des sociétés archaïques et rurales. Généralement parlant, la civilisation est l'ensemble de comportements et d'actions relatifs aux résultats matériels de l'activité sociale, y compris l'économie, les institutions et la technologie. Par contre, la culture répond au besoin de créer les biens intellectuels et moraux dont consiste la vie spirituelle.

À l'origine, le terme de culture désignait un labourage méthodique du sol, visant à obtenir un rendement meilleur de celui qui résulterait si l'on se fiait à la seule nature, d'où l'opposition entre «nature» et «culture». De nos jours, culture signifie le «labourage», autrement dit, l'ensemble des soins portés au potentiel intellectuel et moral humain pour en obtenir des créations supérieures dans les domaines de l'art et de la pensée philosophique, alors que la civilisation implique la mise en valeur de meilleures conditions matériels. La technologie, en tant que moyen d'amélioration continue des produits de la civilisation, peut, en outre, exercer une certaine influence sur la création culturelle, notamment artistique.

La création culturelle apporte aux sociétés les moyens de ren-

forcer sa structure et de resserrer les liens qui unissent leurs membres. On se rappellera que, dans la Rome antique, le terme *religio* signifiait à l'origine le lien culturel entre les membres d'une société donnée. L'essence de ce lien se prolongeait en direction de puissances surnaturelles moyennant le langage commun d'une iconographie artistique au service de tel ou tel culte religieux. Ces éléments partagés contribuaient jadis et contribuent toujours à la création et au maintien de liens sociaux.

Il n'exista jamais de société n'ayant pratiqué une religion et développé, parallèlement, une activité artistique. Même dans la société athéiste de l'Union soviétique, imbuée d'idéologie marxiste, un culte de la personnalité avait fini par remplacer le culte d'un Être divin. Indépendamment de ces considérations, il est vrai qu'à un moment kairique, lors de la renaissance, l'art se libéra de ses origines magico-religieuses. Toutefois, même de nos jours, il conserve sa propre magie et continue de créer une atmosphère religieuse qu'il communique au contemplateur. Tout rythme, par exemple, impose son ordre particulier sur le désordre quotidien de la vie et du comportement social. Pour des ethnologues du calibre de Frazer, de Lévy-Bruhl et de Lévi-Strauss, la création culturelle est essentielle à la vie sociale: un axiôme auquel on ne peut que souscrire.

Ce que l'on appelle la «mondialisation» tend à imposer sur terre un modèle unique de civilisation, réduisant ainsi l'humain à une dimension également unique. Par contre, la multiplicité des cultures, en assure la pluridimensionnalité; autrement dit, l'immense richesse qu'il est en mesure d'accumuler, et de dispenser. C'est pourquoi le dialogue entre les cultures est à présent nécessaire plus que jamais. Il permet d'accroître la richesse culturelle d'une société par l'apport d'éléments nouveaux. À leur tour, ces derniers la renforcent tout en la rendant apte à tolérer, à comprendre et à s'engager auprès d'autres cultures. Ce processus agit en faveur de l'unité de l'humanité, sans risque d'appauvrir l'esprit des hommes.

La crise culturelle qui sévit actuellement est encore loin d'être surmontée. Peut-on néanmoins se montrer désormais optimiste en tenant compte des moyens dont les sociétés disposent pour en atténuer les effets? On ne pourrait que saluer l'initiative de l'UNESCO, d'instituer un dialogue entre *civilisations* (entendons: *cultures*). C'est bien le «moment-ou-jamais» de l'entamer.

40.

ÉPILOGUE. RÉFLEXIONS ULTIMES

Je juge indispensable de récapituler mes vues sur le *kairos* au crépuscule d'une vie vouée à l'art et au questionnement philosophique. J'aisouvent mentionné le retour de Platon, lors de sa vieillesse, à la formule rigoureuse prêtée à Socrate déjà dans *l'Apologie* et aux termes de laquelle «une vie qui ne fait point l'objet d'un examen est impossible à vivre (26 a), formule littéralement reprise dans le *Politique* à propos de «l'art dont l'absence rendrait invivable la vie, déjà si difficile à supporter (299 e)».

Fidèle à l'exhortation du démon socratique, de «travailler en créant de la musique» (*Phédon*, 60 e) et de la qualification de la philosophie, de «musique suprême» (*Phédon*, 61 a), je n'ai cessé de cultiver ces deux disciplines, avec plus ou moins de bonheur. Or, ce faisant, je découvrais des dimensions insoupçonnées, respectivement dans les deux domaines de mon activité. Ayant bénéficié d'un soutien moral inégalable, je m'adonnai librement et sans réserve à la méditation, à la recherche et à la création. J'appris que le *kairos* est plus qu'une occasion à saisir et à exploiter: une véritable *polyvalence* à laquelle on aspire sans cesse et qui toujours nous fuit en changeant constamment de visage.

C'est au cours de cette quête, renouvelée sans relâche, que la conscience humaine s'enrichit au point d'enfanter dans le vrai, le beau et, finalement, le bien. C'est en écrivant de la musique que je perçai le mystère kairique de l'être en devenir et c'est en méditant que j'éprouvai le prodige de la création. D'où la qualification (qui ne m'appartient certes pas, mais que je serais loin de désapprouver) des deux aspects de mon labeur accompli jusqu'à ce jour, de strictement interdépendants et interpénétrables.

Tout autre aurait juré de renoncer à la poursuite du *kairos*, mais je suis conscient d'avoir encore bien des tâches à accomplir avant de réaliser et de consolider ce dont j'ai rêvé. Voici pourquoi il me paraît improbable de tout abandonner, du moins dans l'immédiat. Ce n'en est certes *pas encore* (οὔπω) le *kairos* d'adresser un hommage définitif à mon lecteur persévérant et indulgent, mais bien l'assurance d'un engagement à échéance indéterminée.



ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

ISBN:978-960-404-184-8



9 789604 041848

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ